

Der Jüdische Frauenbund in Deutschland 1904 – 1939

Zur Konstruktion einer weiblichen jüdischen Kollektiv-Identität

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich

vorgelegt von:

Yvonne Weissberg

Angenommen im Frühjahrssemester 2016

auf Antrag der Promotionskommission:

Prof. Dr. Philipp Sarasin (Hauptverantwortliche Betreuungsperson),

Prof. Dr. Jakob Tanner (Zweitgutachter)

Zürich 2018

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

1. Einführung: Auf der Suche nach einer weiblichen jüdischen Identität	1
2. Forschungsstand: Der Jüdische Frauenbund – eine feministische Organisation?	12
3. Quellen: Zeitungen, Nachlässe, Sammlungen und Memoiren	23
4. Methodik: Diskursanalyse, Gender Studies und Dekonstruktion	32

II. In welchen Diskursräumen bewegte sich der Jüdische Frauenbund?

1. Bürgertum und Vereinskultur	50
2. Frauenbewegung und Geschlechterdifferenz	65
3. Judentum und jüdische Identität	88

III. Organisationsgeschichte des Jüdischen Frauenbundes

1. Gründung durch Bertha Pappenheim, Sidonie Werner und Henriette May	124
2. Mitglieder: Ein Bund religiös-liberaler bürgerlicher Hausfrauen und Mütter	149
3. Organisationsstruktur: ein dezentraler und flächendeckender Dachverband	165
4. Vier Phasen der Entwicklung	192
4.1 Von der Gründung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1904-1914)	194
4.2 Erster Weltkrieg (1914-1918)	201
4.3 Weimarer Republik (1919-1933)	231
4.4 Von der Machtübernahme Hitlers bis zum Novemberpogrom (1933-1938)	243
5. Das Ende: Zwangsauflösung 1939	253

IV. Selbstverständnis und Praxis des Jüdischen Frauenbundes 1904 – 1939

1. Bildung, Ausbildung und Berufstätigkeit jüdischer Mädchen und Frauen	264
2. Frauenwahlrecht und Mitarbeit in den jüdischen Gemeinden	289
3. Das Dogma der Neutralität – „Wesensgleichheit“ contra „Parteihader“	304
4. Jüdische Eugenik, „Rassenhygiene“ und Bevölkerungspolitik	319
5. „Hebung der Sittlichkeit“ als Antwort auf die Moderne	346
5.1 Zivilisationskritik und Sittlichkeitsdebatte in Deutschland nach 1900	346
5.2 Ehe, Familie und Sexualität im Kontext jüdischer Sozialethik	351
5.3 Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel	375
5.4 „Fürsorge für Gefährdete“ oder: Sozialhygiene und Sozialdisziplinierung	392
6. Kampf gegen den Antisemitismus	436

V. Der JFB zwischen 1933 und 1939 - Selbstbehauptung und Überlebenskampf	457
1. Sozialarbeit gegen die zunehmende Not	464
2. Erziehung von jüdischen Kindern und Jugendlichen in Elternhaus und Schule	473
3. Erwachsenenbildung und Einbeziehung der berufstätigen Jüdinnen in den JFB	485
4. Auswanderung – die organisierte Flucht	499
4.1 Auswanderung zwischen 1933 und 1939	500
4.2 Vorbereitung zur Auswanderung	516
4.2.1 Berufsumschichtung	516
4.2.2 Hachscharah, Jugendalijah und Ausbildung für die Übersee-Auswanderung	525
4.2.3 Arbeit für den Aufbau Palästinas	537
VI. Schluss: Ergebnisse und Ausblick	549
VII. Anhang	564
1. Abkürzungen	564
2. Quellen	
2.1 Archivalien	564
2.2 Gedruckte Quellen	566
2.3 Zeitungen und Zeitschriften	570
3. Literatur	571
4. Websites	601
5. Film	602

I. Einleitung

1. Einführung: Auf der Suche nach einer weiblichen jüdischen Identität

Von August 1930 bis Februar 1931 schrieb die deutsch-jüdische Schriftstellerin Gertrud Kolmar ihren Roman „Die jüdische Mutter“.¹ Sie erzählt die Geschichte einer Mutter, deren 5-jährige Tochter einem brutalen Sexualverbrechen zum Opfer fällt und die sie im Krankenhaus von ihrem physischen und psychischen Leiden durch eine tödliche Dosis Tropfen erlöst. Diese Mutter steht ihr stellvertretend für die jüdische Frau und Mutter in der Weimarer Republik. Fast prophetisch nimmt Kolmar den millionenfachen Mord vorweg, auch sie wird 1943 in Auschwitz ermordet; ihre Protagonistin Martha nimmt sich am Ende das Leben, weil sie nach dem Tod ihrer Tochter keinen Weg ins Leben zurückfindet.²

Die Schriftstellerin Esther Dischereit schreibt über Martha, die Witwe, die ihr Kind in einer sogenannten Mischehe³ zur Welt gebracht hat und die immer wieder antisemitischen Anfeindungen in Berlin ausgesetzt ist: „Eine Frau geht da umher, der die Feindseligkeit gegen die Juden in die Haut schneidet. [...] Es ist der Körper der Frau, in den die Zeit eindringt. Eine, die sich nicht zu helfen weiss und der nichts geblieben ist als die eigene Zerstörung. [...] Sie ist zu klug und zu stolz, um sich in einem zurückgewendeten Rassegedanken zu trösten, auch wenn sie ihm selbst das ein und andere Mal anhängt. Auch Gläubigkeit kann ihr nicht helfen. Sie ist es einfach nicht. Natürlich ist sie Jüdin, sie weiss es, sie ist es immer gewesen. [...] Aber diese Frau, die hier durch die dunklen Räume geht, ist doch eine, die keine Brücke mehr hat zu irgendwem oder zu irgendetwas. Nicht zu ihrem Mann oder eine Ehe, nicht zu ihrem Judentum, nicht zu einer anderen Religion, nicht zu

¹ Gertrud Kolmar: Die jüdische Mutter. Mit einem Nachwort von Esther Dischereit. Frankfurt am Main 2003. Hilde Wenzel, ihre Schwester, gab das Manuskript 1965 zur Veröffentlichung frei, allerdings nur unter der Bedingung, den Titel in „Eine Mutter“ zu ändern. Erst 1978 erschien der Text unter dem von der Dichterin gewählten Titel. Johanna Woltmann: Gertrud Kolmar. Leben und Werk. Göttingen 1995, S. 155. Und noch im Jahre 2012 schreibt Thomas Sparr in seinem Lexikonartikel über Gertrud Kolmar, in der Erzählung werde nicht ersichtlich, warum es „eine jüdische Mutter“ sei. Thomas Sparr: Gertrud Kolmar, in: Andreas B. Kilcher (Hg.): Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autorinnen deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar 2012, S. 290-292, hier S. 292.

² Gertrud Kolmar schrieb den Roman in grossen Teilen nach dem 14. September 1930, dem Tag, an dem die Nationalsozialisten 107 Reichstagsmandate gewannen und der einen Wendepunkt in der deutsch-jüdischen Geschichte der Weimarer Republik kennzeichnete. Silke Nowak hat herausgefunden, dass Kolmar das Geschehen des Romans einige Jahre später ansiedelte als 1930, nämlich etwa 1933. „Rückblickend ergibt sich dadurch der so treffend erscheinende Zufall, dass Kolmar die Vergewaltigung des romantischen Kindes Urssa mit den Ereignissen der Machtergreifung und Diktaturerrichtung parallel führte.“ Silke Nowak: Sprechende Bilder. Zur Lyrik und Poetik Gertrud Kolmars. Göttingen 2007, S. 205, Anm. 21.

³ Ludwig Marcuse weist zu Recht darauf hin: „Das Wort ‚Mischehe‘ ist eins der hässlichsten der deutschen Sprache. Es klingt, als sei dies Gemisch eine Ware, die in einer Gemischtwarenhandlung zu haben ist. Doch bei dem Versuch, diese Hässlichkeit sprachlich zu ersetzen, kommt man nicht weit. Wiederholte Umschreibungen wären zu umständlich.“ Siehe: Ludwig Marcuse: Ratgeber für heilbare Mischehen, in: Die ZEIT vom 1. April 1966, <http://www.zeit.de/1966/14/ratgeber-fuer-heilbare-mischehen> (22.02.2016).

Verwandten – und doch hat ihr Judentum auch mit ihrem Alleinsein und Alleingelassensein zu tun; [...].“¹

Martha erträgt keine konservativen Bindungen mehr und ist doch auch eine konventionelle, bürgerliche Frau. Der Roman ist nicht die Geschichte einer gescheiterten Assimilation. Martha lebt zwischen den Welten. Sie will es so oder kann nicht anders. Als Martha ihrem Mann gegenüber durchsetzt, dass die Tochter nicht getauft wird, schreibt die Erzählerin: „Dies vielleicht, dass sie aus anderem Blut, dass sie Jüdin war. Sie hatte aber die Sitten und Bräuche ihrer Ahnen nicht mitgebracht, feierte keinen Freitagabend und dachte niemals daran, in den Tempel zu gehn. Sie liess ihren Glauben doch nicht. Denn er war ihr nicht angezogen so wie ein Kleid, das man auswachsen oder verschleissen und leichthin abwerfen kann, sondern war mit ihr geworden wie eine Haut, verwundbar, doch unverlierbar, unlöslich.“²

Die Zerrissenheit zwischen deutscher und jüdischer Identität ist für viele deutsch-jüdische Autorinnen und Autoren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert symptomatisch.³ „Differenz also statt Einheit“, schreibt die Kolmar-Interpretin Friederike Heimann⁴ und benennt damit eine bewusst erlebte Grenzerfahrung.⁵ Vivian Liska kommt in ihrer Studie „Fremde Gemeinschaft“ zu dem Schluss, dass die meisten deutsch-jüdischen Schriftsteller „komplexe, widersprüchliche und polyvalente Beziehungen zu Gemeinschaften im Allgemeinen und zur Gemeinschaft der Juden im Besonderen erkennen“ liessen.⁶ Franz Kafka zum Beispiel gehe es „weder um die Konfrontation zwischen Individualismus und den Erwartungen der Gemeinschaft – ein prominenter Habitus des neunzehnten Jahrhunderts. Noch gerät er in Versuchung, die entgegengesetzte Position einzunehmen, also zu fordern, dass das von sich selbst entfremdete Individuum in einer Gemeinschaft Zuflucht sucht – ein Impuls, der gemeinhin mit anti-individualistischen, konservativen und nationalistischen Reaktionen auf die Moderne assoziiert wird.“⁷ Vielmehr sah er gerade im fehlenden Aufgehobensein in einer Gemeinschaft eine Quelle der Inspiration.⁸ Und Hannah Arendt antwortete auf Gershom Scholems Vorwurf, sie würde ihr jüdisches Volk nicht lieben: „Sie haben vollkommen recht, dass ich eine solche ‚Liebe‘ nicht habe, und dies aus zwei Gründen: Erstens habe ich nie in meinem Le-

¹ Esther Dischereit: Nachwort, in: Gertrud Kolmar 2003, S. 198-199.

² Gertrud Kolmar 2003, S. 19.

³ Friederike Heimann: Beziehung und Bruch in der Poetik Gertrud Kolmars. Verborgene deutsch-jüdische Diskurse im Gedicht. Berlin/Boston 2012, S. 32. Dieter Lamping konstatiert, dass jüdische Literatur im 20. Jahrhundert von jüdischer Geschichte nicht zu trennen sei. Kennzeichnend für jüdische Autoren sei „die Ausbildung einer komplexen kulturellen Identität“. Dadurch sei ihre Literatur zu einem „Modellfall von Interkulturalität“ geworden. Dieter Lamping: Jüdische Literatur, in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft von Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 198-206, hier S. 203.

⁴ Friederike Heimann 2012, S. 43.

⁵ Birgit R. Erdle: Antlitz, Mord, Gesetz. Figuren des Anderen bei Gertrud Kolmar und Emmanuel Lévinas. Wien 1994, S. 18-19.

⁶ Vivian Liska: Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne. Göttingen 2011, S. 11.

⁷ Vivian Liska 2011, S. 7.

⁸ Vivian Liska 2011, S. 9. In einem Brief an Max Brod beschreibt er das Zwischenreich, in dem er sich mit vielen anderen Schriftstellern befindet: „Mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.“

ben irgendein Volk oder Kollektiv ‚geliebt‘. [...] Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. [...] Also, in diesem Sinne ‚liebe‘ ich die Juden nicht und ‚glaube‘ nicht an sie, sondern gehöre natürlicher- und faktischerweise zu diesem Volk.“¹

Wie aber empfanden und lebten andere jüdische Frauen zwischen der Jahrhundertwende 1900 und dem Novemberpogrom 1938, das den Wendepunkt von der Diskriminierung und Entrechtung zur systematischen Verfolgung und Vernichtung der deutschen Juden markierte und damit auch das (vorläufige) Ende deutsch-jüdischen kulturellen Lebens in Deutschland?

Ein grosser Teil hat den Akkulturationsprozess soweit vollzogen, dass ihr Jüdischsein für sie keine oder kaum eine Bedeutung mehr hatte. Nicht wenige haben sich taufen lassen. Andere lebten in Mischehen und legten keinen Wert auf die Tradierung religiöser und kultureller Werte des Judentums an ihre Kinder. In die Synagoge gingen sie nicht oder nur aus Sentimentalität zu den hohen Feiertagen Rosch Haschana und Jom Kippur, sie hielten den Schabbat nicht ein, feierten keine jüdischen Feste, und Ende Dezember stand ein Weihnachtsbaum in ihrem Wohnzimmer statt des Chanukka-Leuchters.² Nur eine Minderheit schickte ihre Kinder zum jüdischen Religionsunterricht in der Schule. Die meisten der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts geborenen Frauen des jüdischen Bürgertums waren Hausfrauen und Mütter; unter den Jüngeren gab es aber immer mehr, die studierten oder eine Ausbildung machten und als Ärztinnen, Rechtsanwältinnen, Lehrerinnen, Sozialbeamtinnen oder kaufmännische Angestellte arbeiteten. Sie organisierten sich in den allgemeinen Berufsverbänden oder gar nicht. Mehr als zwei Kinder wünschten sie sich nicht, wenn überhaupt, und die Rituale jüdischer Häuslichkeit kannten sie nicht. Die meisten haben sie schon in ihren Elternhäusern nicht mehr erlebt. Mit ihrem Jüdischsein wurden sie vor allem durch den stetig wachsenden Antisemitismus konfrontiert, also von aussen. Innerhalb des deutschen Judentums lebten nur noch ca. 15 Prozent orthodox, das heisst, sie hielten die Speisegesetze und den Schabbat sowie alle jüdischen Feste ein und erzogen ihre Kinder religiös. Osteuropäische Jüdinnen, geflohen vor Pogromen in Russland und Polen, besaßen meist keine deutsche Staatsangehörigkeit, bildeten eine eigene sozio-kulturelle Gruppe und lebten oftmals in anderen Stadtvierteln als die Frauen des deutsch-jüdischen Bürgertums, sammelten sich in anderen Vereinen, besuchten eigene Synagogen und lebten zum Teil noch in der Tradition osteuropäischer Shtetl-Kultur. Sie gehörten eher der Unterschicht oder unteren Mittelschicht an. Die Frauen des deutsch-jüdischen Bürgertums beobachteten sie teils mit Argwohn, fürchteten sie doch eine Zunahme des Antisemi-

¹ Gershom Scholem: Briefe II. 1948-1970. München 1995, S. 101. Zitiert nach Liska 2011, S. 19.

² In dem Text „Ein Weihnachtsengel“ beschreibt Walter Benjamin, der Cousin von Gertrud Kolmar, die Vorweihnachtszeit und dass auch seine Eltern einen Weihnachtsbaum aufstellten und eine Bescherung für die Kinder vorbereiteten. Walter Benjamin: Berliner Kindheit um 1900. Frankfurt am Main 2010 (nach der 1938 entstandenen letzten Fassung), S. 64-65.

tismus durch die auch äusserlich auffallenden Glaubensgenossinnen, teils wurden diese Objekte ihrer bürgerlichen Wohltätigkeit.¹

Diejenigen jüdischen Frauen, die sich 1904 im Jüdischen Frauenbund zusammenfanden, gehörten dem (oftmals gehobenen) Bürgertum an. Die meisten waren Mütter und Hausfrauen und engagierten sich ehrenamtlich in jüdischen und nichtjüdischen Vereinen. Ein zentrales Anliegen war ihnen das Finden oder Wiederfinden einer jüdischen Identität und die kulturelle Renaissance des Judentums in Deutschland. Dabei kämpften sie als Frauen darum, gleichberechtigte Mitglieder ihrer Synagogen-Gemeinden zu werden und verstanden dieses Anliegen als ihren weiblichen Anteil an der Lösung wichtiger Probleme des deutschen Judentums, vor allem in den Bereichen: Bevölkerungspolitik, Hygiene und Sittlichkeit. Unter massgeblicher Beteiligung der jüdischen Frau und Mutter sollte die jüdische Gemeinschaft gesunden, um ihren physischen und ethnischen Fortbestand zu sichern. Der Jüdische Frauenbund bewegte sich dabei in verschiedenen, sich teilweise überschneidenden oder kreuzenden, aber auch nebeneinander existierenden Diskursräumen.² Das waren vor allem der allgemeine innerjüdische und der der bürgerlichen Frauenbewegung. Das war aber auch der einer deutsch-bürgerlichen konservativen und neoromantischen Bewegung, die zum Teil in den Nationalsozialismus mündete. Auf jüdischer Seite war es der des kulturellen Zionismus. Das waren ferner Spezialistendiskurse von Eugenikern, Hygieniker, Ärzten und Sexualwissenschaftlern, die populär wurden. Das war der einer sich immer weiter professionalisierenden Sozialarbeit mit all seinen sozialdisziplinierenden und restriktiven Praktiken. Das war nicht zuletzt ein klassenbewusster Diskurs in Abgrenzung zu den ostjüdischen Einwanderern, der sich vor allem in dem omnipräsenten Thema „Hauswirtschaft“ und der Dienstbotenfrage manifestierte. Und es war ab 1933 ein Diskurs der Selbstbehauptung und des Überlebenskampfes gegen den Ausgrenzungs- und Vernichtungswillen der Nationalsozialisten.

Es stellt sich mir also die Frage, wann, in welcher Weise und mit welchen Schwerpunktsetzungen der Jüdische Frauenbund diese verschiedenen Diskurse in sein zentrales Anliegen einer jüdischen Renaissance in Deutschland integrierte bzw. wo Brüche entstanden. Oder anders gefragt: Wie lösten die dem Bund angehörenden Frauen ihre kulturellen Differenzenerfahrungen in dem Phantasma kohärenter jüdischer Weiblichkeit auf?

¹ Ich verzichte hier auf Quellenangaben, weil in den einzelnen Kapiteln noch ausführlich auf alles Gesagte eingegangen wird.

² Michel Foucault, auf den ich im Kapitel über Methoden noch genauer zu sprechen komme, spricht in diesem Zusammenhang von dem Prinzip der Diskontinuität. Diskurse sind für ihn diskontinuierliche Praktiken, „die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschliessen“. Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 2012 (französische Originalausgabe 1972), S. 34.

Dabei gehe ich von einem Kulturbegriff aus, wie ihn Gadi Algazi in seinem Aufsatz „Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires“ formuliert hat.¹ In Abgrenzung zu Clifford Geertz plädiert Gadi Algazi dafür, Kultur „als heterogenes und offenes System von Handlungsoptionen“ zu verstehen.² Ein solcher Kulturbegriff könne nicht so leicht „durch Identitätsdiskurse instrumentalisiert werden“, weil Kultur als offenes und dynamisches System begriffen werde.³ „Beobachtbare Differenzen werden somit nicht auf homogene Kulturen zurückgeführt, sondern als praxisbezogene Spielarten, als situationsbezogene Gebrauchsweisen heterogener, unterschiedlich zugänglicher Repertoires verstanden.“⁴

Ebenso orientiere ich mich an der von Homi K. Bhabha im Rahmen postkolonialer Studien geäußerten Kritik an einem essentialistischen Kulturverständnis, da dieses von „einer inhärenten Authentizität oder Reinheit der Kulturen“ ausgehe. Jede Kultur sei aber ambivalent und hybrid.⁵ Dieser Gedanke liegt auch einem Sammelband mit dem Titel „Judentümer. Fragen für Jacques Derrida“ zugrunde. Die Herausgeber Joseph Cohen und Raphael Zagury-Orly betonen, dass ihnen daran gelegen sei, die Pluralität des Wortes „Judentum“ zu bewahren.⁶ Auch wenn ich den Begriff „Judentümer“ nicht weiter verwenden werde, so wird in den nächsten Kapiteln deutlich werden, dass es weder **ein** Judentum noch **eine** jüdische Kultur gab und gibt.

Ich beginne mit der Skizzierung der zentralen Diskursräume: Bürgertum und Vereinskultur, Frauenbewegung und Geschlechterdifferenz sowie Judentum und jüdische Identität. Es folgt ein Kapitel über die Organisationsgeschichte des Jüdischen Frauenbundes von der Gründung im Juni 1904 bis zur Zwangsauflösung nach dem Novemberpogrom 1938. Ich gehe der Frage nach, welche jüdischen Frauen dem Bund angehörten, das heisst, wie sie sozial, politisch und religiös innerhalb des Spektrums der Möglichkeiten jüdischen Lebens in Deutschland zu verorten waren. Ich betrachte die Organisationsstruktur des JFB auf den Ebenen Reich, Region und Stadt. Dabei werden auch Probleme im Spannungsfeld zwischen Zentralisierung und Dezentralität aufgezeigt. Zuletzt beleuchte ich die verschiedenen Phasen der Entwicklung vom Kaiserreich über den Ersten Weltkrieg und die Weimarer Republik bis zum Nationalsozialismus. Ein viertes Kapitel widmet sich den thematischen Schwerpunkten in Selbstverständnis und Praxis des Jüdischen Frauenbundes, die um

¹ Gadi Algazi: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires, in: *L'Homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 11:1 (2000), S. 105-119.

² Gadi Algazi 2000, S. 113.

³ Gadi Algazi 2000, S. 118.

⁴ Gadi Algazi 2000, S. 119.

⁵ Homi K. Bhabha: Die Frage der Identität, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen 1997, S. 97-122, hier S. 116 und S. 121.

⁶ Joseph Cohen/Raphael Zagury-Orly (Hg.): *Judentümer. Fragen für Jacques Derrida*. Hamburg 2006, S. 7 (Titel der Originalausgabe: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* 2003). Auch Marlen Oehler Brunnschweiler benutzt in ihrer 2013 erschienenen Untersuchung über die jüdische Presse in der Schweiz den Begriff „Judentümer“: Marlen Oehler Brunnschweiler: *Schweizer Judentümer. Identitätsbilder und Geschichten des Selbst in der schweizerisch-jüdischen Presse der 1930er Jahre*. Köln/Weimar/Wien 2013.

die beiden Komplexe jüdischer und weiblicher Identität kreisen. Grundsätzlich wird der gesamte Zeitraum zwischen 1904 und 1939 berücksichtigt. Die besonderen Bedingungen in der NS-Zeit sind dann Thema des folgenden fünften und letzten Kapitels. Hier geht es um Selbstbehauptung und Überlebenskampf, wie die Sozialarbeit gegen die zunehmende Not, Berufsumschichtung und Auswanderung. In den Abschnitten über die Einbeziehung der berufstätigen Jüdinnen, die Erziehung der jüdischen Kinder und Jugendlichen und den Bereich der Erwachsenenbildung werden thematische Felder aus dem dritten Kapitel zum Teil nochmals aufgegriffen. Diese Anstrengungen unternahm der JFB nämlich nicht erst seit 1933, aber es ist mir wichtig, trotz der offensichtlichen Kontinuitäten die Zäsur des Beginns der NS-Herrschaft nicht zu übergehen, sondern darzulegen, was sich ab 1933 änderte. Dabei werden auch die sich wandelnde Haltung des Jüdischen Frauenbundes zum politischen Zionismus und sein Engagement für den Aufbau eines jüdischen Palästina thematisiert.

Die Beschäftigung mit dem Jüdischen Frauenbund ist hochaktuell, denn wir erleben heute - nicht nur in Europa – eine Renaissance von Ethnisierungsprozessen. Heinrich Simon spricht davon, dass Identität, verstanden als Zugehörigkeit zu einem Wir-Kollektiv, geradezu ein Modewort geworden sei.¹ Michael Meyer betont, dass es in den letzten Jahrzehnten nicht nur Juden gewesen seien, „die sich mit der quälenden Frage nach ihrer Identität“ in Verbindung mit der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft beschäftigt hätten.² Lutz Niethammer stellt fest, dass die Suche nach einer kollektiven Identität momentan eine „unheimliche Konjunktur“ habe.³ Identität habe sich „zum Schlüsselwort der politischen und kulturellen Semantik entwickelt, dem man überall begegnet, wo Ungeklärtes mit besonderer Emphase vereinnahmt werden soll“.⁴ Der „Griff nach dem Identitätsbegriff im Sozialen und Politischen“ sei „im Kontext postreligiöser Religiosität“ entstanden.⁵ Diese Suche „magische Formeln [...], mit denen sehr unterschiedliche und wissenschaftlich, politisch und religiös problematische Inhalte zugleich verdeckt und diskursfähig gemacht werden sollen“.⁶ Kollektive Identität werde erst im Empfinden ihres Fehlens programmatisch.⁷

Dabei wird über den Begriff der Ethnie der Volksbegriff reaktiviert. Gesellschaftliche Brüche verlaufen heute, so Magdalena Marsovszky, vielerorts nicht mehr „zwischen links und rechts, sondern

¹ Heinrich Simon: Zum Problem jüdischer Identität, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 15-26, hier S. 15.

² Michael A. Meyer: Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt am Main 1992, S. 11.

³ Lutz Niethammer: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg 2000.

⁴ Lutz Niethammer 2000, S. 12.

⁵ Lutz Niethammer 2000, S. 446.

⁶ Lutz Niethammer 2000, S. 457.

⁷ Lutz Niethammer 2000, S. 458.

zwischen den völkischen und nicht-völkischen Kräften“.¹ Wir kennen sowohl ethnische Zuschreibungen gegenüber Minderheiten und Migrantengruppen, wie z. B. den Roma in den meisten europäischen Ländern, als auch die damit einhergehenden Stigmatisierungen und Ausgrenzungen. Selbst ein Begriff wie Multikulturalismus deutet kulturelle Vielfalt zwar positiv, hält aber an ethnischen Kategorien fest.

Auf der Website des Goethe-Instituts „Migration und Integration“ heisst es im Glossar: „Selbstethnisierungen sind meist mit dem Anspruch auf eine eigene Geschichte, Werte und Traditionen verbunden; Kultur wird dabei als Erbe von Generation zu Generation gedacht, so dass Ethnizität wie eine natürlich gegebene Tatsache erscheint und heterogene, hybride Wirklichkeitsbezüge ausgeblendet werden. Ethnisierungsprozesse sind aber nie abgeschlossen, klar oder eindeutig, sondern in dynamische Prozesse eingebunden und beeinflusst von lokalen und globalen Einflüssen. Die Aufrechterhaltung ethnischer Identifikation trotz räumlicher Entfernung und veränderter Lebensbezüge steht häufig in Zusammenhang mit transnationalen Netzwerkpraktiken, [...]“.² Für diese hat der Ethnologe Arjun Appadurai den Begriff „Ethnoscape“ geprägt.³

Das Judentum heute bildet einen solchen Ethnoscape, der durch die Existenz und die Auseinandersetzungen um Israel eine besondere Note bekommt. Die Diskussion, die die umstrittenen postzionistischen Neuen Historiker⁴ in Israel initiiert haben, zeigt, wie schwierig auch heute noch oder heute wieder der Begriff „jüdisches Volk“ ist und wie kontrovers er diskutiert wird, nicht nur in Israel. Georg G. Iggers spricht in seinem Text „Ohne jüdische Identität keine jüdische Geschichte“ davon, dass es heute in einer pluralistischen Welt auf der Hand liege, dass es viele jüdische Identitäten gebe. Es sei auch schwierig, von einer israelischen Identität zu sprechen, „geschweige denn von einer jüdischen Identität in einem Land, in dem der ehemalige Premierminister Ehud Barak kaum je eine Synagoge betreten hat, aber Hunderttausende den sephardischen Oberrabbiner Ovadya Yossef als Heiligen verehren“.⁵

Der renommierte Kunsthistoriker Ernst H. Gombrich, 1909 als Sohn einer jüdischen Familie in Wien geboren, 1936 nach England emigriert und 2001 in London gestorben, wehrte sich vehement gegen die Annahme einer jüdischen kulturell oder ethnisch bestimmten Identität, als er 1996 um

¹ So formuliert es Magdalena Marsovszky in ihrem Artikel: Ungarn auf dem rechten Weg. Viktor Orbáns völkische Mission, in: *Jungle World* 40, 2.10.2013, S. 3.

² <https://www.goethe.de/lhr/prj/daz/glo/gle/de8496321.htm> (22.02.2016).

³ Arjun Appadurai prägte diesen Ausdruck in seinem Aufsatz: *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, in: *Public Culture* Volume 2 Nr. 2, 1990, S. 1-24.

⁴ Historiker wie Shlomo Sand, Gershon Shafir, Ilan Pappé und Ronen Shamir werden als Neue Historiker bezeichnet, da sie eine postkoloniale und postzionistische Forschung betreiben. Sie setzen sich mit der Geschichte Israels und der zionistischen Vorgeschichte des Landes kritisch auseinander. Der Begriff „Postzionismus“ etablierte sich in den 1990er Jahren für die Beschreibung jeder wissenschaftlichen Kritik am Zionismus. Siehe: Ilan Pappé: *Die Idee Israel. Mythen des Zionismus*. Hamburg 2015, S. 144.

⁵ Georg G. Iggers: *Ohne jüdische Identität keine jüdische Geschichte*, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*. München 2002, S. 44-53, hier S. 49.

einen Beitrag zum Thema „Jüdische Identität und jüdisches Schicksal“ gebeten wurde. Emil Brix schreibt in der Einleitung der 2011 in deutscher Sprache publizierten Beiträge von Gombrich: "Die Aufsätze sind Teil einer Kontroverse. Als ich im Sommer 1996 bei der Vorbereitung eines Londoner Festivals österreichisch-jüdischer Kultur für das Österreichische Kulturinstitut London Sir Ernst Gombrich um seine Teilnahme an einem Seminar zum Thema 'Fin-de-siècle Vienna and its Jewish Cultural Influences' bat, ahnte ich noch nichts von seinen Bedenken gegen dieses Thema. Ich wusste um die zahlreichen literarischen Bekenntnisse europäischer Intellektueller, die in den letzten Jahren ihre jüdischen Wurzeln zu entdecken begonnen hatten, und um die vollen Konzertsäle, wenn Klezmermusik gespielt wurde. Das Time Magazine hatte das Thema vor einigen Jahren für wichtig genug befunden, eine Titelgeschichte zur Renaissance des Judentums in Europa abzudrucken. Gombrich lehnte rasch und unmissverständlich seine Seminarteilnahme ab und begründete dies mit seiner Überzeugung, dass es nicht sinnvoll sei, von einer jüdischen Kultur in Europa zu sprechen."¹

Auf Drängen von Emil Brix erklärte er sich dann aber doch bereit, einen Vortrag zu halten. Provokativ sagte er: "Ich bin der glückliche Besitzer eines dicken Bandes aus dem Jahre 1909 (dem Jahr meiner Geburt) mit dem Titel Altkunst-Neukunst. [...]; aber ich muss aufrichtig sagen, dass es mir gegen den Strich geht, danach zu fragen, wer von ihnen ein Jude war oder von einer jüdischen Familie abstammte. Das überlasse ich gerne der Gestapo."² „Kollektivistische Mythen“ seien ihm zuwider und er schloss seine Ausführungen mit den Worten Karl Poppers: „Ich halte jede Form des Nationalismus für einen verbrecherischen Dünkel oder für eine Mischung von Feigheit und Dummheit. Feigheit, weil der Nationalist die Unterstützung der Menge braucht: er traut sich nicht allein zu stehen. Dummheit, weil er sich und seinesgleichen für besser hält als andere."³ Gombrich glaubt, dass es ein zum Scheitern verurteiltes Projekt sei, nach dem Wesen des Judentums zu fragen, „denn die Suche nach einem Wesen, was Wittgenstein und Popper ‚Essentialismus‘ nannten, führt stets in eine Sackgasse“.⁴

Für andere in der Diaspora lebende Juden und Jüdinnen ist aber die Suche nach einer jüdischen Identität in der heutigen Zeit, in der fast alle nach ihrer Identität suchen⁵, sehr wichtig. So heisst es auf der Homepage des 1953 von Jeannette Wolff und Ruth Galinski neu gegründeten Jüdischen

¹ Ernst H. Gombrich: Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker. Wien 2011, S. 12-13.

² Ernst Gombrich 2011, S. 38.

³ Ernst Gombrich 2011, S. 54.

⁴ Ernst Gombrich 2011, S. 71.

⁵ Claudia Breger: Identität, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 47-65. „In Reaktion auf die umfassenden Verunsicherungen von Identität durch Postmoderne, Feminismus, Migration und Globalisierung sind individuelle wie kollektive Identitäten augenscheinlich wieder dringlich gefragt, [...]“ (S 47).

Frauenbundes in Deutschland: „Der Jüdische Frauenbund in Deutschland ist der Tradition von Bertha Pappenheim verpflichtet und sieht seine Aufgabe darin, die Belange von jüdischen Frauen in allen Lebensbereichen - in Familie, Beruf und Gesellschaft – zu unterstützen und fördern, sich für die Verbesserung der Lebensrealität von jüdischen Frauen auf allen gesellschaftlichen Ebenen und die selbstbestimmte Ausübung ihrer religiösen Tradition einzusetzen.“¹

Eine besondere Relevanz hat dieses Anliegen dadurch, dass die meisten jüdischen Gemeinden in Deutschland heute eine grosse Zahl von Migranten und Migrantinnen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken integrieren müssen und wollen. Knapp eine Viertelmillion jüdischer Einwanderer kam seit 1990 als Kontingentflüchtlinge nach Deutschland. Der Zentralrat der Juden in Deutschland bemerkt zur Integration der Einwanderer auf seiner Internetseite:

„Eine der Hauptaufgaben des Zentralrats der Juden in Deutschland ist die Integration von jüdischen Zuwanderern aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion in die jüdischen Gemeinden. Zum einen schafft der Zentralrat die Grundvoraussetzungen für die Integration, indem er den Zuwanderern in den jüdischen Gemeinden zahlreiche Sprachkurse anbietet. Zum anderen sorgt der Zentralrat dafür, dass die Menschen an ihre jüdischen Wurzeln und ihren jüdischen Glauben, den sie in ihren Heimatländern jahrzehntelang nicht ausüben konnten, herangeführt werden und vermittelt ihnen mit Hilfe von geschultem Personal oder Rabbinern jüdische Riten und Gebräuche sowie jüdisches Wissen.“²

Auch in den Ländern des ehemaligen Ostblocks blüht jüdisches Leben seit Anfang der neunziger Jahre wieder auf. Die ungarische Soziologin Eva Bognar, die aus einer jüdischen Familie stammt, erzählt über Juden und Jüdinnen in Budapest: „Nach dem Ende des Realsozialismus wollten sich viele wieder stärker mit ihrer jüdischen Identität auseinandersetzen. Die Grosselterngeneration habe nicht über den Horror der Shoah reden wollen und die Elterngeneration während der realsozialistischen Ära kaum etwas über jüdische Kultur erfahren, [...]. Viele junge Jüdinnen und Juden versuchen heute, ihr Jüdischsein neu zu definieren. Die negativ durch den Antisemitismus bestimmte Identität soll einer positiven weichen.“³

Es kam also in den letzten Jahren in vielen Ländern zur Neuformulierung einer Diaspora-Identität, die nach langen Jahren der Ablehnung wieder positiv eingeschätzt wird. Die Botschaft einer sol-

¹ <http://www.juedischerfrauenbund.org/?cat=28&PHPSESSID=gdk17qae5r2cbj4m2supjq2vb6> (22.02.2016).

² Zitiert nach: Magdalena Skowronsky: Die Konstruktion jüdischer Identität von russischsprachigen Migranten in Deutschland. Studienarbeit. Norderstedt 2010, S. 17. Schon 1932 hatte Dora Edinger, Mitglied im JFB, konstatiert, dass die russische Revolution die Juden Russlands zwar vor weiteren Pogromen geschützt habe, dass das russische Judentum aber „dem Untergang geweiht“ sei, da die Gleichberechtigung von den russischen Juden „nur durch völlige Entjudung erkaufte“ werden konnte. LBIJMB MF 743 (Dora Edinger Collection), Dora Edinger: Jüdisches Leben in Sowjetrussland, in: Israelitisches Gemeindeblatt der Gemeinden Mannheim und Ludwigshafen vom 14.12.1932, Blatt 53.

³ Nicole Tomasek: Jüdisch hip. Im Jüdischen Viertel in Budapest treffen jüdische Geschichte und Gegenwart, Subkultur und Kommerz aufeinander, in: Jungle World Nr. 40, 2.10.2013, S. 10-13, hier S. 11.

chen neuen Einschätzung laute, so der Historiker Todd Endelman, „dass jüdische Existenz auch ausserhalb des Staates Israel gedeihen kann, dass ein schöpferisches und gesundes jüdischen Leben in der Diaspora möglich ist“. Die Verteidigung des Diasporajudentums gegen eine zionistisch ausgerichtete Geschichtsschreibung habe dazu geführt, dass Vorwürfe gegen das europäische Judentum der Vorkriegszeit zurückgewiesen werden.¹ Diese Zurückweisung gestattet auch einen neuen Blick auf die lange Zeit so negativ betrachtete Assimilation der deutschen Juden und ihre Suche nach einer jüdischen **und** deutschen Identität.²

Wenn aus der Diaspora aber der Staat Israel kritisiert wird, ist dies immer noch eine heikle Angelegenheit. Das musste die seit 1941 in den USA lebende Philosophin Hannah Arendt schon Ende der 40er Jahre erfahren, denn ihre kritische Haltung gegenüber Israel ging, so Moshe Zimmermann, weit über das hinaus, was von Israelis toleriert wurde, „eine Haltung, die sich heute im Nachhinein als ‚postzionistisch‘ bezeichnen lässt“.³ Und das musste zuletzt die amerikanisch-jüdische Philosophin Judith Butler erfahren, als sie im September 2012 den Theodor-Adorno-Preis der Stadt Frankfurt erhielt. Der Preisverleihung voraus gingen heftige Angriffe von dem Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland, Stephan Kramer, und der Jüdischen Gemeinde Frankfurt. Stein des Anstosses war und ist Butlers wiederholte Kritik an der israelischen Politik vor allem gegenüber den Palästinensern, die ihr den Vorwurf einbrachte, Israel zu hassen und Antisemitin zu sein.⁴ In ihrem 2013 erschienenen Werk „Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus“ verteidigt Butler ihr Recht auf Kritik und weist den Vorwurf zurück, sie sei antisemitisch oder antijüdisch.⁵ Sie macht aber auch klar, dass manche Kritik an Israel tatsächlich antisemitisch motiviert sei und dass diese unbedingt und unmissverständlich zurückgewiesen werden müsse.⁶ Es gebe natür-

¹ Michael Brenner: Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002, S. 17-35, hier S. 22-23. Brenner bezieht sich auf: Todd M. Endelman: The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography, in: Modern Judaism 11 (1991), S. 197.

² Der Begriff „Assimilation“ wird in den neueren Forschungen eher durch „Akkulturation“ ersetzt. Beide Begriffe sind aber problematisch, denn ihnen liegt, so merken Petra Ernst und Gerald Lamprecht an, „die Vorstellung essenzieller Eigenheiten von Gruppen sowie voneinander deutlich abgegrenzter kultureller Räume und Gesellschaften zugrunde“. Und sie warnen: „Wie sehr solche Vorstellungen auch in gesellschaftspolitische Diskussionen hineinwirken, wird an Ausführungen wie etwa jenen zu einer ominösen und nicht klar definierten *Leitkultur* in Deutschland deutlich.“ Petra Ernst/Gerald Lamprecht (Hg.): Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel. Innsbruck 2009, Einleitende Anmerkungen der Herausgeber, S. 9-16, hier S. 9.

³ Moshe Zimmermann: Deutsch-jüdische Vergangenheit: Der Juden Hass als Herausforderung. Paderborn 2005, S. 273.

⁴ Helmut Mayer: Adorno-Preis für Judith Butler. An den Körpern hängt zuletzt doch alles, in: FAZ, 12.9.2012, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/adorno-preis-fuer-judith-butler-an-den-koerpern-haengt-zuletzt-doch-alles-11887759.html> (22.02.2016).

⁵ Judith Butler: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt/New York 2013. Amerikanische Originalausgabe: Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism. New York 2012. Ich werde der besseren Lesbarkeit halber aus der deutschen Ausgabe zitieren.

⁶ Judith Butler 2013, S. 139. Peter Ullrich hat sich jüngst mit solchen antisemitischen Tendenzen, auch in der deutschen Linken, auseinandergesetzt. Peter Ullrich: Drache bleibt Drache? Über Antisemitismus und Antizionismus in der deutschen Linken, in: Jungle World, Nr. 43, 24.10.2013, S. 19-23. Dies ist die gekürzte Fassung aus seinem gerade erschienenen Buch: Deutsche, Linke und der Nahostkonflikt. Politik im Antisemitismus- und Erinnerungsdiskurs. Göttingen 2013. Monika Schwarz-Friesel, Sprachforscherin an der TU Berlin, hat festgestellt, dass der auf Israel bezogene Antisemitismus „seit Jahren die vorherrschende und bedeutendste Form- und Manifestationsvariante der aktuellen Judenfeindschaft“ sei. Sie hat „Tausende antisemitischer Schreiben an den Zentral-

lich die Angst, dass die Kritik an der israelischen staatlichen Gewalt als Kritik am jüdischen Staat begriffen werde, wenn nämlich „der jüdische Charakter dieses Staates betont wird“.¹ Aber diese Angst lenke auch ab von legitimen Gründen, die Ungerechtigkeit zu kritisieren, die zum Beispiel darin liege, dass Israel unterschiedliche Ebenen der Staatsbürgerschaft geschaffen habe.² Das Anliegen ihres Textes beschreibt sie wie folgt: „Sollte es mir gelungen sein zu zeigen, dass man zur Kritik der staatlichen Gewalt, der kolonialen Unterdrückung von Bevölkerungsgruppen, der Vertreibung und Enteignung auf jüdische Quellen zurückgreifen kann, dann habe ich damit zugleich zeigen können, dass eine jüdische Kritik der von Israel ausgeübten staatlichen Gewalt zumindest möglich, wenn nicht sogar ethisch geboten ist. Wenn ich ferner zeigen kann, dass durchaus jüdische Werte der Kohabitation oder des Zusammenlebens mit Nicht-Juden zum ethischen Kernbestand des Diaspora-Judentums gehören, dann lässt sich daraus auch ableiten, dass die Verpflichtung auf soziale Gleichstellung und soziale Gerechtigkeit integraler Teil säkularer, sozialistischer und religiöser jüdischer Traditionen ist.“³ Der Zionismus dürfe nicht länger die Bedeutung von Jüdischsein bestimmen, denn sonst könne es keine jüdische Kritik an Israel geben, die auch das Recht des Staates Israel in Frage stelle, „im Namen jüdischer Werte oder auch des jüdischen Volkes zu sprechen“.⁴

Judith Butler gibt auch zu bedenken, dass eine Gefahr darin liege, den Einsatz für Gleichheit und Gerechtigkeit, der mit der Kritik an Israel verbunden sei, selbst zum jüdischen Wert zu machen „und damit indirekt ethische Ausnahmeressourcen des Judentums zu beteuern“. Vielmehr müsse jede Form von Sonderstellung „zugunsten fundamentaler demokratischer Werte zurückgewiesen werden“, denn die Opposition gegen den Zionismus verlange „den Bruch mit einem exklusiv jüdischen Denkraum der Ethik sowie der Politik.“⁵

Ich denke, es ist deutlich geworden, wie komplex die Frage nach einer jüdischen Identität und jüdischem Leben auch in der Gegenwart noch ist. Der historische Blick zurück ist daher immer beeinflusst von den Diskussionen, die heute geführt werden und in denen sich Historiker und Historikerinnen auch über ihre Forschung positionieren.

Der Jüdische Frauenbund suchte in den Jahren 1904 bis 1939 in einem Selbst-Ethnisierungsprozess nach einer weiblichen jüdischen Kollektiv-Identität. Diese Suche wurde nicht nur durch den rassistischen Antisemitismus ausgelöst, sondern erwuchs auch dem Bedürfnis nach Ganzheit und Einheit

rat der Juden in Deutschland ausgewertet, von denen weit über 80 Prozent Bezug auf Israel nehmen und dabei klassische judeophobe Stereotype kodieren würden“. Jede moderne Definition von Antisemitismus müsse daher auch Stellungnahmen gegen Israel thematisieren und analysieren. Jonathan Weckerle: Definitiv umstritten, in: *Jungle World*, Nr. 51-52, 19. Dezember 2013, S. 17.

¹ Judith Butler 2013, S. 141.

² Judith Butler 2013, S. 142.

³ Judith Butler 2013, S. 9.

⁴ Judith Butler 2013, S. 11.

⁵ Judith Butler 2013, S. 10.

als konservative Reaktion auf die Moderne. Wie sich der Jüdische Frauenbund als Teil der Bewegung einer jüdischen Renaissance in Deutschland etablierte und dabei jüdische Weiblichkeit konstruierte, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

2. Forschungsstand: Der Jüdische Frauenbund – eine feministische Organisation?

1979 verfasste Marion Kaplan die erste und bislang immer noch einzige Monographie über den Jüdischen Frauenbund in Deutschland.¹ Es ist ihr Verdienst, die Öffentlichkeit mit dieser grossen deutsch-jüdischen Organisation bekannt gemacht zu haben. In quasi allen danach erschienenen Publikationen zur deutsch-jüdischen Geschichte, seien es solche zu allgemeiner Geschichte², Lexikonartikel³ oder zur Geschlechtergeschichte¹, wird, wenn der Jüdische Frauenbund erwähnt wird,

¹ Marion Kaplan: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904 – 1938. Hamburg 1981; amerikanische Originalfassung von 1979: *The Jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904–1938*. Ich werde der besseren Lesbarkeit halber aus der deutschen Ausgabe zitieren; Kaplan hat an der deutschen Übersetzung von Hainer Kober mitgewirkt. Diese folgt in Aufbau und Text nicht genau dem amerikanischen Original.

² Es können an dieser Stelle nur einige wenige genannt werden. Im vierten Band der von Michael A. Meyer im Auftrag des Leo Baeck Instituts herausgegebenen vierbändigen Publikation „Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit“, veröffentlicht 1996/1997, der den Titel „Aufbruch und Zerstörung 1918-1945“ trägt, wird er JFB an drei Stellen kurz erwähnt (S. 70f, 99, 240f). In Band 3 mit dem Titel „Umstrittene Integration 1871-1918“ findet sich ein Kapitel über „Frauen in Familie und Öffentlichkeit“ (S. 69-100), geschrieben von Monika Richarz, das auch den JFB thematisiert (S. 93-98). Richarz folgt im Grossen und Ganzen der Studie von Kaplan, z. B. wenn sie behauptet, dass die Ideen Bertha Pappenheims feministischer waren als die der anderen Mitglieder (S. 94), oder wenn sie die These Kaplans übernimmt, die Idealisierung der Mütterlichkeit sei eine Strategie gewesen, „um für Frauen mehr öffentlichen Einfluss zu fordern“ (S. 96). Auch Arno Herzog folgt in seinem Kapitel über „Die jüdische Frauenbewegung“ überwiegend Marion Kaplan. Arno Herzog: *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 2. durchgesehene und aktualisierte Ausgabe, München 2002, S. 205-208. Und Michael Brenner erwähnt den Jüdischen Frauenbund in seiner viel gelobten Studie „Jüdische Kultur in der Weimarer Republik“, München 2002, nur an einer Stelle, indem er ihn mit etlichen anderen zu den „Kulturvereinen“ rechnet (S. 30). Bei der kurzen Erwähnung zum Frauenstimmrecht in jüdischen Gemeinden beruft er sich auf Kaplan, die er auch noch falsch wiedergibt. So heisst es in Anm. 56 auf S. 247, dass Frauen in Köln nie das Stimmrecht erhielten. Bei Kaplan steht, dass das Frauenwahlrecht in Köln bis Ende der 20er Jahre nicht erteilt wurde (Kaplan 1981, S. 271). Tatsächlich erhielten die Kölner Jüdinnen 1930 das Stimmrecht in ihrer Gemeinde. Es mag ein wenig kleinlich wirken, diesen Fehler hier aufzuführen, aber ich denke, er ist symptomatisch dafür, wie wenig manche Autoren die Ergebnisse der Geschlechtergeschichte in ihren Publikationen berücksichtigen und mit wie wenig Sorgfalt sie dann die spärlichen Hinweise präsentieren. Michael Brenner kommt auch in seiner „Geschichte des Zionismus“, 3. durchgesehene und aktualisierte Auflage, München 2008, ohne einen einzigen Hinweis auf die 1920 in London gegründete Women’s International Zionist Organisation (WIZO) aus, mit deren deutschem Palästina-Verband der JFB in Deutschland zusammen arbeitete. In seinem Personenregister ist nicht ein einziger Frauenname zu finden. Shulamit Volkov erwähnt in ihrem Werk „Die Juden in Deutschland 1780-1918“, 2. verbesserte Auflage, München 2000, den JFB bzw. jüdische Frauengeschichte an zwei Stellen und verweist dabei jeweils auf Kaplan (S. 94 und S. 130).

³ Das „Neue Lexikon des Judentums“, hg. von Julius Schoeps, Gütersloh 2000, differenziert in einen Artikel zur deutsch-jüdischen Frauenbewegung und einen zum Jüdischen Frauenbund (S. 265-266, S. 270). In beiden wird das Werk von Kaplan als einzige Referenz angegeben. Die Aufteilung in zwei Artikel macht keinen Sinn, denn im ersten geht es zunächst um die Beteiligung von Jüdinnen in der allgemeinen deutschen Frauenbewegung und schliesslich ausführlich um den JFB. Im eigentlichen Artikel zum JFB steht dann viel weniger zum Frauenbund. Hinzu kommen noch etliche Fehler. Zum Beispiel wird das Publikationsorgan des JFB als „Monatsblätter der jüdischen Frau“ bezeichnet; es heisst aber „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“. Ausserdem wird behauptet, der JFB verfolge ähnliche Interessen wie der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, was so nicht stimmt. Die englischsprachige *Encyclopaedia Judaica*, 2007 in 2. bearbeiteter Auflage in 22 Bänden erschienen, verweist in ihrem Artikel über den Jüdischen Frauenbund (Vol. 11 Ja-Kas, S. 570) auf Kaplan, führt aber noch andere neuere Titel an. Und zuletzt sei noch auf die neue „Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK)“, hg. von Dan Diner, Stuttgart 2011-2013 (7 Bände) hingewiesen, in der wir einen längeren Artikel von Gudrun Maierhof finden (Bd. 3 He-Lue, 2012, S. 255-259). Maierhof führt eine Reihe von Publikationen an, folgt aber inhaltlich weitgehend Marion Kaplan, z. B. wenn sie schreibt: „Im Jahr 1907 eröffnete der Frauenbund ein Heim in Neu-Isenburg, in dem ledige, allein erziehende Mütter, die Opfer des Mädchenhandels geworden waren, mit ihren Kindern Aufnahme fanden.“ (S. 257) Wie wir später sehen werden, gibt es kein einziges Beispiel für eine tatsächlich von Mädchenhändlern verschleppte Frau als Zögling im Isenburger Heim.

und das ist nicht allzu häufig der Fall, auf das Werk von Kaplan verwiesen bzw. ihre Ergebnisse zusammengefasst. Interessanter- und erstaunlicherweise hat das Buch aber nicht den Anstoss zu einer vertiefenden Auseinandersetzung über den JFB gegeben. Das kann nicht nur daran liegen, dass Kaplan behauptet, „alle existierenden Informationen über den Jüdischen Frauenbund“ verarbeitet zu haben und so nahelegt, dass weitere Forschungen überflüssig seien,² denn die Mängel ihrer Monographie sind doch zu offensichtlich. Schon 1983 schrieb Felix Schlesinger in einer Rezension über das Buch: „Die Verfasserin, als überzeugte und kämpferische Frauenrechtlerin, unternimmt den Versuch, im ‚Jüdischen Frauenbund‘ (JFB) eine feministische Frauenbewegung in Deutschland zu entdecken. Dabei wiederholen sich feministische Parolen, die im historischen Ablauf der Ereignisse und in der Entwicklung des zu schildernden Frauenbundes leider nicht unter vollen Beweis gestellt werden können. Überdies fehlt es nicht nur an quantifizierbarem Material, sondern es bleibt dem Leser schließlich, trotz aller Beteuerungen, recht fraglich, ob denn der JFB nicht eine gute Wegstrecke ferner vom Feminismus angesiedelt war, als es die Verfasserin in ihrem Engagement wahrhaben möchte.“ Es gelinge der Verfasserin nicht, „irgendwo einen Ansatzpunkt für eine differenzierte Schilderung zu finden“.³

Diese Kritik ist nicht aufgegriffen worden, vielleicht weil man sie als (männlichen) Angriff auf die damals noch recht neue Frauengeschichtsschreibung verstanden hat. Zumindest haben die Autorinnen, die sich in der Folgezeit mit Teilgebieten der Geschichte des Jüdischen Frauenbundes beschäftigt haben, nicht versucht, Kaplans Werk einer insgesamt differenzierten kritischen Betrachtung zu unterziehen; allerdings haben sie einige Handlungsfelder des Jüdischen Frauenbundes näher beleuchtet.

In der 2004 zum 100-jährigen Jubiläum der Gründung des JFB herausgegebenen Doppelnummer der Zeitschrift „Ariadne“ finden sich zum Beispiel interessante Aufsätze zu Generationenkonflikten

¹ Gudrun Maierhof verweist für die Jahre 1904-1933 in ihrem Buch: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002, auf Marion Kaplan (S. 59). Tamara Or nennt in ihrer gründlichen Untersuchung der zionistischen Frauenorganisationen als grundlegende Studien zum JFB Kaplan 1981 sowie Marion Kaplan: Jüdisches Bürgertum, Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997. Tamara Or: Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897-1938). Frankfurt am Main 2009, S. 3. Und sie folgt Marion Kaplan und Monika Richarz (Anmerkung 64: Monika Richarz: Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871. Stuttgart 1976, S. 93), indem sie schreibt: „An der Verbürgerlichung der deutschen Juden waren Frauen entscheidend beteiligt. Ihnen kam die Rolle zu, sich um die Familie und das Haus zu kümmern, sowie jüdisches Leben in der Feier von Schabbat und Festtagen zu garantieren.“ (S. 35). Auf weitere Werke zur deutsch-jüdischen Geschlechtergeschichte komme ich später zu sprechen.

² Marion Kaplan 1981, S. 12. Diese Aussage relativierte sie in einem Interview mit der Zeitschrift *Ariadne* 2004, in dem sie klar macht, dass sie nur die Quellen benutzt habe, die im Leo Baeck Institut New York verfügbar waren: „There were materials in the archives of the Leo Baeck Institute, New York, in collections left by women. The Blätter des Jüdischen Frauenbundes was available but not in its entirety. I was able to piece together some more information from other German-Jewish newspapers as well as international reports and yearbooks. Some unpublished memoirs mentioned it as well as the published memoirs of Rahel Straus, a doctor from Munich, I also was able to interview a few veterans of the JFB.“ Interview mit Marion Kaplan im März 2004, in: *Ariadne*. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45/46, Juni 2014, S. 142.

³ Felix Schlesinger: Rezension über Marion Kaplan: Die jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, in: Walter Grab (Hg.): Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Band XII, 1983, Universität Tel-Aviv, S. 543-544. (Seit 1987 heisst das Periodikum: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte).

innerhalb des Bundes und zum JFB im Ersten Weltkrieg, Themen, die in Kaplans Darstellung nicht erwähnt oder nur gestreift werden.¹ Gudrun Maierhof thematisiert in ihrem Werk „Selbstbehauptung im Chaos“ auch die Selbsthilfe des Jüdischen Frauenbundes zwischen 1933 und Ende 1938, die sie systematisch untersucht.² Lokale Studien wie „Juden und andere Breslauer“ von Till van Rahden³, „Von Jüdin für Jüdin“ über den Jüdischen Frauenbund in Leipzig von Jeanett Rapp⁴, der Aufsatz „Ein ethnisches Netzwerk“ über den Jüdischen Frauenbund in Köln von Yvonne Weissberg⁵ sowie die Untersuchung von Sabine Knappe über den Israelitisch-humanitären Frauenverein in Hamburg⁶ und das ausführliche Kapitel über den Jüdischen Frauenbund in Frankfurt in Christina Klausmanns Werk über „Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich“⁷ erlauben uns schon einen kleinen Einblick in die Arbeit des dezentral organisierten Jüdischen Frauenbundes in einzelnen Orten.

2005 gaben Margarete Grandner und Edith Saurer einen Sammelband über jüdische Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum heraus, dessen Beiträge aber für den deutschen JFB keine nennenswert neuen Ergebnisse bringen.⁸

Die von Kirsten Heinsohn und Stefanie Schüler-Springorum 2006 veröffentlichte Aufsatzsammlung „Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte“⁹ enthält etliche interessante Einzeluntersuchungen zum Beispiel zu „Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken“¹⁰ oder zum Thema „Jüdische Körperpolitik“¹¹. Claudia Prestel hat in den letzten 25 Jahren diverse Publikationen zur deutsch-jüdischen Geschlechtergeschichte vorgelegt, die sich dadurch auszeichnen,

¹ Britta Konz: Generationenkonflikte im Jüdischen Frauenbund, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 24-31; Martina Steer: Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Ariadne 2004, S. 14-23.

² Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002.

³ Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000.

⁴ Jeanett Rapp: Von Jüdin für Jüdin. Die soziale Arbeit der Leipziger Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes und ihrer Mitgliedsorganisationen bis zum Ende der Weimarer Republik. Berlin 2011. Rapp konzentriert sich auf die Jahre zwischen 1910 und 1933.

⁵ Yvonne Weissberg: Ein ethnisches Netzwerk. Der Jüdische Frauenbund in Köln 1933-1939. In: Ariadne, Heft 61, Mai 2012, S. 40-47. Thematischer Schwerpunkt dieser Ariadne ist „Historische Frauenorte. Engagement in neuen Räumen“. Damit greift auch ein renommiertes Publikationsorgan zur Geschlechtergeschichte im deutschsprachigen Raum die in den letzten Jahren viel diskutierte Kategorie „Raum“ auf, insbesondere das Raumkonzept von Martina Löw (Raumsoziologie. Frankfurt am Main 2001), auf das ich mich auch in meinem Aufsatz beziehe.

⁶ Sabine Knappe: The Role of Women's Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 39 (1994), S. 153-178.

⁷ Christina Klausmann: Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich. Das Beispiel Frankfurt am Main. Frankfurt/New York 1997, Kapitel „Die Sittlichkeitsdebatte in der Frankfurter Frauenbewegung“, vor allem S. 151-192.

⁸ Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum. Wien 2005. Auch andere Aufsätze, die den Jüdischen Frauenbund zum Thema haben, bringen nicht viel Neues, da sie sich in der Regel an Marion Kaplan orientieren. Siehe z. B. Birgit Seemann: Stieftöchter der "deutschen Nation": Der Jüdische Frauenbund 1904-1938 und in der Bundesrepublik, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt/New York 2000, S. 309-327.

⁹ Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006.

¹⁰ Alison Rose: Die „Neue Jüdische Familie“. Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 177-195.

¹¹ Sharon Gillerman: Jüdische Körperpolitik. Mutterschaft und Eugenik in der Weimarer Republik, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 196-213.

dass sie neue Themenfelder ausleuchten und dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen kommen. So hat sie einen vielbeachteten Aufsatz über „Bevölkerungspolitik in der jüdischen Gemeinschaft“¹ geschrieben sowie weitere über „Weibliche Rollenzuweisung“ in der jüdischen Loge Bnei Briss² und über „Die jüdische Familie in der Krise“³. Ausserdem hat sie eine umfangreiche Studie über „Jugend in Not. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft“⁴ geschrieben, in der sie auf der Basis vielfältigen Quellenmaterials einen kritischen Blick auf einen – wie sie es nennt – „Outsider jüdischer Historiographie“⁵ wirft, indem sie mehrere jüdische Fürsorgeanstalten, auch das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, untersucht und dabei „Konstruktionen über die jüdische Familie“ kritisch hinterfragt und „Gründen von Verwahrlosungserscheinungen“ nachgeht.⁶

Für das breite Feld der Sozialarbeit sei Verena Hennings systematische Untersuchung über „Jüdische Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik“ erwähnt, die die bis dahin eher fragmentarische Forschungssituation bereichert hat und die auch auf das vielfältige Wirken jüdischer Frauen eingeht.⁷ In dem Sammelband „Luftmenschen und rebellische Töchter“ finden wir eine ausführliche Darstellung von Frauenleben im Ostjudentum.⁸ Der Sammelband „Lektüren und Brüche“ beschäftigt sich mit jüdischen Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft. Darin finden wir auch einen Aufsatz über Margarete Susman, auf die in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ wiederholt Bezug genommen wird.⁹ Ein wichtiges Buch zur Dekonstruktion des Phantasmas vom Mädchenhandel ist „Die weisse Sklavin“ von Esther Sabelus¹⁰. Die Geschichte der Sexualität im Europa des 20. Jahrhunderts erzählt Dagmar Herzog fundiert und bündig.¹¹ Und schliesslich möchte ich noch die umfangreiche Studie zu „Frauenbewegung und ‚Judenfrage‘“ von Susanne Omran¹² hervorhe-

¹ Claudia Prestel: Bevölkerungspolitik in der jüdischen Gemeinschaft in der Weimarer Republik. Ausdruck jüdischer Identität?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 41. Jg. Nr. 1 (1993), S. 685-715. Das Thema spielte eine grosse Rolle im Selbstverständnis des JFB und wird von Marion Kaplan gar nicht berücksichtigt.

² Claudia Prestel: Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel Bnei Briss, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 85 (1990), S. 51-80.

³ Claudia Prestel: Die jüdische Familie in der Krise. Symptome und Debatten, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 105-122.

⁴ Claudia Prestel: Jugend in Not. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft (1901-1933). Köln/Weimar/Wien 2003. Auf weitere Publikationen von Prestel wird an späterer Stelle noch genauer eingegangen.

⁵ Claudia Prestel 2003, S. 9.

⁶ Claudia Prestel 2003, S. 11.

⁷ Verena Hennings: Jüdische Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main 2008. Die Autorin ist auch Mitglied im 2002 gegründeten Arbeitskreis jüdische Wohlfahrt, auf dessen Website man alle wichtigen Titel zur jüdischen Wohlfahrtspflege findet: www.juedischewohlfahrt.de (22.02.2016).

⁸ Monica Rütters: Frauenleben verändern sich, in: Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ost-jüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 223-307.

⁹ Ingeborg Nordmann: Wie man sich in der Sprache fremd bewegt: Zu den Essays von Margarete Susman, in: Mechthild M. Jansen/Ingeborg Nordmann (Hg.): Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft. Wiesbaden 1993, S. 111-129.

¹⁰ Esther Sabelus: Die weisse Sklavin. Mediale Inszenierungen von Sexualität und Grossstadt um 1900. Berlin 2009.

¹¹ Dagmar Herzog: Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History. Cambridge 2011.

¹² Suanne Omran: Frauenbewegung und „Judenfrage“. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt/New York 2000.

ben, die die Rolle bürgerlicher Frauenrechtlerinnen bei der Konstruktion der *Judenfrage* diskursanalytisch untersucht und der ich viele wertvolle Erkenntnisse und Hinweise verdanke.

Als biographische Arbeiten liegen vor allem Werke über Bertha Pappenheim, eine der Gründerinnen des Jüdischen Frauenbundes, vor.¹ Einen längeren Aufsatz sowie eine Broschüre gibt es über Cora Berliner² sowie biographische Texte zu etlichen im JFB aktiven Frauen in „Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien“ von Sabine Hering.³ Das von Jutta Dick und Marina Sassenberg herausgegebene Lexikon „Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert“ berücksichtigt ebenfalls Frauen, die sich im Jüdischen Frauenbund engagierten.⁴ In Hans Morgensterns „Jüdisches biographisches Lexikon“ gibt es eine Reihe von allerdings sehr kurzen biographischen Einträgen über Mitglieder des JFB.⁵ Und im Internet finden sich einige biographische Aufsätze über führende Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes.⁶

Ich werde im Folgenden die wichtigsten Thesen, die Marion Kaplan in ihrem Buch über den Jüdischen Frauenbund aufstellt, kurz skizzieren und dann an verschiedenen Beispielen aufzeigen, aufgrund welchen Umgangs mit den Quellen sie zu ihren Behauptungen kommt. So wird auch deutlich werden, warum ich in meiner eigenen Darstellung das Werk Kaplans kaum mehr heranziehen werde.

¹ Dora Edinger: Bertha Pappenheim – Leben und Schriften. Frankfurt am Main 1963. Lucy Freeman: Die Geschichte der Anna O. Der Fall, der Sigmund Freud zur Psychoanalyse führte. München 1973. Ellen M. Jensen: Streifzüge durch das Leben von Anna O./Bertha Pappenheim. Ein Fall für die Psychiatrie – Ein Leben für die Philanthropie. Dreieich 1984. Marianne Brentzel: Anna O. - Bertha Pappenheim. Biographie. Göttingen 2002; Neuauflage: Sigmund Freuds Anna O. Das Leben der Bertha Pappenheim. Leipzig 2004. Und zuletzt: Britta Konz: Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Frankfurt am Main 2005. Britta Konz kommt meines Erachtens Bertha Pappenheim insgesamt gut auf die Spur, und sie spürt auch die Widersprüche ihrer Forschungen zu denen Marion Kaplans. Leider benennt sie diese nicht explizit, sondern versucht Kaplans Ergebnisse in ihre Arbeit zu integrieren, was nicht gelingen kann. Die Kritik Marianne Brentzels an der Studie von Britta Konz, die drei Jahre nach ihrer eigenen Biographie erschienen ist, kann ich nicht teilen. Zwar erkennt Brentzel an, dass „viele im Leben von Bertha Pappenheim ohne den Bezug zur jüdischen Religion unverständlich bleiben muss“, wie es Konz hervorhebt, doch kommt sie zu dem Ergebnis: „Britta Konz passt ihre Protagonistin jedoch in ein Gesamtkonzept der jüdischen Moderne ein, das der rebellischen Natur ihrer Protagonistin fremde Zügel anlegt und der Persönlichkeit von Bertha Pappenheim nur sehr bedingt gerecht wird.“ Und: „Auf der Grundlage von Textanalysen stülpt Britta Konz den religiösen Überlegungen ihrer Protagonistin eine Systematik über und ordnet ihr Denken in Lehrgebäude ein, sei es der Pantheismus, die jüdische Mystik oder der philosophische Einfluss von Margret Susman. Bertha Pappenheims Originalität wird damit nicht adäquat erfasst.“ (Marianne Brentzel: Feminismus contra jüdische Frömmigkeit? Rezension, auf: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/402/410>, Nr. 18, 2006). Ich finde ganz im Gegenteil, dass Konz einen lohnenswerten Versuch unternimmt, das Gesamtwerk Pappenheims zu deuten und dabei zu interessanten Ergebnissen kommt. Allerdings orientiert sie sich in ihrer Darstellung des JFB zu stark an Kaplan - dies ebenso in ihrem Aufsatz „Ein weiblich-jüdisches „Projekt der Moderne“, in: Petra Ernst/Gerald Lamprecht (Hg.): Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel. Innsbruck 2009, S. 132-152.

² Esriel Hildesheimer: Cora Berliner. Ihr Leben und Wirken, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 67 (1984), S. 41–70. Margarete Exler: Cora Berliner. Eine Jüdin wird Regierungsrätin – Professor Dr. rer.pol. Cora Berliner. Bestandsaufnahme eines beispielhaften Lebens. Berlin 1999.

³ Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006. Es finden sich Biographien zu Margarete Berent, Bettina Brenner, Hannah Karminski, Henriette May, Paula Ollendorff, Bertha Pappenheim und Siddy Wronsky.

⁴ Jutta Dick/Marina Sassenberg: Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Reinbek bei Hamburg 1993. Sie berücksichtigen u.a. Margarete Berent, Cora Berliner, Hannah Karminski, Henriette May, Bertha Pappenheim und Rahel Strauss.

⁵ Hans Morgenstern: Jüdisches biographisches Lexikon. Eine Sammlung von bedeutenden Persönlichkeiten jüdischer Herkunft ab 1800. Wien 2009.

⁶ Siehe z. B.: www.berlin-judentum.de, wo es einen längeren biographischen Eintrag zu Berta Falkenberg gibt (Lara Daemmig: Berta Falkenberg. Eine Spurensuche), oder die Website von „Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia“, wo wir Kurzbiographien z. B. zu Hannah Karminski und Ottilie Schönewald lesen können (www.jwa.org). Beide Biographien wurden von Gudrun Maierhof verfasst.

Marion Kaplan konzentriert sich in ihrem Text auf Leben und Wirken Bertha Pappenheims sowie die vier Themenfelder: „Feministische Ansprüche im JFB“, „Der Kampf gegen den Mädchenhandel“, „Der Kampf um das Frauenwahlrecht in der jüdischen Gemeinde“ und „Hausarbeit als Lebensaufgabe“. Dabei zieht sie in erster Linie einige wenige Artikel aus den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ heran sowie einzelne Artikel aus der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (Berlin) und dem „Israelitischen Familienblatt“ (Hamburg). Darüber hinaus benutzt sie Material aus Sammlungen und ungedruckten Memoiren, die im Leo Baeck Institut in New York liegen. Hinzu kommen gedruckte Quellen aus Jahrbüchern und Berichten, zum Beispiel vom Deutschen Nationalkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels.

Sie kommt in ihrer Studie zu dem Ergebnis, dass sich „die progressiveren Mitglieder“ der traditionellen und religiös karikativen jüdischen Vereine 1904 zum Jüdischen Frauenbund zusammenschlossen.¹ Bertha Pappenheim sei nicht nur die Gründerin des Bundes gewesen, sondern auch treibende Kraft der „feministischen“ Politik des JFB: „Da sie den Status des weiblichen Geschlechts schärfer analysierte und radikalere Forderungen stellte als der grösste Teil ihrer Gefolgschaft, musste Bertha Pappenheim den JFB häufig in die Richtung zwingen, die sie für richtig hielt. Trotz ihres vornehmen Auftretens war sie in Fragen, die die Rechte der Frau betrafen, militanter als irgendeine ihrer Mitarbeiterinnen. Während die Richtung von oben bestimmt wurde, wirkte die Basis der Organisation als Bremse, [...]. Bertha Pappenheim und die anderen Führerinnen des Frauenbundes waren unablässig bemüht, ihre Gefolgschaft von der Notwendigkeit der Gleichberechtigung der Frauen zu überzeugen.“ Sie modifizierten ihre feministischen Forderungen, so „dass sie die traditionelleren Mitglieder nicht vor den Kopf stiessen“.² „Die Vorsicht, mit der der Frauenbund seine Ziele formulierte, war – wie seine Hingabe an die Sozialarbeit – taktisch motiviert, aus einer Position der Schwäche geboren. Seine Sprache war eine Form ‚subtiler Subversion‘, das heisst ein Mittel, die Gleichstellung zu erreichen, ohne sich potentiellen Anhängern zu entfremden. Der JFB berief sich auf traditionelle Werte, um Ziele zu erreichen, die durchaus nicht traditionell waren. Statt zum Beispiel für ‚gleiche Bildungschancen‘ der jüdischen Frauen einzutreten, versuchte der Frauenbund die Juden davon zu überzeugen, dass die Frauen die jüdische Geschichte und Kultur gründlich verstehen müssten, damit sie ihren Kindern dieses Wissen vermitteln und so zu einer Belebung jüdischer Tradition beitragen könnten.“³ An späterer Stelle sagt sie, dass die jüdischen Frauen Sozialarbeit generell „als Alibi für ihre feministischen Bestrebungen benutzen“

¹ Marion Kaplan 1981, S. 23.

² Marion Kaplan 1981, S. 25.

³ Marion Kaplan 1981, S. 29.

konnten.¹ „Ähnlich taktierte der JFB, als er sich dafür einsetzte, hauswirtschaftliche Berufe verstärkt für Frauen zugänglich zu machen. Statt sich auf feministische Argumente zu berufen, wie das Bedürfnis nach der ‚wirtschaftlichen und psychologischen Unabhängigkeit der Frau‘, wies er darauf hin, dass solche Arbeitsplätze die Frauen davor bewahren würden, sich zum Erwerb ihres Lebensunterhaltes der Prostitution zu ergeben, [...].“² Diese „artige Betonung von Judentum und Sozialarbeit als Zugang zum Feminismus“ habe zwar „die Angriffe der Anti-Feministen in der jüdischen Gemeinde“ entschärft, dabei aber in keiner Weise „die schmerzvolle Erfahrung, allgemein ignoriert zu werden“ gelindert.³ Viele Frauen hätten sich als Kulturträgerinnen verstanden und sich bemüht, das Judentum zu fördern. „So waren sie vielfach traditioneller, weit mehr jüdisch orientiert als ihre Ehemänner. Sicherlich haben sie manche Sitten und Glaubensüberzeugungen dem allgemeinen Modernisierungstrend angepasst, doch sind die Frauen wahrscheinlich der Überlieferung treuer und sich ihres Judentums bewusster geblieben als die Männer, die zumindest nach aussen hin gezwungen waren, sich ihrer christlichen Umgebung anzupassen.“⁴ Pappenheim habe zwar den Mädchenhandel bekämpft, doch „verdammte sie in ihren Kreuzzügen gegen die Unmoral niemals die Frauen, die sich prostituierten oder in sexueller Promiskuität lebten“.⁵ Pappenheims Verhältnis zum Zionismus beschreibt Kaplan wie folgt: „Ihre Reisen nach Osteuropa und Palästina brachten Bertha Pappenheim mit vielen Zionisten in Berührung. Sie interessierte sich stets für neue Bewegungen innerhalb des Judentums und wurde durch solche neuen Vorstellungen unablässig in ihrem Denken angeregt. Weil sie allen Auffassungen mit Toleranz zu begegnen suchte, hiess sie Zionisten im Frauenbund willkommen und führte in Isenburg ‚Palästina-Abende‘ durch.“⁶ 1932 habe Pappenheim sogar die Zionistin Rahel Straus aufgefordert, als Vorsitzende des JFB zu kandidieren. Nachdem Rahel Straus ihr Erstaunen geäussert hat, habe Pappenheim gesagt, so gibt es Straus in ihren Memoiren wieder: „Ja, aber bei Ihnen ist lebendiges Judentum, Tradition und jüdisches Wissen, da ist der Zionismus ein kleineres Übel gegenüber der völligen Unjüdischkeit der anderen in Betracht kommenden Kandidatinnen.“⁷

Ich habe bewusst überwiegend wörtlich zitiert, damit man sich einen Eindruck auch vom Sprachgebrauch Kaplans machen kann. Es fällt auf, dass sie zu starken Verallgemeinerungen neigt, für die sie an keiner Stelle in ihrem Werk den Beweis antritt. Es fällt ausserdem auf, dass sie Begriffe benutzt, die Ende der 70er Jahre gang und gebe waren, die aber nicht zu der dargestellten Epoche

¹ Marion Kaplan 1981, S. 74.

² Marion Kaplan 1981, S. 30.

³ Marion Kaplan 1981, S. 30.

⁴ Marion Kaplan 1981, S. 39.

⁵ Marion Kaplan 1981, S. 93.

⁶ Marion Kaplan 1981, S. 109.

⁷ Marion Kaplan 1981, S. 109, Anmerkung 152. Sie zitiert aus: Rahel Straus : Wie lebten in Deutschland – Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933. Stuttgart 1962, S. 259.

passen. So haben sich die Frauen des JFB an keiner Stelle in den Quellen selbst als „Feministinnen“ bezeichnet, genauso wenig fällt der Begriff der „Anti-Feministen“. Der Jüdische Frauenbund hat seine Forderungen auch nicht als „radikal“ betrachtet, sich selbst nicht als „progressiv“ und Bertha Pappenheim hätte es wohl weit von sich gewiesen, als „militant“ bezeichnet zu werden. Dass die Basis insgesamt als „Bremse“ gewirkt habe, findet ebenfalls in den Quellen keinen Niederschlag. Und ein Wort wie „Kreuzzüge“ wirkt besonders deplatziert.¹

Es fällt weiterhin auf, dass Kaplan jegliches Engagement des JFB, das nicht in ihre eigene Vorstellung von Feminismus passt, als taktisch motiviert qualifiziert. Das gilt für den Themenbereich der Hauswirtschaft genauso wie für Sozialarbeit und jüdische Kulturarbeit. Und sie bereitet schon die These vor, die dann Grundlage all ihrer Folgewerke wird, dass nämlich jüdische Frauen (scheinbar alle) sich ihrer Tradition bewusster gewesen seien als jüdische Männer.

Auffallend ist auch, dass Kaplans Ausführungen auf merkwürdige Art ahistorisch sind. In den 34 Jahren seines Bestehens war der JFB mit überaus verschiedenen politischen Regimen und gesellschaftlichen Entwicklungen konfrontiert bzw. war Teil von diesen. Weil Kaplan in ihren Worten über Pappenheims Verhältnis zum Zionismus weder die Entwicklung Pappenheims noch die des Zionismus berücksichtigt, kann sie zu derart verallgemeinernde Aussagen kommen, wie sie oben zitiert sind. Während ihrer Reisen nach Osteuropa in den Jahren 1903, 1911 und 1912 stand Pappenheim dem politischen Zionismus nämlich in keiner Weise tolerant gegenüber und noch 1925 hätte sie sicher nicht zugestimmt, dass eine Zionistin Vorsitzende des JFB würde. Grethe Bloch erinnert sich, dass sie als Praktikantin in Isenburg 1922 die schmerzliche Erfahrung machen musste, dass Bertha Pappenheim nicht an eine jüdische Heimstätte in Palästina glaubte und auch „nicht an die ‚arbeitende Frau‘ in Palästina, nicht an die Arbeits- und Opferbereitschaft junger Menschen“ dort.² Bertha Pappenheim führte ausdrücklich keine Palästina-Abende in Isenburg durch. Es gab lediglich einen Palästina-Abend, den die Zionistin Elfriede Bergel-Gronemann gestaltete, als sie 1936 das Heim in Isenburg besuchte; es war nämlich üblich, dass Sabbat-Gäste die Verpflichtung übernahmen, den Freitagabend zu gestalten. Elfriede Bergel-Gronemann berichtet in den „Blättern des jüdischen Frauenbundes“, dass sie „nicht ganz ohne Furcht“ das Thema Palästina ausgewählt habe.³

Kaplan differenziert übrigens auch nicht zwischen politischem und kulturellem Zionismus. Letzterem stand der JFB nämlich – wie ich zeigen werde – sehr nahe.

¹ Es heisst übrigens auch in der englischen Originalausgabe „crusade against immorality“. Marion Kaplan 1979, S. 37.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Grethe Bloch, Nahalal: Was Isenburg mir gegeben hat, S. 10-11.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 10, Oktober 1936; Elfriede Bergel-Gronemann: Erinnerung einer Zionistin an Bertha Pappenheim, S. 6-7, hier S. 6.

Wenn Kaplan schreibt, dass Pappenheims erste Reaktion nach dem Januar 1933 gewesen zu sein schien, „dass die erzwungene Rückkehr der Juden zu ihrem Glauben kein ganz und gar negatives Phänomen“ für sie sei,¹ so wirkt Kaplan fast erstaunt über diese Feststellung. Dieses Erstaunen rührt daher, dass sie – in dem Bemühen, Pappenheim zur Feministin zu stilisieren – nicht sieht, dass es Bertha Pappenheim von Anfang an insbesondere darum ging, eine jüdische Renaissance unter Beteiligung der Frauen zu initiieren und dass daher ab 1933 – neben dem Entsetzen über die antijüdischen Massnahmen der Nationalsozialisten – eine Art Aufbruchsstimmung im Jüdischen Frauenbund herrschte, der hoffte, nun endlich alle jüdischen Frauen für den Bund zu gewinnen. Exemplarisch für viele andere sei nun an ein paar Beispielen gezeigt, wie Kaplan mit den ihr vorliegenden Quellen umgeht. Sie behauptet: „Der JFB hielt die traditionelle Betonung dieser biologischen Unterschiede [zwischen Mann und Frau] für progressiv, weil sie mit der Auffassung Schluss machte, dass die Frau ihre Identität nur durch den Mann finden könne.“² Der Satz ist zum einen nicht nachvollziehbar, denn er bedeutete ja in der Umkehrung, wenn keine grundsätzlichen biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau bestünden, könne die Frau ihre Identität nur durch den Mann finden. Zum anderen aber ist die Literaturangabe befremdlich, denn sie gibt „BJFB, Oktober 1929, S. 1ff“ an. Auf diesen Seiten befindet sich der Abdruck einer Rede des Rabbiners Dr. Leo Baeck, die er zum 25-jährigen Jubiläum des JFB gehalten hat. Diese Rede eines Rabbiners kann nun nicht einfach als Beleg für das Selbstverständnis des JFB herangezogen werden. Ausserdem findet sich die oben gemachte Bemerkung nicht in dem Text. Baeck sagt unter anderem: „Von dem Gedanken der Ungleichheit [zwischen Mann und Frau] konnte sie [die jüdische Frau] nun ausgehen, von diesem Gedanken, dass der Frau ihr ganz Besonderes gegeben ist, dass sie [...] ganz Frau sein müsse, ganz dessen bewusst, was ihr als ihr Eigenstes, als von dem Mann verschieden, als Ungleiches gegeben ist.“³ Das ist nicht die gleiche Aussage, wie die, die Kaplan herausfiltert. Und Kaplan hätte quellenkritisch fragen müssen, warum diese Rede an prominenter Stelle in den „Blättern“ abgedruckt wurde, warum Baeck die Fortentwicklung der Frauenbewegung so interpretierte, wie er es tat, und inwiefern die Frauen des JFB mit den gemachten Feststellungen übereinstimmen oder nicht.

Es ist auffallend, dass Kaplan auch in allen anderen Fällen die „Blätter“ jeweils zitiert, ohne anzugeben, wer den betreffenden Artikel geschrieben hat, wie er positioniert ist und ob es zum Beispiel ein Grundsatzartikel ist, eine Buchbesprechung oder eine Antwort auf einen anderen Artikel

¹ Marion Kaplan 1981, S. 113.

² Marion Kaplan 1981, S. 164.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929, S. 2.

im Rahmen einer Aussprache. So benutzt sie die „Blätter“ quasi nur als Steinbruch für Zitate, die in den von ihr konstruierten Zusammenhang zu passen scheinen.

Über das Eheverständnis des JFB schreibt Kaplan: „Die meisten Mitglieder des JFB führten traditionelle Ehen; trotzdem begann sich der Frauenbund Ende der zwanziger Jahre für die partnerschaftliche Ehe einzusetzen.“ Dabei versicherte der JFB aber, dass Männer und Frauen zueinander gehören und „ein sicheres, ruhiges Familienleben“ suchen. Als Belege gibt sie „BJFB, Januar 1937, S. 4f“ und „BJFB, April 1929“ (ohne Seitenangabe) an.¹ Auf den angegebenen Seiten der Ausgabe von Januar 1937 finden wir eine Buchbesprechung von Dr. Käte Marcus mit dem Titel „Der Weg der Frau“, in dem sie das gleichnamige Werk der amerikanischen Psychologin Dr. Esther Harding positiv bespricht. Die Ehe wird an einer Stelle wie folgt erwähnt: „In dem umfangreichen Kapitel über die Ehe weist Dr. Harding besonders darauf hin, dass das Eheleben nicht auf der Illusion übertragener Werte, sondern auf der Realität des Partners aufgebaut werden müsse. Wer das ‚Abenteuer der Ehe‘ unternahme, müsse entschlossen sein, alle seine Kräfte einzusetzen und den Bestand der Ehe bis zur äussersten Möglichkeit zu verteidigen.“² In dem Zitat kommt zwar das Wort „Partner“ vor, aber nicht in dem von Kaplan geäußerten Sinn. In der Ausgabe von April 1929, die 16 Seiten umfasst, geht es in dem ersten Text tatsächlich um das Thema „Kameradschaftsehe“. Darin diskutiert die Autorin Rahel Wolff aus Königsberg das Konzept „Kameradschaftsehe“, wie es von dem amerikanischen Autor Ben Lindsey in seinem 1928 veröffentlichten Buch entwickelt worden ist. Lindsey propagiert darin die Kameradschaftsehe als eine Art Ehe auf Probe mit erleichteter Möglichkeit zur Scheidung und unbedingter Geburtenkontrolle. Rahel Wolff kommt aber zu dem Schluss, dass sie „dem geschlossenen Begriff der Kameradschaftsehe durchaus kritisch gegenüber“ stehe. Sie plädiert eher dafür, „das Ideal der Enthaltbarkeit vor der Ehe für beide Geschlechter“ zu propagieren.³ Diese Ablehnung der Kameradschaftsehe gilt im Übrigen auch für den allergrössten Teil der Frauen des JFB. Nur einige wenige jüngere Mitglieder standen diesem Konzept vorsichtig positiv gegenüber.⁴ Die Aussage von Kaplan lässt sich also nicht mit den angegebenen Textstellen verifizieren, und auch nicht mit anderen, nicht angeführten.

Und als letztes möchte ich noch folgende Behauptung Kaplans zitieren: „Auf Treffen und in den Nachrichtenblättern berichtete der JFB stolz von der wachsenden Zahl jüdischer Mädchen, die

¹ Marion Kaplan 1981, S. 176-177. In der amerikanischen Ausgabe wird „BJFB, April 1929, p.6“ angegeben (Marion Kaplan 1979, S. 98). Auf der Seite 6 befindet sich aber ein Teil eines Artikels über „Kinderzeichnungen“ von Riwka Berger, siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929, S. 5-7.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937, S. 5.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929, S. 1-5, hier S. 4.

⁴ Siehe zu dem Thema den erhellenden Aufsatz von Claudia Prestel: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: „Freie Liebe“ oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben?, in: Eleonore Lappin/Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen 2007, S. 123-141, insbesondere S. 128.

Universitäten besuchten.“ Als Quelle wird angegeben: BJFB, Juni 1929, S. 17.¹ Dort befindet sich ein Bericht über die Generalversammlung der Ortsgruppe Breslau. Auf dieser Versammlung hält auch Dr. Alice Oppenheimer ein Referat über „Die Bedeutung des Frauenstudiums“. Laut Bericht behandelt sie dort „verschiedene Probleme des Frauenstudiums unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen Berufslage der Akademikerinnen“. Und sie schliesst mit den Worten: „Es ist kein erfreuliches Bild, das i.a. die Lage der akademischen Frauenberufe bietet, trotzdem sind im Vergleich zu früher wesentliche Errungenschaften zu verzeichnen.“² Auch hier wieder findet sich die von Kaplan getroffene Behauptung nicht in der angegebenen Quelle wieder. Tatsächlich ist es auch so, dass der JFB jüdischen Mädchen wiederholt dringend davon abriet, ein Universitätsstudium zu absolvieren. Der eine Grund war die Akademikerarbeitslosigkeit Ende der 20er Jahre, ein anderer der Anti-Intellektualismus des JFB, der jede Anstrengung unternahm, junge Frauen dazu zu bringen, einen Beruf in den Bereichen Hauswirtschaft, Erziehung und Sozialarbeit zu ergreifen, und ein dritter liegt in dem Bemühen um eine gesündere Berufsstruktur der Juden in Deutschland, mit der man hoffte, dem Antisemitismus entgegenwirken zu können.

Diese Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, dass zentrale Aussagen in der Studie Marion Kaplans nicht durch Quellen abgestützt sind, dass darüber hinaus Kaplans Umgang mit Quellen den Minimalanforderungen an eine historische Quellenkritik nicht genügt und dass somit die Thesen und Ergebnisse ihrer Studie meiner Meinung nach nicht haltbar sind.

Begreift man ihren Text aber – mit Hayden White – als „poetischen Akt“,³ als „sprachliche Fiktion“,⁴ die seines Erachtens jedes historische Narrativ im gewissen Sinne ist, eine Fiktion, die immer „ebenso erfunden wie vorgefunden“⁵ ist, so erhält Kaplans Text seine Relevanz als Narrativ der frühen Frauengeschichtsschreibung, die Identifikationsmöglichkeiten in der Geschichte suchte, Vorgängerinnen der damals gegenwärtigen feministischen Theorie und Praxis. Er erhält seine Relevanz auch im Kontext der Forschungen zur Assimilation der deutschen Juden, die noch bis vor 15 Jahren als falscher Weg, als Irrtum und Blauäugigkeit qualifiziert wurde. Es war und ist ganz offen-

¹ Marion Kaplan 1981, S. 302.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929, S. 17.

³ Hayden White: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt am Main 2008 (Amerikanische Erstausgabe: *Metahistory. The historical Imagination in nineteenth-Century Europe* 1973), S. 11. Er schreibt: „Dort nämlich [wenn der Forscher Begriffsstrategien zur Erklärung oder Darstellung der Daten auswählt] vollzieht der Historiker einen wesentlich *poetischen* Akt, der das historische Feld präfiguriert und den Bereich konstituiert, in dem er die besonderen Theorien entwickelt, die zeigen sollen, ‚was *wirklich* geschehen ist‘.“

⁴ Hayden White 2008, S. 20. Er präzisiert: „Ein und dasselbe Ereignis kann als jeweils verschieden bewerteter Bestandteil in unterschiedlichen historischen Geschichten fungieren, je nach der Rolle, die man ihm in einer spezifischen motivischen Kennzeichnung der Gruppe, zu der es gehört, zuweist.“

⁵ Hayden White: *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart 1994, S. 123-157, hier S. 125 (Zuerst erschienen in: Hayden White: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*. Stuttgart 1986, S. 101-122; amerikanisches Original: *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* 1978). Er schreibt, dass historische Erzählungen sprachliche Fiktionen seien, „deren Inhalt ebenso erfunden wie vorgefunden ist und deren Formen mit ihren Gegenstücken in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen in den Wissenschaften“ (S. 125).

sichtlich Kaplans Wunsch, zu beweisen, dass jüdische Frauen sich weniger stark assimiliert haben als ihre Männer und so zu zeigen, dass Frauen die Zeichen der Zeit offenbar besser zu deuten wussten. Das ist ein schöner Gedanke, leider sprechen aber die Quellen eine andere Sprache.

3. Quellen: Zeitungen, Nachlässe, Sammlungen und Memoiren

Nach dem Novemberpogrom 1938 zerschlugen die Nationalsozialisten das jüdische Vereinswesen und verboten alle jüdischen Zeitungen.¹ Viele Archive in Synagogen und Gemeindezentren verbrannten. Jüdinnen, die ihr Leben retten konnten, trugen in ihren Koffern in der Regel Wichtiges mit sich als Vereinsakten, Briefe und Bücher oder verloren diese auf der Flucht.² Dennoch verfügen wir heute über einen reichhaltigen Schatz an schriftlichen Quellen, die versteckt und gerettet werden konnten und heute in Archiven vor allem in Deutschland, Israel und den USA liegen³ oder auch in gedruckter Form zugänglich sind.⁴ Besonders erwähnenswert sind die vielen jüdischen Zeitungen, die die unterschiedlichen Strömungen innerhalb des deutschen Judentums widerspiegeln. Von den Printmedien, die im untersuchten Zeitraum herausgegeben wurden, sind mittlerweile über hundert online zugänglich.⁵ Meine wichtigste Zeitungsquelle: die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, kurz: „Blätter“, die ich zum ersten Mal systematisch über den gesamten Zeitraum ihres Erscheinens und für alle Themenfelder auswerte,⁶ gehört erfreulicherweise auch seit 2014 zu diesem digitalen Bestand.¹

¹ Bestehen bleiben durften nur die lokalen Synagogen-Gemeinden, die Reichsvertretung der Juden in Deutschland und der Reichsverband der Kulturbünde. Das Propagandaministerium gestattete lediglich die Herausgabe eines Jüdischen Nachrichtenblattes, dessen Redaktion und Vertrieb dem Jüdischen Kulturbund in Berlin übertragen wurde, damit der jüdischen Bevölkerung „die fast täglich neu erlassenen amtlichen Änderungen und Verfügungen“ der NS-Regierung bekannt gemacht werden konnten. Das Nachrichtenblatt wurde am 1. Juni 1943 eingestellt. Herbert Freedman: Die jüdische Presse im Dritten Reich. Frankfurt am Main 1987, S. 171-172 und S. 184.

² Bella Carlebach-Rosenak, aktiv in der Schwesternloge und jüdischen Wohlfahrt in Bremen, beschreibt zum Beispiel in ihren 1956 geschriebenen Erinnerungen, wie sie bei ihrer Flucht in Sevilla auf die Überfahrt in die USA wartete und dort von einem Spediteur aus der Schweiz überredet wurde, ihm ihre Gepäckschlüssel zu überlassen, damit er die noch in Basel gelagerten Koffer in die USA nachschicken könne. Die Koffer kamen nie bei ihr an. Nachforschungen haben ergeben, dass der Inhalt in Sevilla verkauft wurde. Dabei waren auch Schriften, Reden und Briefe, die wahrscheinlich einfach weggeworfen wurden. Bella Carlebach-Rosenak: Meine wunderbare Rettung – und meine Auswanderung aus Deutschland, in: LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection), S. 49-68, hier S. 57, 58 und 62. (Es fehlen in dieser Sammlung die Blätter-Angaben; die Seiten bezeichnen die Manuskript-Seiten.)

³ Wichtige Archive, aus denen ich Material verwende, sind in Deutschland: Centrum Judaicum, Stiftung Neue Synagoge Berlin; Landesarchiv Berlin (Helene Lange Archiv); Germania Judaica in Köln; Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Zweigstelle Schloss Kalkum; Landeshauptarchiv Koblenz; Historisches Archiv der Stadt Köln; Archiv des Jüdischen Museums in Frankfurt; in den USA: Leo Baeck Institut New York (viele Bestände aus dem LBI sind mittlerweile auf Mikrofilm einsehbar im Archiv des Jüdischen Museums in Berlin oder auch online zugänglich unter: www.lbi.org); in Israel: Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem; Yad Vashem Archiv in Jerusalem.

⁴ Siehe Verzeichnis der gedruckten Quellen im Anhang.

⁵ Siehe: Compact Memory. Das 2006 abgeschlossene Projekt wurde von Hans Otto Horch, Annette Haller und Rachel Heuberger geleitet. 2004 erhielt es von der UNESCO die Auszeichnung als digitales Weltkulturerbe. Seit 2014 findet sich das Online-Archiv unter: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/>.

⁶ Marion Kaplan bezieht sich in ihrer Studie über den Jüdischen Frauenbund zwar auch auf die „Blätter“, zieht aber nur eine ganz geringe Zahl von Artikeln heran. Die „Blätter“ werden auch in Publikationen über das jüdische Zeitungswesen so gut wie nie er-

Die „Blätter“ erschienen von Oktober 1924 bis Oktober 1938 monatlich, zunächst in einem Umfang von 8 Seiten, ab April 1929 dann mit jeweils 16 Seiten.² In manchen Jahren kamen im Sommer Doppelnummern heraus; die umfangreichste ist die Ausgabe von Juli/August 1936 nach dem Tod von Bertha Pappenheim mit 40 Seiten.³ In den ersten 20 Jahren seines Bestehens meldeten sich führende Protagonistinnen des JFB vor allem in anderen jüdischen Zeitungen zu Wort.⁴ Ausserdem befinden sich in den „Blättern“ immer wieder Rückblicke, Artikel „Zum Gedächtnis“ wichtiger Figuren der jüdischen Frauenbewegung und Berichte zu Jubiläen z.B. von Ortsgruppen, die Auskunft über die Arbeit des JFB vor 1924 geben.⁵ Wiederabdrucke von Vorträgen aus den Anfangsjahren des JFB werfen ein Licht auf Selbstverständnis und Praxis des Bundes vor allem in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg.

Dass der Jüdische Frauenbund sich im Sommer 1924 entschloss, ein eigenes Publikationsorgan herauszugeben, hatte auch damit zu tun, dass er sich auf seiner Delegiertenversammlung 1924 in Erfurt eine erweiterte Satzung gab, deren neue Ziele, so Siddy Wronsky, „nach der Möglichkeit weiterer Verbreitung“ verlangten.⁶ Als erster Zweck des JFB wurde nämlich nun die „Stärkung des

wähnt und schon gar nicht besprochen; siehe z. B. Michael Nagel (Hg.): Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. Hildesheim/New York 2002. Der Sammelband enthält etliche interessante Aufsätze zu deutsch-jüdischen Presseerzeugnissen, aber keinen zu den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Auch in dem zweibändigen Werk: Eleonore Lappin/Michael Nagel (Hg.): Deutsch-jüdisch Presse und jüdische Geschichte. Bremen 2008, gibt es keinen Aufsatz über die „Blätter“; sie werden auch nicht in solchen Aufsätzen erwähnt, wo es nahe gelegen hätte, sie auszuwerten, wie z. B. Marlen Oehler: Krisenwahrnehmung in der jüdischen Presse. Eine quantitative Betrachtung deutsch-jüdischer Zeitungen in der Endphase der Weimarer Republik, S. 139-161. Das gleiche gilt auch für: Eleonore Lappin/Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen 2007. In diesem Band gibt es lediglich einen Aufsatz, der die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ neben anderen Quellen berücksichtigt, nämlich Claudia Prestel: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: „Freie Liebe“ oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben?, S. 123-141.

¹ Es handelt sich bei dem digitalisierten Bestand um einen unvollständigen. Es fehlen folgende Ausgaben von 1925: Februar, März, Mai, Juni, Juli, August, September, Oktober und November; ausserdem Februar und März 1926, Mai 1926 und August 1933. In der Germania Judaica in Köln ist ein Mikrofilm zugänglich, eine Kopie des Films aus dem LBI New York, wo sich auch die Originale befinden. Auf diesem Film fehlen von 1925 folgende Ausgaben: Januar, Februar, März, Mai, Juni, Juli, August, September, Oktober und November sowie Mai 1926 und August 1933. Die Ausgaben von Januar 1925, Februar 1925, Mai 1925, Mai 1926 und August 1933 liegen in Papierform im Archiv des Jüdischen Museums in Frankfurt vor, wobei nur die Ausgabe von August 1933 original ist, die anderen vier sind Kopien der Originale, die sich im Archiv der Wiener Library in London befinden. Die übrigen Ausgaben sind meines Wissens sonst nirgendwo verfügbar.

² Die Redaktion kündigte im März 1929 an: „Ab 2. April erscheinen unsere Blätter in doppeltem Umfang mit Umschlagseite unter dem Titel ‚Blätter des Jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung.‘“ (BJFB, 5. Jg. Nr. 3, März 1929, S. 1) Untertitel der ersten Ausgabe mit neuem Layout (BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929, S. 1) lautet: „Offizielles Organ des Jüdischen Frauenbundes von Deutschland“. Vorher hiess es auf der Titelseite: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes. Organ des Jüdischen Frauenbundes von Deutschland“.

³ Doppelnummern erschienen Juni/Juli 1926, August/September 1927 und Juli/August 1936. Die ersten beiden Nummern (Oktober und November 1924) sind fortlaufend nummeriert: 1-16. Danach wird bei jeder Nummer von vorne gezählt. Die Jahreszählung erfolgt zunächst nach dem jüdischen Kalender. Ab dem 1. Januar 1928 wird das Geschäftsjahr der BJFB dem allgemeinen Geschäfts- und Vereinsjahr angeglichen (BJFB 3. Jg. Nr. 11/12, August/September 1927, S. 15). Es wird also nicht mehr ab Oktober, sondern jeweils ab Januar jeden Jahres gezählt. Daher gibt es im Jahr 1927 nicht 12, sondern 15 Nummern.

⁴ Diese Möglichkeit war auch der Grund dafür, dass in den ersten 10 Jahren der Existenz des JFB eine eigene Zeitung nicht für notwendig erachtet wurde. Noch im April 1910 lehnte der Vorstand des JFB einen Antrag aus Mannheim ab, ein eigenes Zentralblatt zu schaffen, „mit der Begründung, dass die jüdischen Zeitungen bisher alle unsere Berichte bereitwillig aufnehmen“. Siehe: IFH, Beilage: Für unsere Frauen, 12. Jg. Nr. 17, 28.4.1910, S. 13.

⁵ Insbesondere zum 25-jährigen Jubiläum des JFB erscheinen in den Ausgaben von Juni, Juli und August 1929 zahlreiche Rückblicke und Ausblicke.

⁶ Siddy Wronsky: Zur Soziologie der jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 28 (1927), S. 84-99, hier S. 95-96. Die Herausgabe der „Blätter“ steht aber auch im Zusammenhang mit der Entwicklung der ge-

jüdischen Gemeinschaftsbewusstseins“ angegeben,¹ und dieses sollte in der jüdischen Frauenwelt fest verankert werden. Schon 1914 hatte es einen Versuch gegeben, eine eigene Zeitung herauszugeben, diese wurde aber nach acht Ausgaben wieder eingestellt, da mit Kriegsausbruch Mittel und Kraft für ein solches Unternehmen nicht mehr vorhanden waren.² Dem JFB lag ein Publikationsorgan also schon lange am Herzen, auch um sich innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung selbstbewusst zu Wort zu melden, aus deren Vereinen bereits 1917 knapp 160 Frauenzeitschriften hervorgingen.³

Schriftleiterinnen der „Blätter“ waren Hannah Karminski und Martha Ollendorff aus Berlin, wo sich auch die Redaktion befand. Alle 430 dem JFB angeschlossenen Vereine erhielten ein Gratise-xemplar jeder Nummer. Einzelne Frauen konnten die „Blätter“ für 0,25 Mark im Monat beziehen. Die Auflage betrug 1926 6.000 Exemplare, 1934 nur noch 4.000, 1935 stieg die Zahl nochmals auf 4.100, sank dann aber durch Auswanderung auf 3.600 im Jahr 1936 und 3.400 im Jahr 1938.⁴ Nur ein kleiner Teil der 50.000 Mitglieder bezog also das Publikationsorgan des JFB, denn dieser verzichtete darauf, „gleich anderen Bünden den Bezug des offiziellen Organs obligatorisch zu machen“.⁵ Es ist aber anzunehmen, dass das jeweilige Vereinsexemplar durch mehrere Hände ging. 1931 schrieb Hannah Karminski: „Dass unsere Blätter wirklich gelesen werden, verrät uns eine stärkere Beteiligung an der Rubrik ‚Ausprache‘, [...], die häufige Nachfrage nach Büchern, die in der Zeitung besprochen wurden, und – neben vieler Zustimmung und Anerkennung – auch immer wiederkehrende Kritik. Diese ist uns stets erwünscht.“⁶ Und die Leserin Lotte Schönbach bedankte sich im Oktober 1931 bei der Redaktion der „Blätter“, dass sie über zwei Ausgaben hinweg mehrere Beiträge zum Thema „Religionsunterricht“ gebracht habe. „Es ist anzunehmen, dass, angeregt

samten jüdischen Presse in Deutschland. „Nach der Inflation entstand eine ganze Reihe neuer Publikationen, so dass sogar von einem ‚goldenen Zeitalter‘ für die jüdische Presse gesprochen wurde“, schreibt Trude Maurer in: Die Juden in der Weimarer Republik, in: Dirk Blasius/Dan Diner (Hg.): Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland. Frankfurt am Main 1991, S. 102-120 sowie S. 218-226, hier S. 225 (Fussnote 80).

¹ Siddy Wronsky 1927, S. 94.

² Die Zeitung hiess „Der Jüdische Frauenbund. Mitteilungen aus der Bundes- und Vereinsarbeit“, erschien von Januar bis einschliesslich August 1914 und ist im Archiv der Universität Frankfurt einsehbar. Herausgegeben wurde die Zeitung von der Ortsgruppe Frankfurt des JFB. Schriftleiterin der „Mitteilungen“ war Henriette May. Im Gegensatz zu den ab 1924 erscheinenden „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ erhielten alle Mitglieder des JFB die „Mitteilungen“ kostenlos. Die Auflage der 1. Ausgabe wird mit 19.000 auf der Titelseite angegeben. Auf der 19. Vorstandssitzung des JFB in Berlin im März 1915 gab Bertha Pappenheim bekannt, dass die „Mitteilungen“, bedingt durch die Zeitverhältnisse, nicht länger erscheinen könnten. Siehe: Israelitische Familienblatt Hamburg, 17. Jahrgang, Nr. 11, 18.3.1915, Beilage: Für unsere Frauen, S. 10.

³ Sylvia Schraut: Bürgerinnen im Kaiserreich. Biografie eines Lebensstils. Stuttgart 2013, S. 125. „1917 zählt Lida Gustava Heymann knapp 160 Frauenzeitschriften, darunter 45 Zeitschriften der Frauenbewegung, 80 Fach- und Berufsblätter und 33 Zeitschriften für Wohlfahrt.“

⁴ Katrin Diehl: Die jüdische Presse im Dritten Reich. Tübingen 1997, S. 125; BJFB, 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926, S. 3. Im September 1936 bat die Vorsitzende des JFB noch darum, Propaganda für die „Blätter“ zu machen, „da die Abonnentenzahl in unserem Bezirk ausserordentlich zurückgegangen“ sei. (LBIMB MF 622 [OSC], Vorstandssitzung Rheinisch-Westfälischer Verband in Köln am 23.9.1936, Blatt 300) Die Propaganda hat aber wohl keinen Erfolg mehr gebracht.

⁵ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Zur besonderen Beachtung (ohne Autorin), S. 13.

⁶ BJFB 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 7.

durch alle hier abgedruckten Einsendungen, die mündliche Diskussion über diese Frage im ganzen Reich neue Nahrung bekommt.“¹

Es meldeten sich auch regelmässig Männer zu Wort, Rabbiner, Ärzte, Psychologen, Schriftsteller, als Autoren von längeren Artikeln und in Aussprachen. Ich gehe auch davon aus, dass die Ehemänner der im JFB besonders aktiven Frauen, die „Blätter“ gelesen haben; das waren meist Männer, die auch im jüdischen Gemeindeleben eine Rolle spielten: Rabbiner, Rechtsanwälte, Ärzte, insgesamt überwiegend Akademiker, die oftmals einen Sitz in Vorstand oder Repräsentanz der jeweiligen Synagogen-Gemeinde inne hatten und die Arbeit ihrer Frauen wahrscheinlich mit Interesse verfolgten.

Auf der Titelseite der ersten Nummer der „Blätter“ im Oktober 1924 heisst es, dass die erste jüdische Frauenzeitschrift in Deutschland „als Organ des J.F.B. von der Arbeit seiner Ortsgruppen, Landesverbände und Vereine Zeugnis ablegen“ werde. Diese sollen regelmässig ausführliche Arbeitsberichte senden, deren Inhalt in den „Blättern“ veröffentlicht werde. Die „Blätter“ sollen ausserdem „laufend über die Gebiete orientieren, die im jüdischen und im allgemeinen öffentlichen Leben unsere Teilnahme und unsere Mitarbeit als Jüdinnen und als Frauen im besonderen Masse verlangen“. Programmatisch heisst es weiter: „Die Blätter des Jüdischen Frauenbundes sollen das Blatt der jüdischen Mütter und Erzieherinnen werden.“ Um die politische und religiöse Neutralität der Monatsschrift zu verdeutlichen, schreiben die Redakteurinnen: „Die Blätter des Jüdischen Frauenbundes wollen dem Ausdruck verleihen, was die jüdischen Frauen aller Richtungen und Kreise zu den Gegenwartsaufgaben zu sagen haben. Sie wollen dazu dienen, das Denken und Tun der jüdischen Frau bewusster und freier herauszuarbeiten, als es bisher geschehen ist, uns gegenseitig ermutigen, unsere eigene Meinung zu finden und zu vertreten: als Frauen in der Zusammenarbeit mit jüdischen Männern, als Jüdinnen in der allgemeinen Frauenarbeit.“ Und geradezu beschwörend fragen die Autorinnen: „Gibt es in der Zerrissenheit des parteilichen und sozialen Lebens noch Einmütigkeit und gegenseitiges Vertrauen? Wo sind die Kräfte und Werte, die trotz aller äusseren und inneren Not zu Aufbau und Hilfe Wege weisen? Wer fühlt sich angesichts der Krankheitserscheinungen des jüdischen Volkes, gegenüber von Verwahrlosung und Verrohung, verantwortlich für die Erziehung der Jugend? Wie können wir Freude und Schönheit, Form und Rhythmus, Tradition und Entwicklung im jüdischen Gemeinschaftsleben zu neuer Kraft verhelfen?“²

Die düstere Bestandsaufnahme mag angesichts des Beginns der Goldenen 20er Jahre nach dem Ende von Nachkriegselend und Inflation überraschen. 1924 markierte den Beginn einer Phase relativer Stabilität in Deutschland, die mit Beginn der Weltwirtschaftskrise 1929 endete. Auch aussen-

¹ BJFB 7. Jg. Nr. 10, Oktober 1931, S. 6-7.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 1, Oktober 1924, S. 1.

politisch war Deutschland wieder auf dem Weg einer Normalisierung der Beziehungen zu anderen Staaten, was sich zum Beispiel darin äusserte, dass der britische Premierminister den Eintritt Deutschlands in den Völkerbund befürwortete. Die jüdischen Frauen, die sich im Ersten Weltkrieg voller patriotischem Eifer der Nationalen Frauenfront angeschlossen hatten und auch nach dem Krieg den Kummer über den verlorenen Krieg und die wirtschaftlichen Nöte mit der allgemeinen deutschen Bevölkerung teilten, hätten nun in eine ähnliche Aufbruchsstimmung kommen können wie viele Frauen Mitte der 20er Jahre. In den oben zitierten Worten wird aber schon ein Stück von dem fast verzweifelten Konservatismus der Frauen des JFB deutlich, die dem liberalen gesellschaftlichen Aufbruch skeptisch gegenüber standen und sich damit auch der jüngeren Generation von Jüdinnen immer weiter entfremdeten. So war die Gründung der „Blätter“ zu diesem Zeitpunkt auch ein starkes Signal, die vereinten weiblichen Kräfte für eine Gesundung des jüdischen Volkes bündeln zu wollen.

Nach dem Januar 1933 gewannen die „Blätter“ eine besondere Bedeutung, auch weil die Mobilitätsmöglichkeiten für Juden und Jüdinnen immer weiter eingeschränkt wurden und daher weniger regionale und überregionale Treffen möglich waren als vorher. Hannah Karminski schreibt zum 10-jährigen Jubiläum der „Blätter“ 1934: „Die Zeitschrift ist uns gerade jetzt zu einem wichtigen Sprachrohr geworden, das eine persönliche Aussprache oft ersetzen muss und uns ermöglicht, die Verbindung mit den Frauen aufrecht zu erhalten, die Deutschland verlassen mussten. Wir müssen wieder bitten, für Erhöhung der Abonnentenzahl Sorge zu tragen, und glauben, dass gerade heute, wo so viele andere Frauenzeitschriften aufgegeben werden mussten, eine erfolgreiche Propaganda möglich ist.“ Die Autorin erwähnt auch andere Publikationen des JFB, wie den alljährlich erscheinenden Kalender, das Kochbuch und Postkarten sowie Aufsatzsammlungen, in denen mehrere Beiträge der „Blätter“ zusammengefasst herausgegeben wurden mit dem Ziel, „Fernstehende mit der Gedankenwelt des Judentums vertraut zu machen“.¹

Welche Art von Texten enthalten die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“?

Es gibt programmatische Texte und Grundsatzartikel, oft über mehrere Seiten, die ein gutes Bild von Positionen und Diskussionen vor allem innerhalb der Führungsriege, dem Gesamtvorstand des JFB sowie den Vorsitzenden der Provinzial- und Landesverbände sowie Ortsgruppenleiterinnen, geben. Gastautorinnen und –autoren vermitteln Wissen und Ansichten zu konkreten Themenfeldern, zum Beispiel zu Recht, Wirtschaft und Pädagogik. Sogenannte „Aussprachen“ zeigen verschiedene Positionen zu kontrovers diskutierten Themen. Leserinnenbriefe bestätigen, konkreti-

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1932 – Januar 1934, S. 2-6, hier S. 5. Mit den „Fernstehenden“ sind übrigens Jüdinnen gemeint, die sich bis Januar 1933 nicht als Jüdinnen gefühlt haben und nun gewaltsam zu Jüdinnen gemacht wurden. Diese versuchte der JFB ab 1933 für eine bewusste, auch innere Rückkehr zum Judentum zu gewinnen.

sieren oder kritisieren Artikel, die in vorangegangenen Ausgaben publiziert wurden. Ausführliche Berichte von Tagungen und Vorstandssitzungen geben ein gutes Bild von Diskussionen und konkreter Arbeit in Reich, Region und Stadt. Vor allem ab 1933 dienen religiöse Unterweisungen dazu, auch in versteckter Form Grundsätzliches zur Situation der Juden in Deutschland zu sagen und Identität zu stiften. Ebenfalls ab 1933 nehmen Reflexionen zur jüdischen Geschichte zu, die der Selbstvergewisserung dienen, Kontinuitäten und Brüche aufzeigen und vor allem den ab 1933 neu gewonnenen Mitgliedern, vor allem jüngeren und berufstätigen Frauen, deren Leben sich in der Weimarer Republik nicht in erster Linie in jüdischen Zusammenhängen abgespielt hat, Religion und Geschichte des Judentums nahe bringen wollen. Immer wieder werden Aktivistinnen des JFB und Künstlerinnen, Schriftstellerinnen sowie historische und religiöse Frauenpersönlichkeiten porträtiert. Unter der Rubrik „Aus der Bundesarbeit“ wird von der konkreten Arbeit berichtet, unterteilt in „Aus der Reichsarbeit“ und „Aus Verbänden und Ortsgruppen“. Nicht alle Provinzialverbände und Ortsgruppen sind gleichviel repräsentiert. Die Redaktion der „Blätter“ war darauf angewiesen, dass ihnen Berichte zugesandt wurden. Manche Ortsgruppen und Vereine haben dies regelmässig getan, andere weniger oft. Die Berichte geben einen Einblick in die vor Ort stattfindende soziale und kulturelle Arbeit. In einem Kalender werden Veranstaltungen angekündigt. Die Themen dieser Zusammenkünfte oder Vorträge geben ein gutes Bild davon, was zu der jeweiligen Zeit thematisch favorisiert wird. Es werden auch Berichte von anderen Organisationen, wie etwa der Women's International Zionist Organization, abgedruckt, vor allem nach 1933. Hinzu kommt statistisches Material aus verschiedenen Einrichtungen des JFB, wie zum Beispiel dem Heim für gefährdete Mädchen in Neu-Isenburg und der Kinderheilstätte in Wyk auf Föhr. Die ständigen Kommissionen des JFB, zum Beispiel die Elberfelder Zentrale für Pflegestellenwesen und Adoptionsvermittlung, veröffentlichen regelmässig Arbeitsberichte. Kleine literarische Prosatexte und Gedichte spiegeln die Gedanken- und Gefühlswelt der Frauen des JFB. Buchbesprechungen zeigen, welche Titel besonders empfohlen und welche Autoren und Autorinnen zur Kenntnis genommen werden. Ab 1933 finden wir auch Auszüge aus antijüdischen Gesetzen und Verordnungen, die vor allem Einfluss auf das Leben jüdischer Frauen haben, wie zum Beispiel die Verordnung zu Hausangestellten im Rahmen der Nürnberger Gesetze im September 1935. Auch werden praktische Informationen gegeben, etwa über Ausbildungsstätten für jüdische Mädchen oder den Ausbau des jüdischen Schulwesens.

Eine Zeitungsquelle spiegelt natürlich nicht das persönliche Gespräch oder deutet Streitigkeiten zum Teil nur an. Die „Blätter“ sind aber insgesamt von einer grossen Offenheit geprägt, auch Interna sichtbar zu machen. Hannah Karminski betont im November 1934: „Wenn wir in unserer ei-

genen Zeitschrift Rechenschaft über eine Bundesveranstaltung ablegen, sind wir verpflichtet, an einen solchen Bericht andere, strengere Massstäbe zu legen, als wenn wir uns an andere jüdische Zeitungen wenden. Anderen Massstab: denn vieles, was wir Aussenstehenden sagen müssen, um ihnen unser Wollen verständlich zu machen, kann in einem Bericht an unsere Mitarbeiterinnen fortbleiben. Andererseits aber – und darum kann man von einem strengeren Massstab sprechen – sind wir ihnen gegenüber verpflichtet, das Selbstverständliche zurückzustellen und durch Beleuchtung von Schwierigkeiten, durch Kritik an Fehlern, durch Herausstellung von Forderungen neuen Antrieb zu finden.“¹

Die Interpretation dieses vielfältigen Quellenmaterials erfordert daher ein breites Hintergrundwissen, auch zur allgemeinen deutsch-jüdischen Geschichte, und vor allem für die Ausgaben der „Blätter“ nach Januar 1933 ein gewisses Fingerspitzengefühl, auch zwischen den Zeilen zu lesen. Denn viele Texte, insbesondere über jüdische Geschichte und Religion, enthalten mehr oder weniger versteckte Botschaften für den Umgang mit der neuen Situation. Es hat zwar ab Januar 1933 keine Vorzensur der jüdischen Presse gegeben, aber eine Nachzensur. Im Gegensatz zu den täglich stattfindenden offiziellen Pressekonferenzen, die den nichtjüdischen Zeitungen Richtlinien und genaue Hinweise gaben, was sie veröffentlichen durften, bekamen die jüdischen Schriftleiter solche Hinweise nicht. „Sie mussten“, schreibt Herbert Freedon, „sich auf ihr eigenes Urteil verlassen, um herauszufinden, was der Zensor beanstanden würde. Eine falsche Einschätzung konnte das Verbot der Zeitung oder Inhaftierung der Verantwortlichen zur Folge haben, vom Gefängnis bis zum Konzentrationslager.“² So wurde zum Beispiel Fritz Neuländer vom „Jüdischen Gemeindeblatt“ in Köln zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt, „weil er einem Zitat aus einer Nazi-Zeitung seinen eigenen Kommentar hinzugefügt hatte“.³ Die „C.V.-Zeitung“ war vom 20.6. bis 26.9.1935 verboten, das „Israelitische Familienblatt“ von Mitte August bis Anfang November 1935. Diese Verbote zwangen alle anderen Zeitungen zu penibler Selbstzensur.⁴

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ wurden bis zum Novemberpogrom nicht verboten, auch nicht zeitweise. Es gelang ihnen ganz offensichtlich, einen konformistischen Anstrich zu wahren, wie es Freedon ausdrückt und bemerkt: „Die Redakteure hatten eine Fertigkeit entwickelt, sich die Nomenklatur der Umwelt zu eigen zu machen, um der Zensur Genüge zu tun und dann plötzlich durch die Hintertür einen Wink zu geben, eine Anspielung zu machen, ein Wort anzudeuten, die

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Hannah Karminski: Nauheimer Tage. Lernzeit und Gesamtvorstandssitzung, S. 1-4, hier S. 1.

² Herbert Freedon 1987, S. 20-21.

³ Herbert Freedon 1987, S. 21.

⁴ Brief von S. R. aus Genf vom 29.11.1935 ohne Adressat: Reisebericht über die dramatische Lage der jüdischen Bevölkerung nach dem Erlass der Nürnberger Gesetze, in: Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 213, S. 527-534, hier S. 532.

das Gesagte ironisierten oder in seinem wahren Licht zeigten.“ Und die Leser und Leserinnen lernten die Zeichen zu sehen und zu verstehen.¹ Für die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ war die Umstellung vielleicht weniger gross als für andere Zeitungen, denn Kommentare zur Politik in Deutschland oder zu dem, was nichtjüdische Zeitungen veröffentlichten, gab es in den „Blättern“ auch vor 1933 nicht.

Die Blätter des Jüdischen Frauenbundes sind nicht meine einzige Zeitungsquelle. Vor allem für die Zeit bis 1924 berücksichtige ich auch etliche andere Druckerzeugnisse, wie die „Jüdische Rundschau“, „Der Jude“, das „Israelitische Familienblatt“, „Im deutschen Reich“ sowie die „Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden“. Das „Israelitische Familienblatt Hamburg“ hatte eine Beilage „Für unsere Frauen“, in der der Jüdische Frauenbund regelmässig über Aktivitäten in Bund, Region und Stadt berichtete. Geführt wurden auf dieser Seite auch Grundsatzdiskussionen zu verschiedenen, die jüdische Frauenbewegung betreffenden Themen. Zur Zeit des Ersten Weltkrieges lasen 30.000 Juden und Jüdinnen das „Familienblatt“, so dass ein breiter Leserinnenkreis erreicht werden konnte.² Ab 1933 widmeten einige jüdische Zeitungen dem Thema „Frauen“ besondere Rubriken, die jeweils von Mitgliedern des JFB redaktionell geleitet wurden. Martha Wertheimer war verantwortliche Redakteurin der Rubrik „Aus der Welt der Frau“ des Hamburger Israelitischen Familienblattes, für die Rubrik „Für die Frau“ des „Frankfurter Israelitischen Gemeindeblattes“ übernahm diese Funktion Stephanie Forchheimer.³ Beide Frauen schrieben vor allem ab 1933 auch regelmässig Artikel in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Zwischen 1925 und 1927 wurde versucht, eine zweite überregionale Frauenzeitschrift zu etablieren, „Die Jüdische Frau“, die von einem ganz ähnlichen Selbstverständnis geprägt war wie die „Blätter“ und sich vielleicht darum nicht halten konnte.⁴ Auflagenstärker als die „Blätter“ war die „Logenschwester“, das Mitteilungsblatt des Schwesternverbandes der U.O.B.B. Logen, das von 1928 bis 1936 erschien und das auch viele Frauen des JFB bezogen, da sie als Ehefrauen angesehener Logenbrüder das Recht hatten, dem Schwesternverband beizutreten.⁵ Unter anderem von einer Frau geleitet wurde „Der Morgen“, der lange als Zeitung nur „für die geistig Anspruchsvollsten“ galt, seit 1933 aber neue Aus-

¹ Herbert Freedon 1987, S. 22.

² IFH, 19. Jg. Nr. 10, 8.3.1917, S. 1. Hier wird die Zahl von 30.000 Lesern und Leserinnen angegeben und erwähnt, dass seit Kriegsbeginn viele neue Bezieher der Zeitung gewonnen werden konnten.

³ Freedon weist auch auf diese Publikationen hin. Sein Buch enthält ein Kapitel mit dem Titel „Das Frauenbild in der Presse“. Herbert Freedon 1987, S. 159-168, hier: S. 159 und S. 167. Stephanie Forchheimer war Mitglied der Frankfurter Ortsgruppe des JFB und leitete ab 1936 die neu gegründete Hausfrauengruppe. BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Ortsgruppe Frankfurt am Main (ohne Autorin), S. 14.

⁴ Die Jüdische Frau. Überparteiliche Halbmonatsschrift für alle Lebensinteressen der jüdischen Frau. Berlin 1925-1927 (Vorhanden in der Universitätsbibliothek Duisburg als Mikrofilm), hg. von Regina Isaacsohn und Anna Beate Nadel. Erstes Heft Jg. 1 am 5. Mai 1925, letztes Heft Jg. 3 Heft 5/6 im März 1927.

⁵ Die „Logenschwester“ hatte 1934 eine Auflage von 5.500 und 1936 noch von 5.000 Exemplaren. Siehe: Katrin Diehl 1997, S. 135. Anders als die „Blätter“ wurde die „Logenschwester“ allen Mitgliedern des Schwesternverbandes automatisch zugeschickt.

drucksformen angenommen hat, die für jeden Gebildeten eine Bereicherung darstellten, so die Empfehlung von Margarete Edelheim in den „Blättern“.¹

Exemplarisch werte ich auch jüdische Zeitungen im lokalen Rahmen aus. In Köln erschienen zwischen 1911 und 1938 sieben jüdische Wochenzeitungen, von denen ich fünf heranziehe: Das „Israelitische Gemeindeblatt“, den „Jüdischen Beobachter“, die „Kölner Jüdisch-Liberale Zeitung“, das „Kölner Jüdische Wochenblatt“ und das „Gemeindeblatt der Synagogengemeinde zu Köln am Rhein“.² Um auch wieder exemplarisch einen Blick auf die Zusammenarbeit zwischen jüdischen und nichtjüdischen Frauen werfen zu können, berücksichtige ich das „Nachrichtenblatt des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine“, das von 1925 bis 1933 erschien.³

Neben den Zeitungsquellen werte ich verschiedene Nachlässe aus. Besonders ergiebig ist die Ottilie Schönewald Collection,⁴ die über 1000 Seiten Material enthält: Sitzungsprotokolle, Redemanuskripte (zum Teil handschriftlich), auf Sitzungen des JFB gehaltene Referate, die nicht alle in den „Blättern“ abgedruckt wurden, und Briefe. Die Protokolle sind besonders aufschlussreich, da es sich um Verlaufsprotokolle handelt, in denen die einzelnen Beiträge in Diskussionen namentlich ausgewiesen sind. Aus dem Centrum Judaicum, Archiv der Neuen Synagoge Berlin verwende ich mehrere Sammlungen zum Jüdischen Frauenbund und zu einzelnen jüdischen Gemeinden.⁵ Im Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem habe ich wichtige Gemeindeakten gefunden, die mir Einblicke in den Kampf um das Frauenwahlrecht gewährten.⁶ Ausserdem ziehe ich einige Memoiren heran, insbesondere die von Rahel Straus aus München.⁷

Zu welchem Gebiet der deutsch-jüdischen Geschichte man auch forschen mag, einen übersichtlichen Quellenkorpus, der an einem Ort lagert, wird man in den seltensten Fällen finden. Oftmals haben wir es mit unvollständigen Aktenbeständen zu tun. Aubrey Pomerance, Leiter des Archivs des Jüdischen Museums in Berlin, antwortete vor einiger Zeit auf eine Bemerkung über einen frustrierend unvollständigen Aktenbestand zur Journalistin Sarah Wildman: „Be careful when you

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 10, Oktober 1937; Dr. Margarete Edelheim: Bleibt anspruchsvoll!, S. 8. Die Zeitung wurde von Dr. Eva Reichmann-Jungmann und Dr. Hans Bach herausgegeben und erschien im Philo-Verlag.

² Die Zeitungen sind – unvollständig – in der Universitätsbibliothek und der Germania Judaica in Köln vorhanden. Da von Ursula Reuter eine genaue Untersuchung über die jüdische Presse in Köln vorliegt, verweise ich auf diese Publikation, die jede dieser Zeitungen in ihrer politischen und religiösen Ausrichtung beschreibt und analysiert. Ursula Reuter: Jüdische Zeitungen in Köln, 1919-1938, in: Geschichte in Köln 29 (1991), S. 83-117. Und noch ausführlicher in: Studien zu Profil und Funktion Kölner Jüdischer Zeitungen in den Jahren 1921-1938. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Köln 1990 (im Bestand der Germania Judaica).

³ Das „Nachrichtenblatt des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine“ erschien vom 12.11.1925 bis zum 28.5.1933 durchgängig donnerstags in der Morgen- oder Abendausgabe des Kölner Stadtanzeigers.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC). Wir finden in den Quellen beide Schreibweisen: Ottilie Schönewald und Ottilie Schoenewald. Ich benutze die Schreibweise „Schönewald“.

⁵ Zum Jüdischen Frauenbund finden sich folgende Bestände: Neue Synagoge Berlin - Centrum Judaicum Archiv: CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 4, #9807; CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 31, #9835; CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 35, #9839; CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841; CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842; CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 40, #9844.

⁶ Zum Beispiel: CAHJP, Bestand TD/1093.

⁷ Rahel Straus: Wie lebten in Deutschland – Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933. Stuttgart 1962. (Rahel Straus taucht in den Quellen als „Straus“ und „Strauss“ auf).

say incomplete. There is no collection that documents a person's life from moment of birth to moment of death. But you can cull a lot of information from one single document."¹

Insofern habe ich Glück mit den Quellen, die mir vorliegen. Es ist zwar sicher nicht möglich, die Geschichte des Jüdischen Frauenbundes von 1904 bis 1939 lückenlos zu erschliessen, doch verfüge ich über eine Fülle von aussagekräftigen Texten, die eine qualitative Quellenauswertung und diskursanalytische Untersuchung möglich machen.

4. Methodik: Diskursanalyse, Gender Studies und Dekonstruktion

"Hat das überhaupt Methode, was Historiker tun?", fragen die beiden Historiker Monika Dommann und David Gugerli in einem 2011 erschienenen Aufsatz provozierend.² Für sie ist ein Historiker, "wer bis in den Kern der Quellenkritik vorgestossen ist". In der historischen Methode gehe es "um ein Bekenntnis zum Empirismus und zum Veto der Quellen, um eine Auseinandersetzung mit verschiedenen 'Materialien' [...], die es aufeinander zu beziehen gilt". Daher begreife die Geschichtswissenschaft die Methode „als ein Unterwegssein“, als einen Prozess, der während der forschenden Arbeit „modifiziert und präzisiert wird“.³ Methodologische Vorentscheidungen in Unkenntnis der Sache, die es zu erkunden gilt, seien "ineffizient und in den meisten Fällen unproduktiv". Die historische Methodenvielfalt biete einen entscheidenden Vorteil: „Sie kann situativ angepasst werden, bleibt flexibel und verwendet die Werkzeuge und Vehikel, die in einer bestimmten Archivsituation vernünftig sind.“⁴ Auch Stefan Jordan plädiert für einen Methodenpluralismus im Rahmen von Konzeptionen der Geschichtswissenschaft, die seit Mitte der 1990er Jahre als Neue Kulturgeschichte bezeichnet werden. Es gehe dabei nicht um den unbedingten Vorzug eine Theorie vor anderen, sondern darum, den Untersuchungsgegenstand so angemessen und vielschichtig wie möglich zu diskutieren.⁵

Als ich nach der Lektüre von Marion Kaplans Monographie über den Jüdischen Frauenbund Mitte der 90er Jahre in Archive ging, um die von ihr benutzten Quellen im Original zu lesen und weitere zu entdecken und auszuwerten, schaute ich das Material aus dem Blickwinkel der von Kaplan favorisierten Methode der sozialwissenschaftlichen Frauengeschichtsschreibung an, der es darum ging

¹ Sarah Wildman: Paper Love inside the holocaust archives, http://www.slate.com/articles/news_and_politics/dispatches/features/2009/paper_love_inside_the_holocaust_archives/what_is_the_point_of_an_archive.html (22.02.2016).

² Monika Dommann/David Gugerli: Geschichtswissenschaft in Begutachtung. Acht Kommentare zur historischen Methode der Gegenwart, in: *traverse*. Zeitschrift für Geschichte 2 (2011), S. 154-164, hier S. 158.

³ Dommann/Gugerli 2011, S. 159.

⁴ Dommann/Gugerli 2011, S. 160.

⁵ Stefan Jordan: *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*. Paderborn 2009, S. 175 und S. 213.

und zum Teil immer noch geht, starke und widerständige Frauen in der Geschichte sichtbar zu machen.¹ Ich fand – wie schon im Kapitel über den Forschungsstand beschrieben – in den Quellen wenig von dem wieder, was Kaplan behauptete, und hörte zum ersten Mal sehr deutlich das Veto der Quellen². Und mir wurde klar, dass diese ganz unterschiedlichen Materialien nicht ohne Kontextualisierung zu verstehen sind. Es gilt, auch die allgemeine jüdische Geschichte miteinzubeziehen, die Geschichte des deutschen Bürgertums und der bürgerlichen Frauenbewegung, Texte aus den Bereichen: Hygiene, Sexualität, soziale Arbeit, Pädagogik und auch literarische Texte der Epoche, da gerade fiktionale Texte von weiblichem Selbstverständnis oder Rollenzuschreibungen zeugen.³ Oder anders gesagt: Ich sehe die Notwendigkeit, das „Zusammenwirken von Religion, Geschlecht, Sexualität, Ethnizität und sozialer Zugehörigkeit“ in verschiedenen Textsorten auszu-leuchten.⁴

Dazu bietet sich ein diskursanalytischer Ansatz an, wie ihn Michel Foucault entwickelt hat.⁵ „Diskurse definieren Räume des Sprechens“, schreibt der Historiker Philipp Sarasin, „Räume mit ihren Grenzen, ihren Übergängen zu anderen Diskursen und mit ihren Subjektpositionen. [...] Sie zeigen vor allem, von wo aus und unter welchen diskursiven Voraussetzungen ein historisches Subjekt spricht“.⁶ Es geht dabei aber nicht nur um Sprache. Foucault habe, so Sarasin, den Unterschied zwischen dem linguistic turn und der Diskursanalyse in „Archäologie des Wissens“ deutlich gemacht. Diskurse sind nicht gleichzusetzen mit der Bezeichnungsfunktion der in ihnen vorkommenden Signifikanten und ihren unbegrenzten Kombinationsmöglichkeiten. Vielmehr „haben Diskurse einen genau gegenteiligen Effekt: Sie reduzieren, ja verknappen die Aussagemöglichkeiten“ auf das, was in einer Epoche tatsächlich gesagt wurde. Daher ist die Diskursanalyse im Gegensatz zur Sprachanalyse eine historische Methode. Sie fragt nämlich: „Wie kommt es, dass eine bestimmte

¹ Martina Kessel/Gabriela Signori: Geschichtswissenschaft, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2006, S. 113-123, hier S. 114.

² Den vielzitierten Ausdruck „Vetorecht der Quellen“ prägte: Reinhart Koselleck: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Reinhart Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977, S. 17-46. „Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir aufgrund der Quelle nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können. [...] Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen.“ (S. 45-46).

³ Bea Lundt: Frauen- und Geschlechtergeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Geschichte. Ein Grundkurs. 3. revidierte und erweiterte Auflage, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 650-665, hier S. 658.

⁴ Kessel/Signori 2006, S. 121.

⁵ Achim Landwehr stellt fest, dass es „unbestritten der durch Michel Foucault geprägte Diskursbegriff“ sei, „dem die grösste Bedeutung zukommt und der auch am häufigsten als Referenz verwendet wird“. Achim Landwehr: Diskurs, in: Ute Frietsch/Jörg Rogge (Hg.): Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch. Bielefeld 2013, S. 118-122, hier S. 119.

⁶ Philipp Sarasin: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, in: Sarasin: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt am Main 2003, S. 10-60, hier S. 58-59.

Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“¹ Es geht also darum, „durch die Rekonstruktion der Serie und ihrer diskursiven Regelmässigkeiten erst die historisch einzigartigen Möglichkeitsbedingungen des Erscheinens einer Aussage zu bestimmen“.² Diese Regelmässigkeiten sind generative Strukturen; sie sind zwar in Texten zu finden, daher beginnt auch die Diskursanalyse bei der Sprache, aber nur, wenn man diese Texte „als Serie ordnet, von allen Besonderheiten einzelner Aussagen abstrahiert und ihre Ähnlichkeiten herausarbeitet“, zeigen sich diese Strukturen.³ Eine einzelne Aussage wird so als Diskursereignis verstanden, als Teil dieser generativen Struktur, die den Raum des Sagbaren markiert.⁴

Das Modell des Diskurses, wie ihn Foucault versteht, ist kein normatives, sondern die Diskursanalyse arbeitet deskriptiv und empirisch.⁵ Dabei sei es aber durchaus möglich, so Sarasin, verschiedene Bedeutungsebenen von Texten weiterhin zu entziffern, also etwa Metaphern zu entschlüsseln, wenn man die Möglichkeitsbedingungen auch dieses Sprechens aufzeigt.⁶

Foucault geht von folgender Hypothese aus: „Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“⁷ Es gebe mehrere Prozeduren der Ausschliessung, die sichtbarste sei das Verbot.⁸

Jüdische Frauen waren mit vielfältigen Verboten konfrontiert. Bis 1908 durften Frauen nicht in politischen Vereinen aktiv sein, sich also in der Öffentlichkeit politisch nicht äussern. Vor 1918 galt für Frauen und Männer in Deutschland das Verbot der freien Meinungsäusserung. Während des Ersten Weltkrieges waren alle Deutschen mit einem ganzen Bündel von Verboten konfrontiert, vor allem dem, etwas gegen Vaterland und Siegesgewissheit zu sagen. In der Weimarer Republik dominierten innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung Tabus des Gegenstandes, vor allem der Se-

¹ Philipp Sarasin: Diskursanalyse, in: Goertz 2007, S. 199-217, hier S. 203-204. Das letzte Zitat ist entnommen: Michel Foucault: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 1995 (französisches Original: Paris 1969), S. 42.

² Philipp Sarasin 2007, S. 205. Siehe auch: Achim Landwehr: Historische Diskursanalyse. Frankfurt New York 2008. Landwehr gibt in den Kapiteln 4 „Historische Diskursanalyse“ und 5 „Untersuchungsschritte“ eine auch praktische Anleitung, wie man diskursanalytisch arbeiten und eine Serie rekonstruieren kann. Dabei schreibt er allerdings: „Von besonderer Bedeutung ist es, sich von vornherein auf thematische Zusammenhänge zu konzentrieren. Denn wenn es tatsächlich darum gehen soll, historische Wirklichkeiten in ihrem sozialen Konstruktionscharakter sichtbar werden zu lassen, dann ist es ein zumindest wenig zielführendes, wenn nicht sogar verfehltes Unterfangen, sich ausschliesslich auf eine bestimmte Institution, eine bestimmte Personengruppe oder ein bestimmtes Medium zu konzentrieren.“ (S. 101). Ich werde zu zeigen versuchen, dass das nicht stimmt, sondern dass auch eine Institution wie der Jüdische Frauenbund diskursanalytisch beschrieben werden kann, insbesondere wenn man das Konzept des Dispositivs miteinbezieht, auf das ich später zu sprechen komme.

³ Philipp Sarasin 2007, S. 207.

⁴ Philipp Sarasin 2007, S. 208.

⁵ Philipp Sarasin 2007, S. 213.

⁶ Philipp Sarasin 2007, S. 216.

⁷ Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 2012 (französisches Original 1972), S. 10-11.

⁸ Michel Foucault 2012, S. 11.

xualität, während in anderen Kreisen offen oder relativ offen, manchmal provozierend, bewusst tabu-verletzend gesprochen und agiert wurde. Innerhalb der jüdischen Frauenbewegung existierten Rituale, die sich im gesprochenen und geschriebenen Wort zeigen, Begriffe und Formulierungen, die immer wiederholt wurden und deren Abstraktheit die Gegenstände fast verschwinden lassen, Formeln der Selbstvergewisserung, der verzweifelten Suche nach Bestand, der Angst, Neues zu denken und Neues zu tun. Ab 1933 wurde für Juden und Jüdinnen – und nicht nur für sie – jedes öffentliche Sprechen, sei es auf Vereinssitzungen, in der jüdischen Presse oder bei Veranstaltungen des jüdischen Kulturbundes, überwacht und zensiert.

Die Kontrolle des Diskurses ist aber mehr als bloße Gewalt; sie selektiert und organisiert, was gesagt werden darf. Sie führt den Diskurs in Bahnen, die Begehren und Macht verschmelzen lassen. Es gebe, so Foucault, auch interne Prozeduren, „mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben“.¹ Eine, die den Diskurs verknäpfe und kontrolliere, sei die Disziplin. Im „Wahren“ bewege man sich nur, „wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss. Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer Identität, welche die Form einer permanenten Reaktualisierung der Regeln hat“.² Vor allem die Konstruktion einer kollektiven Identität kontrolliert den Diskurs einer Gruppe nach innen und aussen. Eingeschränkt werden die sprechenden Subjekte dabei unter anderen von Ritualen, die auch Gesten und Verhaltensweisen definieren, die das Sagbare begleiten.³ Ein Durchbrechen solcher Rituale und ein Widerstand gegen die Disziplin erzeugt Angst, „eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem grossen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses“.⁴

Um darzulegen, dass das von Diskursen generierte Wissen auch mit nichtsprachlichen Praktiken verknüpft ist, hat Foucault später den Begriff des Dispositivs entwickelt, insbesondere den des Sexualitätsdispositivs. Ein Dispositiv ist für ihn „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst. [...] Das Dispositiv selbst ist das

¹ Michel Foucault 2012, S. 17.

² Michel Foucault 2012, S. 25.

³ Michel Foucault 2012, S. 27.

⁴ Michel Foucault 2012, S. 33.

Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.“¹ Das Sexualitätsdispositiv zielt dabei direkt auf den Körper. „Weit entfernt von jeder Ausradierung des Körpers geht es darum, ihn in einer Analyse sichtbar zu machen, in der das Biologische und das Historische nicht wie im Evolutionismus der alten Soziologen aufeinanderfolgen, sondern sich in einer Komplexität verschränken, [...]“² Die Macht, die das Wissen über den Sex bildet, ist für Foucault „nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“.³ Sie komme von unten. Basis der die Gesellschaft durchlaufenden Spaltungen seien vielfältige Kräfteverhältnisse, „die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken“.⁴

Basis einer Beschreibung des Dispositivs bleibt die Diskursanalyse. Sie kann zwar nicht das gesamte Bedeutungsgeflecht der Kultur in den Blick nehmen, aber sie kann einen Aspekt, ein Thema herausgreifen und dieses einer eingehenden Analyse unterziehen. Untersucht werden können „historisch eingrenzbar Redezusammenhänge, die Möglichkeiten und Grenzen sinnvoller Rede und kohärenten sozialen Handelns bestimmten“.⁵ In der Auswahl und Interpretation der Quellen muss die Historikerin dabei sowohl systematisch als auch intuitiv vorgehen,⁶ um die grosse Fülle möglicher Texte sinnvoll einzuschränken.

Ich möchte nun darlegen, wie sich die Gender Studies, auch auf der Grundlage einer Rezeption Foucaults, entwickelt haben und wie sie Einzug in die Jewish Studies fanden. Die damit einhergehenden methodologischen Kontroversen sind bedeutsam für den von mir favorisierten Ansatz der Diskursanalyse und die Auswahl meiner Quellen.

Die der Frauengeschichte folgende Geschlechtergeschichte, die die Grenzen der als zunehmend zu eng betrachteten Frauengeschichte zu überwinden trachtete, sah bereits die Notwendigkeit, Weiblichkeit **und** Männlichkeit sowie die Beziehung zwischen Frauen und Männern zu untersuchen. In der gegenwärtigen Methodenpluralität aber müsse auch die Geschlechtergeschichte einen Ort finden, der sich von starren Geschlechterdichotomien löst⁷, der, so wie es Joan W. Scott schon 1986 postulierte, „Gender“ als eine historische Kategorie neben anderen systematisch in

¹ Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978, Gespräch mit Angehörigen des Department de Psychoanalyse der Universität Paris/Vincennes: Ein Spiel um die Psychoanalyse, S. 118-175, hier S. 119-120.

² Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1. Frankfurt am Main 1983 (französisches Original 1976), S. 146.

³ Michel Foucault 1983, S. 94.

⁴ Michel Foucault 1983, S. 95.

⁵ Philipp Sarasin: Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996, S. 131-164, hier S. 142.

⁶ Andreas Gardt: Diskursanalyse – Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten, in: Ingo H. Warnke (Hg.): Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände. Berlin/New York 2007, S. 27-52, hier S. 43.

⁷ Kessel/Signori 2006, S. 117.

der historischen Analyse etabliert.¹ Davon sind wir, zumindest in Deutschland, noch immer weit entfernt.² In den USA sieht die Situation anders aus. Susannah Heschel konstatiert: „Die Vergeschlechtlichung der historischen Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten, mit dem Aufstieg der Frauenstudien zu einem der führenden Fächer an den US-amerikanischen Universitäten, dramatisch verändert. Das Fach Geschichte ist – zumindest in den USA – zu einem Wegbereiter der gender studies sowohl in der Theorie als auch in der Praxis geworden.“³ Sie gibt aber zu bedenken, dass man in manchen feministischen Forschungen „auf eine geradezu verdächtige Koinzidenz treffen“ könne, „zum Beispiel wenn in der Weltgeschichte auf einmal ein weiblicher Heroismus ausgemacht wird, der zufällig genau dem entspricht, was der zeitgenössische Feminismus für seine Mission benötigt. Man entdeckt plötzlich, dass Frauen die treuesten Juden waren, sich als letzte assimilierten und ihr Judentum wachhielten“.⁴ Wesentliches Spannungsverhältnis der feministischen Forschung sei heute das zwischen klassischer Sozialgeschichte und Diskursanalyse.⁵ Da sich die führenden Forscherinnen zur Geschichte bürgerlicher jüdischer Frauen⁶ aber in den klassischen Bahnen der Sozialgeschichte bewegen, schlägt Heschel vor, „einige der von Kaplan und Hyman benutzten Kategorien zu verfeinern“, um ihre Schlussfolgerungen differenzieren zu können.⁷ Das ist meines Erachtens zu vorsichtig ausgedrückt, denn es geht ja tatsächlich nicht nur um Verfeinerung und Differenzierung, sondern - zumindest im Falle der Studien von Kaplan – um ein Infragestellen eines Teils ihrer Forschungsergebnisse.

Auch Ute Frevert glaubt, dass ein Methodenpluralismus fruchtbar werden und zu einem „Prozess wechselseitiger Kritik und Einflussnahme“ zwischen Sozial- und Diskursgeschichte führen könne.⁸ Sie betrachtet ein Vierteljahrhundert Geschlechtergeschichte und kommt zu dem Ergebnis: „‘Klassisch‘ sozialgeschichtliche Untersuchungen finden ihren Platz neben ‚avancierten‘ diskurs- und mediengeschichtlichen Studien, organisationsgeschichtliche Arbeiten behaupten sich neben mentalitäts- und körpergeschichtlichen Analysen. Lokal- und regionalgeschichtliche Perspektiven ste-

¹ Joan W. Scott: Gender. Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Nancy Kaiser (Hg.): Selbst Bewusst. Frauen in den USA. Leipzig 1994, S. 27-75.

² Michael Brenner bezeichnet z. B. die Geschlechtergeschichte als eine der neuen „Unterdisziplinen“ neben Mikrogeschichte und Alltagsgeschichte. Michael Brenner: Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002, S. 17-35, hier S. 24. Die Geschlechtergeschichte versteht sich aber durchaus nicht als Unterdisziplin, sondern fordert eine insgesamt feministische Perspektivierung der Geschichtswissenschaft, gerade auch dort, „wo sie sich allgemein, universell und genusfern“ gibt. Uta C. Schmidt: Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft. Zürich/Dortmund 1994, S. 45.

³ Susannah Heschel: Nicht nur Opfer und Heldinnen, in: Brenner/Myers (Hg.) 2002, S. 139-162, hier S. 161-162.

⁴ Susannah Heschel 2002, S. 162.

⁵ Susannah Heschel 2002, S. 149.

⁶ Gemeint sind Marion Kaplan und Paula Hyman, die methodisch ähnlich positioniert ist wie Kaplan, z. B. in: Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women. Seattle 1995, oder zuletzt in: Muster der Modernisierung. Jüdische Frauen in Deutschland und Russland, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 25-45.

⁷ Susannah Heschel 2002, S. 153.

⁸ Ute Frevert: Geschlechtergeschichte: Rück- und Ausblicke, in: Brenner/Myers (Hg.) 2002, S. 172-180, hier S. 176-177.

hen Seite an Seite mit Nationalgeschichten oder auch internationalen Vergleichen. Diese Vielfalt bezeugt, mit welcher Freiheit und Unabhängigkeit sich die Geschlechtergeschichte entwickelt hat, wie erfolgreich sie sich von zeitgeistbedingten Engführungen lösen konnte und sowohl methodisch als auch inhaltlich an Breite gewonnen hat. Damit entspricht sie den Erfahrungen des postideologischen Zeitalters, in dem das Ansehen eines Forschers/einer Forscherin nicht mehr davon abhängt, die ‚reine Lehre‘ – sei sie nun Marxscher, Foucaultscher oder Butlerscher Provenienz – keimfrei zu halten und agonal zu vertreten.“¹

Methodenpluralität ist sicher grundsätzlich zu begrüßen, doch steht meines Erachtens weniger die Frage nach der „reinen Lehre“ im Vordergrund als die, welche Methode einem Stoff angemessen ist, welche Methode dazu taugt, um nochmals auf Dommann und Gugerli zurückzukommen, in den Kern der Quellenkritik vorzustossen. In der geschlechtergeschichtlichen Perspektive innerhalb der deutsch-jüdischen Historiographie gehe es, so Stefanie Schüler-Springorum, „letztlich immer wieder um die Frage, welche Auswirkungen der für das 19. Jahrhundert so zentrale Prozess der Verbürgerlichung der deutschen Juden auf das Geschlechterverhältnis und die Geschlechterbilder besass“.² Sie glaubt, dass wir dank Marion Kaplan zwar viel über den Jüdischen Frauenbund wissen, stellt allerdings Kaplans Forschungen über Frauen des jüdischen Bürgertums infrage, wenn sie schreibt, dass „die Vorstellung vom Judentum als einer Hausreligion und der besonderen Stellung der jüdische Frau als ‚Königin‘ einer vorgeblich so wichtigen privaten Sphäre“ sich „wunderbar in die bürgerliche Ideologie polarer ‚Geschlechtscharaktere‘ einfügte“.³ Sie denkt, dass es dringend erforderlich sei, sich die Entstehungsgeschichte dieses Bildes genauer anzuschauen „und zu fragen, ob diese Setzungen wirklich einfach unkritisch übernommen werden können, oder, um es postmodern zu formulieren: dieses Bild zu kontextualisieren und gegebenenfalls zu dekonstruieren“ sei.⁴ Die Ergebnisse der mittlerweile zum Standardwerk avancierten Untersuchung von Marion Kaplan über „The making of the Jewish Middle Class“⁵ seien von vielen Autorinnen und Autoren übernommen worden „und, nicht zuletzt durch Eingang in die vierbändige deutsch-jüdische Geschichte des Leo Baeck Instituts⁶ quasi zum Standardwissen aufgestiegen“.⁷ Es liessen sich sicher einige Beispiele für Kaplans These in den Autobiographien jüdischer Frauen finden, „aber auch

¹ Ute Frevert 2002, S. 172.

² Stefanie Schüler-Springorum: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte, in: *Transversal* (Zeitschrift für jüdische Studien) 4. Jg. 1/2003, S. 3-15, hier S. 4.

³ Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 7.

⁴ Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 8.

⁵ Marion Kaplan: *The Making of the Jewish Middle Class* (1991), in deutscher Übersetzung: *Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*. Hamburg 1997.

⁶ Gemeint ist hier: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit in vier Bänden*. München 1996/1997 (Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600-1780, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871-1918, Bd. 4: Aufbruch und Zerstörung 1918-1945).

⁷ Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 8.

ebenso viele Gegenbeispiele“. Und Schüler-Springorum plädiert dafür, „dass wir sowohl neue, bislang wenig beachtete Quellen suchen als auch die alten Quellen im Lichte neuer Fragen betrachten und auf diese Weise zu neuen geschlechtergeschichtlichen Hypothesen über diese Dynamik kommen“.¹ Sie problematisiert auch, dass in der Geschlechtergeschichte „eigene Projektions- und Identifikationsbedürfnisse eine nicht zu unterschätzende Rolle“ spielen,² daher Untersuchungsgegenstände und Fragestellungen immer wieder kritisch hinterfragt werden müssen. So könnten dann auch „einige Gewissheiten, Periodisierungen und Interpretationen“ überprüft werden, und sie schliesst mit dem keineswegs trivialen Satz von Dagmar Herzog: „To do good gender history ist simply to do good history“.³

Eine wichtige und für meine Arbeit bedeutsame Auseinandersetzung hat sich in den letzten Jahren an der Frage entzündet, wie in der Forschung über deutsch-jüdische Frauen des Bürgertums mit der reichhaltigen Memoirenliteratur methodisch umzugehen sei.⁴ Öffentlich wurde die Kontroverse vor allem zwischen Marion Kaplan und Miriam Gebhardt ausgetragen.⁵ Aber auch Monika Richarz hat schon 2000 angemerkt, dass die ausschliessliche Abstützung auf autobiographische Quellen keine quantitative Beweisführung erlaube; daher spricht sie im Fall von Kaplans These einer weiblichen Tradierung der Religion auch von einer „Hypothese“, die schwer zu belegen sei.⁶ Miriam Gebhardt geht ebenfalls von Kaplans Hauptthese aus, dass nämlich jüdische Frauen die jüdische Tradition im Haus bewahrten, und stellt fest: „Wohl keine These der deutsch-jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts ist auf so grosse Zustimmung gestossen wie diese. In den neueren Gesamtdarstellungen finden wir sie als zentrales Ergebnis der jüdischen Bürgertumsforschung. Ihr Argumentationsgang besticht zweifellos durch Klarheit: Im Lauf des 19. Jahrhunderts verlagerte

¹ Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 9.

² Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 12.

³ Stefanie Schüler-Springorum 2003, S. 13. Der zitierte Satz stammt aus: Dagmar Herzog: Telling Ethnic and Gender History together: A Comment, in: Leo Baeck Institute Yearbook 46 (2001), S. 151-158, hier S. 152.

⁴ Es gibt eine Vielzahl von gedruckten sowie eine noch grössere Zahl von unveröffentlichten Memoiren, die im Leo Baeck Institut in New York einzusehen bzw. zum Teil schon digitalisiert sind (www.lbi.org). Eine Übersicht findet sich in: Marion Kaplan 1997, S. 378-380.

⁵ Miriam Gebhardt: Der Fall Clara Geissmar, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 233-249. Siehe auch: Miriam Gebhardt: Das jüdische Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932. Stuttgart 1999. Und als Antwort auf Gebhardt: Marion Kaplan: Weaving Women's Words. Zur Bedeutung von Memoiren für die deutsch-jüdische Frauengeschichte, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 250-275.

⁶ Monika Richarz: Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): "... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus". Die Vierte Joseph-Carlebach-Konferenz. Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Hamburg 2000, S. 63-78, hier S. 65. Richarz betont gegen Kaplans These, dass es sogar gerade „zwei für Frauen verbindliche Traditionen“ waren, „die im Zuge der Modernisierung zuerst aufgegeben wurden – nämlich die Bedeckung des weiblichen Haares und der Besuch der Mikwe“ und stellt fest: „Die religiöse Praxis der Familie hing immer von beiden Ehepaaren ab, da Mann und Frau einander in ihren religiösen Aufgaben im traditionellen Judentum nicht vertreten können. Wieweit der Sabbat und die Feiertage begangen wurden, war also nicht allein die Entscheidung der Frau, [...]“

sich die Religion von der Synagoge in das bürgerliche Wohnzimmer, es kam zur ‚Familiarisierung‘ der jüdischen Religion.“¹

Es geht Gebhardt nicht darum, „eine bestimmte Sichtweise für überholt zu erklären, die ihren Sinn und ihre Funktion in einem bestimmten historiographischen Diskurs zu erfüllen vermochte. Diskutiert werden soll auf einer anderen Ebene. Es soll gezeigt werden, dass bereits die Entscheidung für eine bestimmte methodische Vorgehensweise das erwartete Resultat vorwegnahm.“ Kaplans These sei „das Produkt einer bestimmten Lektüre der autobiographischen Quellen“. Gebhardt möchte eine alternative Quellenlektüre vorschlagen und fordert eine „Perspektivierung der Quellenfunde“. „Meiner Auffassung nach müssen Autobiographien als grundsätzlich relationale Erinnerungstexte gelesen werden, und zwar in ihrer kommunikativen, historisch-kulturellen und in ihrer lebensgeschichtlichen Perspektive.“² Dagmar Günther habe die Probleme schon wie folgt zusammengefasst: Autobiographien würden vor allem als „Faktensteinbruch in Anspruch genommen“. „Passagen werden isoliert, die Art des Sagens, das Verhältnis des Erzählers/Sprechers zum Erzählten/Gesagten werden nicht in die Analyse des Bedeutens mit einbezogen. Genauso wenig wird das Material unter diskursanalytischen Vorzeichen aufbereitet.“³ Mit anderen Worten: Es fehlt jegliche Quellenkritik. Die auf Autobiographien gestützte Bürgertumsforschung nimmt neuere geschichtstheoretische Diskussionen nicht zur Kenntnis. „Das Finderglück über eine besonders illustrative subjektive Äußerung entschädigt, so sieht es tatsächlich aus, für mangelnde theoretische und methodische Raffinesse.“⁴

Gebhardt rollt dann „den Fall Clara Geissmar“ gründlich auf; Clara Geissmar hat Anfang des 20. Jahrhunderts eine der viel zitierten Autobiographien geschrieben.⁵ Geissmar schildert nämlich minutiös und auf Dutzenden von Seiten religiöse Rituale in der Familie. „Ihr selbst ist das religiöse Leben mit all seinen Geboten ganz offensichtlich geläufig, ihren Kindern bzw. Enkeln, an die sie sich mit ihrem Text ja wendet, allerdings nicht mehr, sonst müsste sie ihnen nicht wie Aussenstehenden jede Einzelheit des religiösen Kalenders erklären.“⁶ Ganz offensichtlich hat also schon Cla-

¹ Miriam Gebhardt 2006, S. 233.

² Miriam Gebhardt 2006, S. 234.

³ Miriam Gebhardt 2006, S. 236. Das Zitat stammt aus: Dagmar Günther: And now for something completely different. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft, in: Historische Zeitschrift 272 (2001), S. 25-61, hier S. 45-46. Gebhardt kritisiert mit den gleichen Argumenten auch Simone Lässig: „Die Erinnerungen werden, so geht auch Simone Lässig vor, zerstückelt und dort, wo sie passen, als Mosaiksteinchen in das Narrativ der Historikerinnen eingesetzt.“ (S. 238). Sie bezieht sich da auf: Simone Lässig: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004. In dieser Studien und nachfolgenden Aufsätzen befindet sich auch Lässig wie Kaplan: Jüdische Frauen haben „dazu beigetragen, dass sich die Frau als Hüterin des Hauses der jüdischen Familie und des Judentums zu einer Leitfigur im Gesamtprojekt der Verbürgerlichung entwickelte“. Simone Lässig: Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung. Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert, in: Heinsohn/Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 46-84, hier S. 61.

⁴ Miriam Gebhardt 2006, S. 237.

⁵ Clara Geissmar: Erinnerungen. Leo Baeck Institute New York, ME 181. Ein kleiner Teil ist abgedruckt in: Monika Richarz (Hg.): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. München 1989, S. 201-210.

⁶ Miriam Gebhardt 2006, S. 240-241.

ra Geissmar die Rituale jüdischer Religionsausübung im eigenen Haushalt nicht mehr praktiziert, sondern sie gibt sie nur noch „auf der Ebene der Erinnerung“ weiter. Ihre Erinnerung „steht in einem Diskurs der Sentimentalisierung und Konservierung einer als vergangen wahrgenommenen Ära“.¹ Die autobiographische Literatur des frühen 20. Jahrhunderts kann daher als eine Welle beschrieben werden, die „als Treibgut die populären Bilder einer besseren Vergangenheit“ mit sich führte, „zu der die aufopferungsvolle Mutter, die religiöse Grossmutter und die energische Hausfrau gehörten als Rezepte für die angegriffene Gesundheit der Familie“.² Die „Sehnsucht nach einer verlorenen Lebenswelt“ sei Motiv in vielen Autobiographien.³ Und Gebhardt kommt zu dem Schluss: „Wir sollten diese Texte nicht als Belege für die tatsächliche Einflussnahme der Frauen in Sachen bürgerlicher Habitus lesen, sondern als Versuche verstehen, eine an sich machtlose Stellung aufzuwerten und über den Weg des familialen Gedächtnisses zu legitimieren und womöglich weiterzugeben.“⁴

Kaplan akzeptiert die Kritik an ihrer Vorgehensweise nicht, geht auf diese auch nicht ein, sondern beharrt auf dem Aspekt der Bereicherung der Forschung durch Memoiren und wehrt sich mit den Worten: „Darüber hinaus ist es meiner Überzeugung nach ein Wert an sich, Menschen eine Stimme zu verleihen, die nach dem Willen nationalsozialistischer Machthaber keine mehr haben sollten. Lehnen wir Memoiren ab, bringen wir Juden wieder zum Schweigen und müssen uns mit den Dokumenten der Täter und Unterlagen einer zensierten und einer Selbstzensur ausübenden jüdischen Gemeinde begnügen.“⁵ Sie versteht nicht, dass es nicht darum geht, Memoiren als Quellen auszuschliessen, sondern um den quellenkritischen und diskursanalytischen Umgang mit ihnen.

An dieser Auseinandersetzung zeigt sich auch, wie schwer und vielleicht unmöglich ein von Ute Frevert geforderter oder gewünschter Prozess wechselseitiger Kritik und Einflussnahme zwischen Sozial- und Diskursgeschichte ist. Thomas Mergel hat zwar festgestellt, dass insbesondere in der Frage nach religiösen Praxen und den Grenzen von Religion mittlerweile „die Kontinuitäten zwischen Sozial- und Kulturgeschichte überwiegen“⁶, doch setzt eine fruchtbare Auseinandersetzung voraus, dass nicht nur die Kulturgeschichte sozialgeschichtliche Methoden berücksichtigt, was meines Erachtens in der Regel und notwendigerweise der Fall ist, sondern dass auch die Sozialge-

¹ Miriam Gebhardt 2006, S. 241.

² Miriam Gebhardt 2006, S. 245.

³ Miriam Gebhardt 2006, S. 246.

⁴ Miriam Gebhardt 2006, S. 248.

⁵ Marion Kaplan 2006, S. 253.

⁶ Thomas Mergel: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Zu einem schwierigen Verhältnis, in: Pascal Maeder/Barbara Lüthi/Thomas Mergel (Hg.): Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch. Göttingen 2012, S. 211-239, hier S. 235. Die Sozialgeschichte habe sich lange nicht mit Religion oder religiösen Bewegungen beschäftigt, da diese als prinzipiell rückschrittlich betrachtet wurden (S. 211). Erst die Themen „Sozialisation, Gender, Nation, Krieg“ hätten zu einer Konjunktur des Religionsthemas in der Sozialgeschichte geführt (S. 235).

schichte anerkennt, dass nur mit diskursanalytischen Ansätzen der Komplexität historischen Geschehens ansatzweise beizukommen ist.

Marion Kaplan bezieht sich nicht nur in ihrem Buch über das jüdische Bürgertum auf eine Weise, wie oben beschrieben, überwiegend auf Memoiren, sondern auch in ihren zahlreichen Folgewerken, wie dem über „Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland: Mut zum Überleben“¹ oder in dem von ihr geschriebenen Teil der „Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland“.² Trotz anders lautender Kapitelüberschriften geht es auch im letzten vorwiegend um die jüdische Familie. Wie Gebhardt in ihrer Rezension richtig anmerkt, „breitet Marion Kaplan auch hier ihre These aus, die bürgerliche Frau habe bei der Bewahrung und Modernisierung jüdischer Tradition die Hauptrolle gespielt“.³ So zieht sich die einmal aufgestellte These, vorformuliert schon in der Studie über den Jüdischen Frauenbund, von 1979 bis heute durch, ohne von ihr jemals einer kritischen Überprüfung unterzogen worden zu sein.

In „Mut zum Überleben“ zeigt sich auch deutlich ein weiteres methodisches Manko. Kaplan schreibt: Eine Konzentration auf „die Perspektive von Frauen“ lasse „die besonderen weiblichen Sichtweisen auf das öffentliche Leben zutage treten, Sichtweisen, die sich häufig von jenen der Männer unterscheiden“.⁴ Hier folgt sie einer dichotomen Sichtweise von Geschlechtscharakteren, also genau den Konstruktionen, mit denen auch die dargestellten Frauen operierten. Ihr fehlt ganz offensichtlich die Distanz, das konstruierte Weibliche wahrzunehmen und in seiner diskursiven Funktion sichtbar zu machen.

Ute Frevert merkt im Übrigen an, dass sich auch die Jüdischen Studien, die sich in den letzten Jahren als eigenes disziplinäres Feld haben etablieren können, der „Gefahr der Isolation und Selbstbegrenzung“ aussetzen, da sie „die distinktive Existenz einer Gruppe bereits voraussetzen, deren historische Identität und Spezifik es erst zu analysieren und herauszuarbeiten gälte“.⁵ Die Jewish Studies könnten also von der postmodernen Weiterentwicklung feministischer Theoriebildung profitieren, die vertraute Kategorien auflöst, auch die von der biologischen Eindeutigkeit des Geschlechts. Geschlecht wird jetzt „als eine mehrfach relationale Kategorie betrachtet, die performativ zwischen gesellschaftlichen Zuweisungen, Traditionen und subjektiven Aneignungen Gestalt

¹ Marion Kaplan: Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland. Berlin 2003 (Original: Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany 1998).

² Marion Kaplan (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003. Dritter Teil von Marion Kaplan: Konsolidierung eines bürgerlichen Lebens im kaiserlichen Deutschland 1871-1918, S. 225-344.

³ Miriam Gebhardt: Rezension zu: Kaplan, Marion (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, in: H-Soz-u-Kult, 21.08.2003, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2003-3-113> (22.02.2016).

⁴ Marion Kaplan: Der Mut zum Überleben 2003, S. 17.

⁵ Ute Frevert 2002, S. 178.

annimmt. Damit wird es nicht primär in normativen Texten, sondern vor allem in sozialen Praxen, im Handeln konkret.“¹

Das „Doing Gender“² bedarf somit einer historischen Entschlüsselung. Und diese ist für meine Untersuchung besonders wichtig, geht es doch um Frauen, die zum einen vielfachen Einschränkungen ausgesetzt waren und zum anderen in den Wirrnissen sich überschneidender Diskurse in der Moderne ihre weibliche Identität suchten.

Identität ist ein wichtiges Themenfeld feministischer Theoriebildung,³ die sich in der Tradition von Jacques Lacan und Jacques Derrida mit dem Phantasma der Identität auseinandersetzt. Lacan verortet Identität auf der Ebene des Imaginären.⁴ Und wenn auch die Geschlechtsidentität notwendig phantasmatisch sei, so spiele die Geschlechterdifferenz doch im unbewussten Sprechen eine wichtige Rolle. Dabei spricht Lacan dem Phallus eine privilegierte und strukturierende Rolle zu.⁵ Derrida setzt diesem Phallogozentrismus die *différance* entgegen, die jeden Sprechakt markiert.⁶ Die Produktion von Identität versteht er als einen Prozess, der auf binären Oppositionen beruht, von denen die Geschlechterdifferenz eine von vielen sei.⁷

Judith Butler radikalisiert diesen Ansatz, indem sie – zurückgreifend auf Michel Foucaults Begriff der Genealogie⁸ – nicht von einer ursprünglichen Geschlechtsidentität ausgeht, sondern diese als performativ bezeichnet.⁹ Sie lehnt es ab, „nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts oder einer genuinen, authentischen Sexualität zu su-

¹ Bea Lundt 2007, S. 653.

² Das Konzept des Doing Gender wurde unter anderem entwickelt von: Candace West/Don H. Zimmerman: Doing Gender, in: Gender & Society. Official publication of sociologists for women in society, Jg. 1 (1987), S. 125–151.

³ Siehe für einen Überblick: Claudia Breger: Identität, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 47-65. Breger glaubt, dass das Feld der Identität in Zukunft komplexer wird, auch wenn wir es im Moment mit einer Konjunktur kollektiver Identitäten zu tun haben, denn das wachsende Bewusstsein solcher Komplexitäten akzentuiere „die Instabilität von Identitätsformationen“. (S. 62)

⁴ Die Identifizierung ist ein Vorgang, durch den sich das Ich konstituiert, und zwar im Spiegelstadium. Sie gehört ausschliesslich der imaginären Ordnung an. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Schriften I, Weinheim Berlin 1986, S. 61–70.

⁵ Lacan unterscheidet zwischen dem realen, dem imaginären und dem symbolischen Phallus. Dabei ist der symbolische Phallus der Signifikant, der kein Signifikat hat, eine Art privilegierter Signifikant. Nur darum kann er eine die Geschlechter strukturierende Rolle einnehmen. Jacques Lacan: Le séminaire. Livre XX. Encore, 1972-1973 (Hg. von Jacques-Alain Miller). Paris 1975, S. 75. Und in „Die Bedeutung des Phallus“ (in: Schriften II, Weinheim/Berlin 1991 [Original 1958], S. 119-131) sagt er: „Denn es ist der Signifikant, der bestimmt ist, die Signifikatswirkungen in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, soweit der Signifikant diese konditioniert durch seine Gegenwart als Signifikant.“ (S. 4). Der Phallus sei deshalb der privilegierte Signifikant, weil er „am auffallendsten von alledem, was man in der Realität antrifft, die sexuelle Kopulation ausdrückt [...]“ (S. 6).

⁶ Jacques Derrida: Die *différance*, in: Peter Engelmann: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990, S. 76-113. Er schreibt „*différance*“ bewusst mit a als „Verstoss gegen eine Orthodoxie, die eine Schrift regelt, gegen das Gesetz, welches das Geschriebene regelt und es in die Grenzen seiner Schicklichkeit einschliesst“. (S. 76). Die *différance* gehört für Derrida „in keine Kategorie des Seienden“ (S. 80), sie ist „weder ein Wort noch ein Begriff“ (S. 82). Mit Saussure geht er davon aus, dass das System der Zeichen durch Differenzen konstituiert wird, die Bedingung jeder Signifikation sind. (S. 87) *Différance* sei nun „die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt“. (S. 88).

⁷ Derrida formuliert seine Philosophie der Differenz gegen jede Identitätsphilosophie.

⁸ Genealogie ist eine Methode der Dekonstruktion, die scheinbar zeitlose Wahrheiten in Frage stellt und historisiert. Die Genealogie untersucht die Entstehung von Diskursen, „die zugleich zerstreut, diskontinuierlich und geregelt ist“. Michel Foucault 2012, S. 41.

⁹ Einen guten Überblick über das Gesamtwerk Butlers und Auseinandersetzungen mit ihrem Werk, die hier nicht wiedergegeben werden können, gibt die aktualisierte Ausgabe von: Hannelore Bublitz: Judith Butler zur Einführung. 4. ergänzte Auflage, Hamburg 2013.

chen“.¹ Denn erst eine radikale Kritik der Identitätskategorien eröffne neue Möglichkeiten einer feministischen Politik.² Es genüge nicht, zu untersuchen, „wie Frauen in Sprache und Politik vollständig repräsentiert werden können“, sondern zu begreifen, „wie die Kategorie ‚Frau(en)‘, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“.³ Tatsächlich verweist „der Bruch zwischen dem Feminismus und der paradoxen Opposition von Frauen gegen ihn – die der Feminismus doch zu repräsentieren beansprucht – auf die notwendigen Grenzen einer Identitätspolitik“.⁴ Weil die Frauenbewegung auf Kohärenz und Einheit der Kategorie „Frau(en)“ insistiere, habe sie „die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen ausgeblendet, in denen die mannigfaltigen konkreten Reihen von ‚Frauen‘ konstruiert werden“.⁵ Die Besonderheit des Weiblichen sei nicht nur in der Binarität männlich/weiblich zu erkennen, sondern müsse auch Konstruktionen von „Klasse“, „Rasse“ oder „Ethnie“ miteinbeziehen.⁶

Die „paradoxe Opposition von Frauen“ musste auch der Jüdische Frauenbund leidvoll erfahren, trat er doch mit dem Anspruch an, **alle** deutsch-jüdischen Frauen zu repräsentieren, und sah sich dann mit der Tatsache konfrontiert, dass berufstätige Frauen, die jüngere Generation, politische Zionistinnen, orthodoxe Frauen, Arbeiterinnen und Intellektuelle sich oftmals keineswegs mit den Zielen des JFB identifizieren konnten. Seine Vorstellungen von Sittlichkeit, Sexualität, Ehe, Bevölkerungspolitik und ethnisch-religiöser Renaissance des Judentums sprach nur etwa ein Fünftel der jüdischen Frauen in Deutschland an. Und selbst nach 1933 gelang es ihm – trotz Ausgrenzung und Aufbruchsstimmung – nicht, alle jüdischen Frauen in den JFB zu integrieren, denn auch die gemeinsame Bedrohung durch den Nationalsozialismus reichte nicht aus, um ein Kollektivsubjekt „jüdische Frau(en)“ zu etablieren.

Butler fragt weiter, ob nicht gerade „die Konstruktion der Kategorie ‚Frau(en)‘ als kohärentes festes Subjekt eine unvermeidliche Regulierung und Verdinglichung der Geschlechterbeziehungen“ darstelle.⁷ Denn man müsse, um die innere Stabilität dieser Kategorie zu sichern, die Dualität der Geschlechter „in ein vordiskursives Feld“ abschieben,⁸ mit anderen Worten: in den Bereich der Natur. Genauso verfährt nämlich die bürgerliche Frauenbewegung, wenn sie von natürlichen Ge-

¹ Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991, S. 9 (amerikanische Originalausgabe: Gender Trouble 1990). Ich werde der besseren Lesbarkeit halber aus der deutschen Ausgabe zitieren.

² Judith Butler 1991, S. 10.

³ Judith Butler 1991, S. 17.

⁴ Judith Butler 1991, S. 20.

⁵ Judith Butler 1991, S. 34.

⁶ Judith Butler 1991, S. 19-20.

⁷ Judith Butler 1991, S. 21.

⁸ Judith Butler 1991, S. 24. In „Körper von Gewicht“ bekräftigt sie nochmals: „Das biologische Geschlecht wird zu einer Fiktion, „die rückwirkend an einem vorsprachlichen Ort angelegt wird, zu dem es keinen unmittelbaren Zugang gibt“. Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main 1997, S. 27 (amerikanisches Original: Bodies that Matter 1993).

schlechtsunterschieden qua Geburt ausgeht und diese damit für unhinterfragbar und unabänderlich erklärt.

Nur wenn man, so Butler, die Kategorie „Frau(en)“ als eine wesentlich unvollständige voraussetze, „kann sie als stets offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen dienen“¹ und damit auch immer wieder neue Frauen in feministische Politik integrieren.

Wenn mit „Identität“ operiert werde, dann sei „eher ein normatives Ideal als ein deskriptives Merkmal der Erfahrung“ gemeint.² Das Phänomen einer unvergänglichen Substanz von Frau und Mann werde „durch die Regulierung der Attribute erzeugt, die an kulturell etablierten Kohärenzlinien entlang angeordnet werden“.³ Identität könne aber nur begriffen werden als ein Effekt diskursiver Praktiken.⁴ Damit erweise sich Geschlechtsidentität als performativ: „Sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjektes, von dem sich sagen liesse, dass es der Tat vorangeht.“⁵ Performativität sei dabei kein „vereinzelter oder absichtsvoller Akt“ handelnder Subjekte, sondern eine sich „ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt“.⁶

Diese These stelle nicht in Frage, „ob es strategisch oder übergangsweise noch sinnvoll ist, sich auf die Frauen zu berufen, um in ihrem Interesse repräsentative Forderungen zu erheben“. Aber dabei müsse immer klar bleiben, dass das feministische Wir „stets nur eine phantasmatische Konstruktion“ sei, „die zwar bestimmten Zwecken diene, aber zugleich die innere Vielschichtigkeit und Unbestimmtheit dieses ‚Wir‘ verleugnet und sich nur durch die Ausschliessung eines Teils der Wählerschaft konstituiert, die sie zugleich zu repräsentieren sucht“.⁷

Wenn also der Jüdischen Frauenbund eine kollektive Wir-Identität strategisch einsetzt, um zum Beispiel eine politische Forderung wie das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden zu propagieren, wäre es besser gewesen, er wäre sich bewusst gewesen, dass er von einem Konstrukt ausgeht, und nicht von einer essentialistischen Kategorie. Denn dann hätte er – da sich viele gerade jüngere Frauen für ein solches Wahlrecht nur mässig interessierten und auch nicht die Erfah-

¹ Judith Butler 1991, S. 35.

² Judith Butler 1991, S. 38.

³ Judith Butler 1991, S. 48.

⁴ Judith Butler 1991, S. 39.

⁵ Judith Butler 1991, S. 49. Hier lasse sich, so Butler, auch „die Tragweite von Nietzsches These in Betracht ziehen, dass es kein Seiendes hinter dem Tun gibt, dass die ‚Täter‘ also bloss eine Fiktion, die Tat dagegen alles ist“. (S. 49)

⁶ Judith Butler 1997, S. 22.

⁷ Judith Butler 1991, S. 209.

rung machten, dass ein paar Frauen in der Repräsentanz der Synagogen-Gemeinde Einschneidendes veränderten – neue Wege finden können, vielleicht emanzipatorisch wirksam zu werden.¹

Wichtig sei es, so Butler, die Identität als Praxis zu verstehen, und zwar als Bezeichnungspraxis, denn nur so können „die kulturell intelligiblen Subjekte als Effekte eines regelgebundenen Diskurses“ begriffen werden, „der sich in die durchgängigen und mundanen Bezeichnungsakte des sprachlichen Lebens einschreibt“.² Eine „Subversion der Identität“ sei daher „nur innerhalb der Verfahren repetitiver Bezeichnung möglich“³; ein kritischer Feminismus müsse mithin seine Aufgabe darin sehen, „Strategien der subversiven Wiederholung auszumachen“.⁴

Judith Butler lehnt es ab, von einer abstrakten und strukturellen Gleichwertigkeit verschiedener Machtmodelle wie Sexismus und Rassismus (Antisemitismus) auszugehen: „Es ist offenbar sehr wichtig, ein Machtmodell abzulehnen, das Rassismus, Homosexuellenfeindlichkeit und Frauenhass als parallele oder analoge Beziehungen ansetzt. Die Behauptung, diese seien abstrakt oder strukturell gleichwertig, verfehlt nicht nur die jeweils besondere Geschichte ihrer Konstruktion und Herausbildung, sondern schiebt auch die wichtige Arbeit auf, zu durchdenken, auf welche Weise diese Vektoren der Macht einander zu dem Zweck ihrer eigenen Artikulation brauchen und einsetzen.“⁵

Demgegenüber sieht Ina Kerner durchaus Parallelen, da „rassistische und sexistische Differenzzuschreibungen in der Regel naturalisierte Differenzzuschreibungen sind, die überzeitliche oder zumindest sehr langfristige Gültigkeit beanspruchen“.⁶ Sie plädiert dafür, sowohl Ähnlichkeiten als auch „Unterschiede, Kopplungen und Intersektionen“ in den Blick zu nehmen und diese nicht gegeneinander auszuspielen.⁷ Eine solche „mehrdimensionale und multiperspektivische Konzeption“ könne Rassismus und Sexismus als komplexe Machtrelationen sichtbar machen.⁸

Shulamit Volkov konstatiert mit Blick auf die Jahrhundertwende 1900, dass Antisemitismus und Antifeminismus sich zwar auf derselben politisch-kulturellen Seite befunden hätten, dennoch aber verschiedene Funktionen erfüllten, denn der Antifeminismus habe bei allen Schichten der männli-

¹ Dies ist ein kleiner Ausflug in kontrafaktische Geschichte, die heute durchaus als legitimes und aufschlussreiches Gedankenexperiment eingeschätzt wird. Siehe zum Beispiel: Alexander Demandt: Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...? Göttingen 1986.

² Judith Butler 1991, S. 212.

³ Judith Butler 1991, S. 213.

⁴ Judith Butler 1991, S. 216.

⁵ Judith Butler 1997, S. 43-44.

⁶ Ina Kerner: Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus. Frankfurt/New York 2009, S. 311.

⁷ Ina Kerner 2009, S. 312.

⁸ Ina Kerner 2009, S. 388.

chen Bevölkerung als „natürlich“ gegolten, während der Antisemitismus kulturelles Erkennungszeichen des Rechtsextremismus gewesen sei.¹

Die Frauen des Jüdischen Frauenbundes begriffen jedenfalls ihre jüdische Identität als ebenso natürlich, unergründlich und substantiell wie ihre weibliche Identität. Damit gaben sie sich sowohl der Illusion einer homogenen ethnischen als auch einer homogenen geschlechtlichen Identität hin. Nur durch die Dekonstruktion von Identität aber, so Butler weiter, können sich „die kulturellen Konfigurationen von Geschlecht und Geschlechtsidentität“ vermehren,² und auch – so möchte ich anfügen – die kulturellen Möglichkeiten verschiedener jüdischer Identitäten. Feministische Politik heiße daher, die Desidentifizierung zu politisieren.³ Für die Kategorie „Frau(en)“ könne es keine Geschlossenheit geben und es sollte sie auch nicht geben, wenn eine andauernde feministische Politik erstrebt werde.⁴

Dabei begreift Butler den Körper als einen „gelebten Ort der Möglichkeit“, „als einen Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten“ und antwortet damit auf Kritikerinnen, die argumentieren, „dass Frauen ihren Körpern von Grund auf entfremdet werden, wenn sie die biologische Basis ihrer Besonderheit in Frage stellen“.⁵

Den Körper als gelebten Ort von Möglichkeiten zu begreifen, hätte die Frauen des JFB ungemein entlastet und ihnen neue Perspektiven geben können. Denn die Bindung an die Erfüllung der Frau nur in der Mutterschaft liess selbst die leiden, die keine biologischen Mütter waren, sich aber immerhin – auch das eine Forderung des JFB – als soziale Mütter verstanden und daraus eine (wohl-tätige) Praxis entwickelten, denn sie hatten ihre „eigentliche“ Bestimmung verfehlt. Dies gilt auf jeden Fall für Bertha Pappenheim, die die eigene Kinderlosigkeit als Makel betrachtete. Der biologischen Fremdbestimmung als Jüdin konnten die Frauen des JFB – wie auch alle anderen jüdischen Frauen – durch den Antisemitismus und ab 1933 die antijüdische Politik der Nationalsozialisten nicht entgehen. Dass sie aber selbst diese Kollektividentität bejahten und auch für sich in Anspruch nahmen, genau zu wissen, worin „die jüdische Frau“ ihre Bestimmung finde, gründete in der Annahme der biologischen, weil ethnischen Basis ihrer Besonderheit, die all diejenigen ausschloss, die sich zum einen weder religiös noch ethnisch als Jüdinnen verstanden, zum anderen ihre Bestimmung nicht in Mutterschaft und Wohltätigkeit sahen.

Allerdings gibt Butler zu bedenken, „dass die ‚Rasse‘ teilweise als eine Wirkung der Geschichte des Rassismus erzeugt wird, dass die Grenzen und Bedeutungen von ‚Rasse‘ über die Zeit hinweg nicht

¹ Shulamit Volkov: Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 62-81, hier S. 81.

² Judith Butler 1991, S. 218.

³ Judith Butler 1997, S. 299.

⁴ Judith Butler 1997, S. 302.

⁵ Judith Butler 1997, S. 10-11.

nur im Dienst des Rassismus, sondern auch im Dienst der Bekämpfung des Rassismus konstruiert werden“.¹ Auch wenn man „Rasse“ als Konstruktion oder Zuschreibung bezeichne, bringe „dies den Begriff keineswegs um seine Kraft im Leben“, denn im politischen Diskurs müsse „der Begriff ununterbrochen gegen seine rassistischen Gebrauchsweisen resignifiziert werden“.²

Die Frage ist, ob die Frauen des Jüdischen Frauenbundes den Begriff der *Rasse* tatsächlich in einem solchen Sinn gebrauchten, ob sie eine Einteilung der Menschheit in *Rassen* grundsätzlich bekämpfen wollten. Tatsächlich übernahmen sie Praktiken, wie zum Beispiel die Zwangssterilisation zum Zwecke der *Reinheit der Rasse* oder Vorstellungen von *Minderwertigkeit* von den Nationalsozialisten; allerdings propagierten sie zu keinem Zeitpunkt eine Diskriminierung oder gar Auslöschung anderer *Rassen*. Ihr Blick auf andere war eher geprägt vom kolonialistischen Diskurs, der zivilisatorisch intervenieren wollte. Ich möchte aber behaupten, dass sie den Begriff der *Rasse* insgesamt nicht in einem emanzipatorischen Sinne verwendeten.

Für meine Erzählung über den Jüdischen Frauenbund werde ich den Begriff „Feminismus“ nicht verwenden. Marion Kaplan spricht, ohne den Begriff zu klären, von einem „sozialen Feminismus“, den der Jüdische Frauenbund vertreten habe. So erklärt Kaplan unscharf, die Mitglieder des JFB „waren soziale Feministinnen [...], das heisst Frauen, die sozialen Reformen eindeutig den Vorrang gegenüber den feministischen Zielsetzungen gaben. Vor allem die Sozialarbeit rechtfertigte in den Augen dieser Frauen feministische Bestrebungen, ihr galt auch innerhalb der Bewegung die grösste Bewunderung. Doch der Feminismus litt unter diesen Aktivitäten, die der Frauenbewegung Frauen entzogen und ideologische Verwirrung stifteten. [...] Bei seiner Konzentration auf die Sozialarbeit wurde der JFB manchmal seinen feministischen Zielsetzungen untreu.“³

Ich verstehe „Feminismus“ im Sinne Judith Butlers. Und dieser Begriff kann die Praktiken des JFB nicht angemessen benennen. Ihn zu verwenden hiesse, zu suggerieren, dass die Identitätsansprüche der Protagonistinnen des Frauenbundes nicht etwa phantasmatische Orte waren, oder anders ausgedrückt: Versuche, eine soziale Identität vollständig und allumfassend performativ zu realisieren, sondern in eine emanzipatorische Praxis mündeten, die die Kategorie „Frau(en)“ als „einen Ort der dauernden politischen Auseinandersetzung“ begriff.⁴ Eine solche Praxis hatte der Jüdische Frauenbund nicht.

Ute Gerhard unterscheidet zwischen Frauenbewegung und Feminismus. Die Frauenbewegung sei eine soziale Bewegung, die „bestimmte Formen gemeinsamen sozialen Handelns“ hervorbringe,

¹ Judith Butler 1997, S. 43.

² Judith Butler 1997, S. 341 (Anmerkung 17). Resignifizierung meint eine Neubesetzung von Begriffen mit positiven Konnotationen.

³ Marion Kaplan 1981, S. 170. Angelehnt an Kaplan übernimmt auch Jeanett Rapp den Begriff der sozialen Feministin bzw. Sozialfeministin. Jeanett Rapp: Von Jüdin für Jüdin. Die soziale Arbeit der Leipziger Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes und ihrer Mitgliedsorganisationen bis zum Ende der Weimarer Republik. Berlin 2011, S. 5 und 10.

⁴ Judith Butler 1997, S. 303.

mithin ein historisches Phänomen. Feminismus sei vor allem eine politische Theorie, die „einen grundlegenden Wandel der sozialen und symbolischen Ordnung“ anstrebe.¹ In diesem Sinne ist er JFB eine Frauenbewegung ohne feministische Ausrichtung. Martina Steer formuliert treffend, dass die gemässigte bürgerliche Frauenbewegung, zu der der Jüdische Frauenbund gehörte, unter der Emanzipation der Frau „die freie Entwicklung des weiblichen Geschlechtscharakters in der Öffentlichkeit“ verstanden habe, die die Welt ein Stück humaner machen sollte und daher dem Wohl der Gemeinschaft zu dienen hatte. Dabei wurden weder politische und soziale Verhältnisse noch die Ordnung der Geschlechter in Frage gestellt.²

Grundsätzlich ist – und damit komme ich auf den Anfang dieses Kapitels zurück – gegen die Forderung nach Methodenpluralismus sicher nichts einzuwenden, schon allein um verbissene ideologische Auseinandersetzungen, wie sie in vielen Feldern der Geschichts- und Politikwissenschaft lange Zeit prägend waren, zu vermeiden. Ich bin allerdings der Meinung, dass ein dekonstruktivistischer gendertheoretischer Ansatz, wie ihn Judith Butler vertritt, und ein diskursanalytischer Ansatz, wie ihn Michel Foucault entwickelt hat, zumindest in meiner Untersuchung die adäquaten Methoden bilden.³ Eine fundierte Quellenkritik, also die Basis unserer Arbeit als Historikerinnen, ist auf diese Weise auf einem anderen und besseren Niveau möglich.

Mit Hilfe dieser Methoden werde ich zeigen, dass die These von der jüdischen Frau als Bewahrerin jüdischer Religion und Tradition im Haus nicht zu halten ist. Sie ist wahrscheinlich nur deshalb so populär geworden und vor allem von der männlich dominierten deutsch-jüdischen Historiographie so dankbar aufgenommen worden, weil sie sich, wie Schüler-Springorum dies treffend formuliert, wunderbar in die bürgerliche Ideologie polarer Geschlechtscharaktere einfügt, die Kaplan unkritisch übernommen und in der Geschichtsschreibung über das jüdische Bürgertum in Deutschland etabliert hat. Ich werde ferner zeigen, dass es den Frauen des Jüdischen Frauenbundes vor allem darum ging, einen weiblichen Beitrag zur jüdischen Renaissance in Deutschland zu leisten, gerade weil jüdische Religion und Tradition in den meisten jüdischen Familien weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Mit den oben vorgestellten Methoden habe ich die Möglichkeit, Sprechen und Handeln der Frauen des Jüdischen Frauenbundes diskursiv zu verorten und die Grenzen ihrer Identitätspolitik aufzuzeigen.

¹ Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009, S. 6-7.

² Martina Steer: „... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.“ Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation. Bochum 2001, S. 59 (Kapitel: Die deutsche Frauenbewegung, Menschenbild und Emanzipationsstrategien).

³ Ich bin mir dabei aber durchaus bewusst, dass eine umfassende Diskursanalyse nicht möglich ist, schon allein, weil es ein unmögliches Unterfangen scheint, alle Äusserungen einer Epoche zu kennen, aber auch in dem Sinne, wie Judith Butler es sagt: Eine Analyse, die vorgibt, „jeden Machtfaktor einzubeziehen“, läuft „Gefahr, einen gewissen epistemologischen Imperialismus auszuüben: Er besteht in der Unterstellung, jeder beliebige Autor könne für die Komplexität der gegenwärtigen Macht ganz eintreten und sie erklären“. Butler 1997, S. 44. Das gilt natürlich gleichermaßen und vielleicht noch viel mehr für die Komplexität einer vergangenen Macht.

Damit leiste ich auch einen Beitrag zur Integration der jüdischen Geschichte in die allgemeine Historiographie bzw. die Integration der allgemeinen in die jüdische Geschichte. Stefan Rohrbacher stellt fest, dass zwar in den letzten Jahrzehnten eine fortschreitende Professionalisierung der Jüdischen Studien zu beobachten sei, dass diese aber bis heute eher ein Randthema in der deutschen Geschichtswissenschaft geblieben seien.¹ Wenn diese jüdische Geschichte berücksichtige, dann vor allem sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Aspekte, während er „eine Vernachlässigung innerjüdischer geistiger, kultureller und religiöser Entwicklungen“ ausmacht.²

Indem ich die Geschichte des Jüdischen Frauenbundes diskursiv sowohl in der allgemeinen deutsch-jüdischen Geschichte als auch in der Geschichte des deutschen Bürgertums und der bürgerlichen Frauenbewegung verorte und darüber hinaus auch Aspekte der jüdischen Geschichte ausserhalb Deutschlands berücksichtige, wie die Situation in den Auswanderungsländern, vor allem in Palästina,³ möchte ich die isolierende Betrachtung über eine deutsch-jüdische Organisation aufgeben zugunsten einer Untersuchungsweise, die die vielfache Überschneidung von Diskursräumen und gerade auch kulturelle und religiöse Entwicklungen sichtbar macht.

II. In welchen Diskursräumen bewegte sich der Jüdische Frauenbund?

1. Bürgertum und Vereinskultur

Die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes waren Bürgerinnen; oftmals gehörten sie dem gehobenen Besitz- und Bildungsbürgertum an. Die meisten waren Mütter und Hausfrauen und widmeten sich – dank Hauspersonal – der ehrenamtlichen Arbeit in einem oder mehreren Vereinen. Ihre Ehemänner waren überwiegend Rabbiner, Rechtsanwälte, Ärzte, Wissenschaftler, Grosskaufleute oder Bankiers.

Was zeichnete bürgerliches Leben zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus, als der Jüdische Frauenbund gegründet wurde?⁴

Motor eines fundamentalen Wandels des gesellschaftlichen Gefüges im 19. Jahrhundert war die Industrielle Revolution, die durch neue Produktionsweisen eine kapitalistische Wirtschaftsordnung

¹ Stefan Rohrbacher: Jüdische Geschichte, in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 164-176, hier S. 172.

² Stefan Rohrbacher 2000, S. 174.

³ Rohrbacher bemängelt, dass vielfach nicht berücksichtigt werde, dass die deutsch-jüdische Geschichte auch Teil der allgemeinen jüdischen Geschichte sei. Stefan Rohrbacher 2000, S. 174.

⁴ Es kann an dieser Stelle nicht auf den gesamten Forschungsstand oder gar Forschungskontroversen eingegangen werden.

hervorbrachte und die alte absolutistische Ständeordnung ablöste.¹ Es formierte sich – vor allem in den grossen Städten - eine wirtschaftsbürgerliche Elite als privilegierte Besitzklasse, die an der Spitze einer breiten sozialen Schicht selbständiger Gewerbetreibender stand.²

Das neu entstehende Bürgertum umfasste aber nicht nur die wirtschaftlich profitierenden Kreise, sondern zeichnete sich, so Jürgen Kocka, durch eine negative Gemeinsamkeit aus: „Sie waren weder adelig, noch gehörten sie dem (katholischen) Klerus, den Unterschichten oder den Bauern an“.³ Das Bürgertum war „soziologisch amorph“. Heterogenität und Vielfältigkeit bestimmten die bürgerlichen Schichten.⁴ Daher wenden sich neuere Forschungen auch gegen die Annahme einer Einheitlichkeit des Bürgertums, wie sie lange in der Formel des bürgerlichen Zeitalters vertreten worden ist. Die These eines nicht nur bürgerlichen, sondern auch säkularisierten 19. Jahrhunderts habe, so Olaf Blaschke, auch dazu geführt, dass die Wirkmächtigkeit von Konfessionen ausgeblendet wurde. Es spielte aber eine grosse Rolle, ob man als Protestant, Katholik oder Jude geboren wurde.⁵ Er führt daher den Begriff des „zweiten konfessionellen Zeitalters“ ein,⁶ denn alle drei Konfessionen, Protestantismus, Katholizismus und Judentum, erfanden Traditionen neu und reorganisierten sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts.⁷

Es waren vor allem der Protestantismus und das Judentum, die neben dem Besitz auch ein liberales Bildungsprogramm anstrebten.⁸ Denn: „Bürger zu sein, das ergab sich nicht von vornherein aus der sozialen Lage. Ein unverzichtbarer Bestandteil des ‚Bürgers‘ war ebenfalls die entsprechende ‚Gesinnung‘, wie es zeitgenössisch hiess.“⁹ Im Gegensatz zum Adligen, der von Geburt an adlig war, musste der Bürger erst zum Bürger werden.¹⁰ Eine ausserordentliche Bedeutung für diesen Prozess der Verbürgerlichung kam insbesondere in Deutschland dem angesehenen und einflussreichen Bildungsbürgertum zu.¹¹ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schlossen Besitz und Bildung zunehmend die gesellschaftlichen Gruppen aus, die im Absolutismus den Kern des Stadtbürgers gebildet hatten, nämlich Handwerksmeister, kleine Kaufleute, Gastwirte, etc., die nun als Klein-

¹ Michael Schäfer: Geschichte des Bürgertums. Köln/Weimar/Wien 2009, S. 81.

² Michael Schäfer 2009, S. 86 und S. 89.

³ Jürgen Kocka: Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: Jürgen Kocka (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 21-63, hier S. 27.

⁴ Manfred Hettling: Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918. Göttingen 1999, S. 23.

⁵ Olaf Blaschke: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 33-66, hier S. 42-43.

⁶ Olaf Blaschke 2001, S. 44. Das erste konfessionelle Zeitalter wird gewöhnlich bis 1648, also dem Ende des 30-jährigen Krieges datiert.

⁷ Olaf Blaschke 2001, S. 64. Erst der Nationalsozialismus hat die Entkonfessionalisierung der Gesellschaft vorangetrieben. Juden galten dann allerdings nicht mehr als Konfession, „sondern wurden kollektiv als ‚Rasse‘ vernichtet“. (S. 66)

⁸ Olaf Blaschke 2001, S. 66.

⁹ Manfred Hettling 1999, S. 226.

¹⁰ Manfred Hettling 1999, S. 6-7.

¹¹ Jürgen Kocka 1987, S. 26.

bürger bezeichnet und damit „an den Rand des Bedeutungsfeldes von ‚Bürger‘ und ‚Bürgertum‘ gerückt“ wurden.¹ „Der politische Status des ‚Staatsbürgers‘ (citoyen) hing, so zeigte sich jetzt zweifelsfrei, viel stärker vom ökonomischen und sozialen Status des ‚Bürgers‘ ab (definiert durch Besitz und/oder höhere Bildung), als dies mit den ursprünglich progressiven, liberalen und demokratischen Forderungen, die mit ‚Staatsbürger‘ und ‚bürgerlicher Gesellschaft‘ verknüpft waren, vereinbar war.“²

Das Bildungsbürgertum setzte sich für die Durchsetzung bürgerlicher Normen und Formen ein. Dies geschah, so Thomas Nidderdey, vor allem durch „die Herrschaft des Bürgertums über die Schule und das Bildungssystem“ und die bürgerliche Prägung anderer Institutionen der sozialen Kontrolle. Bürgerliche Normen wurden auch für den Adel, Teile der Arbeiterschaft und des Bauerntums prägend, zum Beispiel in der Übernahme bürgerlicher Vereinsformen oder bürgerlicher Wirtschaftsweisen. Eine wichtige Rolle für den bürgerlichen Status spielte die Familien- und Sexualmoral.³ Die Familie war, so Ute Frevert, die grundlegende Institution der bürgerlichen Gesellschaft, in der auch die Ungleichheit der Geschlechter begründet war. Fichtes Vorstellung von der vernünftigen Selbstunterwerfung der Frau in der Ehe beeinflusste das Denken und Handeln weite Kreise bis tief in das 19. Jahrhundert hinein.⁴

Wer dem Bildungsbürgertum angehören wollte, musste den Weg über das humanistische Gymnasium und das Studium an einer Universität gehen. Da dieser Ausbildungsgang lang und kostspielig war, stand er vor allem den wohlhabenden Kreisen offen. Familien aus dem Kleinbürgertum, die den Aufstieg ins Bildungsbürgertum schaffen wollten, konnten nur durch Sparsamkeit und Konsumverzicht ihren Söhnen oder zumindest einem von ihnen Gymnasium und Universität ermöglichen.⁵ Die akademischen Berufsfelder unterlagen aber in Deutschland lange Zeit staatlicher Kontrolle und Regulierung.⁶ Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Professionalisierung, die vor allem Rechtsanwälte und Ärzte zu besonders angesehenen Mitgliedern des gehobenen Bürgertums machte und diese auch – trotz staatlicher Einflussnahme auf Ausbildung und Berufspraxis – „freie Berufe“ werden liess.⁷

¹ Jürgen Kocka 1987, S. 31.

² Jürgen Kocka 1987, S. 33.

³ Thomas Nidderdey: Kommentar: „Bürgerlich“ als Kultur, in: Jürgen Kocka (Hg.) 1987, S. 143-148, hier S. 145-146.

⁴ 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. 17-48, hier S. 41. Der einflussreiche Philosoph Johann Gottlieb Fichte veröffentlichte 1796 seine „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“. In dem darin enthaltenen „Grundriss des Familienrechts“ formulierte er ausführlich seine Vorstellungen über die Ehe.

⁵ Michael Schäfer 2009, S. 94-95.

⁶ Michael Schäfer 2009, S. 97.

⁷ Michael Schäfer 2009, S. 99-102.

In der Sozialisation des Bildungsbürgers spielte neben Gymnasium und Universität das Elternhaus eine tragende Rolle. „In der aktiven Beschäftigung mit den alten Sprachen, der Geschichte, der Literatur, der bildenden Kunst und der klassischen Musik sollte sich eine gebildete Persönlichkeit formen. Es entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein verbindlicher Bildungskanon, der dem Einzelnen vorgab, was er wissen musste, um sich am Diskurs der Gebildeten zu beteiligen.“ Bildung wurde zu einer Art Religion, gerade weil sie nicht unbedingt ein beruflich verwertbares Wissen produzierte, sondern einen Lebensstil und eine Weltanschauung begründete.¹ Zum Lebensstil gehörten unbedingt eine geräumige Wohnung, Dienstpersonal und genügend Geld, um Abendgesellschaften bestreiten zu können, zu denen nicht nur Freunde und Verwandte eingeladen wurden und die vor allem den Status der Familie demonstrierten.²

In der Familie wurden den Ehepartnern „komplementäre Aufgaben, Rollen und Zuständigkeiten zugeordnet“. Der Ehemann hatte für den materiellen Lebensunterhalt zu sorgen, die Ehefrau war für Haushaltsführung und Kindererziehung zuständig.³ Es sei aber falsch, so Schäfer, anzunehmen, dass Frauen damit aus der Öffentlichkeit verschwanden. „In der Organisation bürgerlicher Wohltätigkeit wie in der kirchlichen Gemeindefarbeit übernahmen sie oft eine tragende Rolle.“ Und es formierte sich seit der Jahrhundertmitte eine bürgerliche Frauenbewegung in Vereinen unterschiedlichster Couleur, die sich unter anderem für Bildung und Berufstätigkeit von Frauen einsetzte.⁴ Weibliche Berufstätigkeit galt aber nur für die unverheiratete Frau als akzeptabel. Eine Lehrerin, die sich zur Heirat entschloss, musste ihren Beruf sofort aufgeben.⁵ Auch am Ende des „langen 19. Jahrhunderts“ galt das bürgerliche Familienmodell noch als Gradmesser für den Wohlstand der Familie, der es der Ehefrau erlaubte, keiner Erwerbsarbeit nachzugehen.⁶ Stattdessen war sie zuständig für die Kultivierung des bürgerlichen Lebensstils und die entsprechende Erziehung der Kinder. Ein geordneter Tagesablauf, Sauberkeit, Pünktlichkeit, Selbstdisziplin und Pflichtbewusstsein gehörten zum Kanon bürgerlicher Tugenden. Das Klavier zu Hause, die jährliche Urlaubsreise, Konzert- und Theaterbesuche waren Teil der kulturellen Praxis der Familie, für die die Ehefrau die Organisation übernahm⁷ und – wie ich anfügen möchte – auch die Überwachung. Die Disziplinierungstechniken, die Foucault für die Entwicklung des modernen Strafsystems in Gefängnissen in seinem Werk „Überwachen und Strafen“ herausgearbeitet hat, lassen sich nämlich durchaus auch

¹ Michael Schäfer 2009, S. 104-105.

² Michael Schäfer 2009, S. 114.

³ Michael Schäfer 2009, S. 117.

⁴ Michael Schäfer 2009, S. 118.

⁵ Michael Schäfer 2009, S. 119.

⁶ Michael Schäfer 2009, S. 124. Der Begriff „langes 19. Jahrhundert“ stammt von dem 2012 verstorbenen britischen Historiker Eric Hobsbawm und meint die Jahre zwischen 1789 und 1914. Das Ideal der bürgerlichen Ehefrau, die nicht arbeiten muss, hält sich dominant aber noch bis in die 1960er Jahre und in manchen Kreisen bis heute.

⁷ Michael Schäfer 2009, S. 124-125.

auf Orte der Disziplinierung des bürgerlichen Subjektes in Schule und Familie übertragen.¹ Neben der Überwachung und Bestrafung sei nämlich auch die Moralisierung des Häftlings, so Foucault, erklärtes Ziel des Systems „Gefängnis“ gewesen, das zahlreiche Mitarbeiter, auch zum Beispiel Wohltätigkeitsvereine, benötigte.² Damit umreißt er implizit auch die Funktion bürgerlicher Erzieher und vor allem Erzieherinnen. Wir werden später sehen, dass es gerade bürgerliche Frauen waren, die nicht nur in der Familie, sondern auch in von ihnen geleiteten Kinder- und Mädchenheimen sowie Fürsorgeanstalten mit den Techniken von Überwachung, Strafe und Moralisierung arbeiteten, um ihre Kinder und die Zöglinge der Anstalten zu nützlichen Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft zu erziehen.

Um 1900 aber regte sich, so Schäfer, „in der heranwachsenden Bürgergeneration ein wachsender Widerwille gegen die Konventionalität und Zwanghaftigkeit des bürgerlichen Daseins“. Die entstehende bürgerliche Jugendbewegung distanzierte sich in Umgangsformen, Auftreten und vor allem Werten von ihrem bürgerlichen Elternhaus, was zu einem massiven Generationenkonflikt führte. Natürlichkeit, Einfachheit, Gemeinschaftserlebnis und die Betonung von Gefühl und Erlebnis sowie die Abwendung von Rationalität, Leistung und Wettbewerb prägten die junge Generation, die der Dressur in Elternhaus und Schule entfliehen wollte.³ Die Jugendbewegung entstand „im Herzen der Grosstädte, deren unregelmäßige Urbanität sozialkonservative Kulturkritik für den sittlichen Verfall bürgerlicher Werte verantwortlich machte.“⁴

Inwiefern nahmen nun Juden und Jüdinnen an der gerade skizzierten Entwicklung des Bürgertums in Deutschland teil?

Bevor ich auf die Akkulturation⁵ der Juden im 19. Jahrhundert eingehe, möchte ich einen wichtigen Gedanken Till van Rahdens vorausschicken. Er plädiert dafür, sich von der bis heute gängigen Unterscheidung zwischen Mehrheits- und Minderheitskultur zu verabschieden. „In der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts gab es keine universale, alles dominierende Mehrheitskultur, sondern nur eine Vielzahl von sich ständig verändernden partikularen Identitäten, die sich wechselseitig beeinflussten. Jenseits dieser partikularen Entwürfe bildete sich ein öffentlicher Raum der

¹ Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 1977 (französisches Original: *Surveiller et punir* 1975).

² Michel Foucault 1977, S. 318-319.

³ Michael Schäfer 2009, S. 126-127.

⁴ Andrea Schulz: *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert*. München 2005, S. 25.

⁵ Der Begriff „Akkulturation“ trifft den Prozess des Eintritts der Juden in das deutsche Bürgertum wahrscheinlich besser als der der „Assimilation“. Dieser ist auch deshalb heute problematisch, da er, ursprünglich im deutschen Judentum positiv konnotiert, in der Auseinandersetzung zwischen Zionisten und ihren Gegnern ab der Jahrhundertwende 1900 zunehmend negativ verwendet wurde, und zwar von beiden Seiten „zu einem Synonym für ein Leben der Selbstverleugnung und der Blindheit gegenüber einer feindlichen Umwelt“ wurde. Shulamit Volkov: *Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich*, in: Volkov: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München 2000 (erstmalig 1990 unter dem Titel „Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert“ erschienen), S. 131-145, hier S. 132.

gemeinsamen Kultur.“ Daher könne auch nicht von einem kollektiven Beitrag der Juden zur bürgerlichen Kultur gesprochen werden.¹

Bis Ende des 18. Jahrhunderts lebten Juden grösstenteils abgesondert von ihren nichtjüdischen Nachbarn. Der überwiegende Teil führte ein Leben in unsicheren ökonomischen Verhältnissen oder tiefer Armut. Viele waren als Händler tätig oder schlugen sich als Tagelöhner oder Gehilfen durch.² Es wurde ihnen klar, dass ein Eintritt in das deutsche Bürgertum nur über Besitz oder Bildung möglich sein würde. Dies gelang aber zunächst nur einigen wenigen privilegierten und begüterten Mitgliedern der jüdischen Gemeinde, vor allem in Berlin.³ Besitz allein erwies sich dabei als unzureichend. Als erfolgversprechender bot sich der Weg in das neu entstehende Bildungsbürgertum an. Erster wirklicher Deutsch-Jude wurde der jüdische Philosoph der Aufklärung Moses Mendelssohn.⁴ Wie einige andere verstand er, dass eine Akkulturation nicht nur die Bereitschaft der nichtjüdischen Deutschen voraussetzte, Juden in ihre Kreise aufzunehmen, sondern auch ein Interesse der Juden an der weltlichen Kultur.⁵ Vorbedingung dafür war das Erlernen der deutschen Sprache. „Bis 1822 war der Deutschunterricht so weit anerkannt, dass er sogar an der traditionellen Talmud-Torah-Schule in Hamburg eingeführt wurde. Der aufsteigende jüdische Bürger wollte seinen Kindern das Rüstzeug zur kulturellen Anpassung mitgeben. Für ihn war, genau wie für den nichtjüdischen Aufsteiger dieser Zeit, der Gebrauch von gutem Hochdeutsch unerlässlich.“⁶

Als ebenso wichtig wurde erachtet, die Sitten und Gebräuche des Bürgertums anzunehmen bzw. mitzuformen, vor allem die Vorstellungen bürgerlicher Sittlichkeit. Schon um 1800 wurden einige wenige prominente jüdische Intellektuelle und besonders reiche Juden in bürgerlichen Kreisen akzeptiert. Berühmt geworden sind auch die Salons gebildeter Jüdinnen, wie Rahel Levin (Varnagen) und Henriette Herz, in denen es zu geselligem Verkehr von Christen und Juden, Adligen und Bürgern, Männern und Frauen kam.⁷ Die Romantik, die ab 1815 christlich-deutsche Volkskultur

¹ Till van Rahden: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, in: *Transversal*, 5. Jg. 1 (2004), S. 33-61, hier S. 48.

² Shulamit Volkov: *Die Juden in Deutschland 1780-1918*. München 2000, S. 5-7.

³ Shulamit Volkov 2000, S. 8.

⁴ Shulamit Volkov 2000, S. 10.

⁵ Shulamit Volkov 2000, S. 11.

⁶ Shulamit Volkov 2000, S. 13. Bis dahin sprach man in den jüdischen Gemeinden Jiddisch und schrieb in gelehrten Kreisen Hebräisch. Das Preussische Emanzipationsedikt von 1812 hatte festgelegt, dass Juden deutsche Familiennamen tragen und in allen öffentlichen und privaten Dokumenten die deutsche Sprache benutzen müssen. Shulamit Volkov: *Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780-1933*, in: Shulamit Volkov 2001, S. 82-96, hier S. 87. Siehe auch: Simone Lässig: *Bildung als kulturelles Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation*, in: Gotzmann/Liedke/van Rahden (Hg.) 2001, S. 263-298. Auch Lässig betont, dass dem Erlernen des Hochdeutschen besonderes Gewicht beigemessen wurde, vor allem in den jüdischen Reformschulen. (S. 278 und S. 285).

⁷ Shulamit Volkov 2000, S. 13. Zu der Salonkultur siehe: Deborah Hertz: *Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780-1806*. München 1991. Hannah Arendt beleuchtet in ihrer aussergewöhnlichen Biographie über Rahel Varnhagen auch insgesamt jüdisches Leben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 1959. In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ wurde insbesondere auf Rahel Varnhagen immer wieder Bezug genommen. Erwähnung fand auch in mehreren Ausgaben Fanny Lewald (1811-1889), die für die Emanzipation der Frau eintrat, insbesondere ihr Recht auf Bildung. Siehe z. B.: Rahel Wolff, Königsberg: Fanny Lewald, in: *BJFB*, 3. Jg. Nr. 9, Juni 1927, S. 1-3 und die

und einen ebensolchen Volksgeist betonte und damit Juden und Jüdinnen ausschloss, machte aber deutlich, dass eine Integration schwieriger war als erwartet. Nicht wenige Intellektuelle – berühmtestes Beispiel ist Heinrich Heine - wählten die Konversion zum Protestantismus als „Entréebillet zur europäischen Kultur“.¹ Eine Mehrheit entschied sich für ein rasches Voranschreiten der Akkulturation, verbunden mit einer begrenzten Integration. Viele Familien schickten ihre Söhne auf die Universität und beteiligten sich aktiv am kulturellen städtischen Leben.² Diese Möglichkeit ergriffen auch diejenigen jüdischen Familien, denen eigentlich die Mittel fehlten, ihren Söhnen eine akademische Laufbahn zu ermöglichen. „Auch der ärmste Hausierer“, schreibt der deutsch-jüdische Schriftsteller Stefan Zweig in „Die Welt von Gestern“, „der seine Packen durch Wind und Wetter schleppt, wird versuchen, wenigstens einen Sohn unter den schwersten Opfern studieren zu lassen, und es wird als Ehrentitel für die ganze Familie betrachtet, jemanden in ihrer Mitte zu haben, der sichtbar im Geistigen gilt, einen Professor, einen Gelehrten, einen Musiker, als ob er durch seine Leistung sie alle adelte.“³ Stefan Zweig betont auch, wie wichtig es in jüdischen Familien gewesen sei, zu „den feinen Leuten“ zu gehören und „aus guter Familie“ zu stammen: „Erst viel später ist es mir klar geworden, dass dieser Begriff der ‚guten‘ Familie, der uns Knaben als eine parodistische Farce einer künstlichen Pseudoaristokratie erschien, eine der innersten und geheimnisvollsten Tendenzen des jüdischen Wesens ausdrückt.“⁴

Die Akademisierung der deutschen Juden schritt schnell voran, so dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Anteil der jüdischen Studierenden 8 % ausmachte, ihr Bevölkerungsanteil aber nur 1 % betrug.⁵ In Berlin waren um 1900 ein Viertel der Schüler an Gymnasien Juden, an Realgymnasien sogar ein Drittel.⁶ Auch auf die Bildung der Mädchen wurde mehr Wert gelegt als in nichtjüdischen Kreisen. Anfang des 20. Jahrhunderts waren in Frankfurt 14 % der Schüler an Gymnasien Juden, aber der Prozentsatz der jüdischen Mädchen, die eine höhere Schulbildung genossen, lag sogar bei 24 % aller Schülerinnen.⁷ Bei der Berufswahl orientierte man sich am Möglichen,

Fortsetzung in: BJFB, 3. Jg. Nr. 11/12, August/September 1927, S. 7-8. In ihrem stark autobiographisch geprägten, 1843 erschienenen Roman „Jenny“ schildert Lewald den schwierigen Weg einer Frau, die gegen antijüdische Vorurteile genauso ankämpfen muss wie gegen frauenfeindliche Einstellungen.

¹ Deborah Hertz: Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Frankfurt/New York 2010 (amerikanische Originalausgabe 2007), S. 261. Heine hatte ursprünglich beabsichtigt, Juraprofessor zu werden; dafür war eine Konversion unerlässlich.

² Shulamit Volkov 2000, S. 16-17.

³ Stefan Zweig: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Berlin 2013 (Erstausgabe 1944), S. 29.

⁴ Stefan Zweig 2013, S. 28.

⁵ Arno Herzog: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München, 2. durchgesehene und aktualisierte Auflage, 2002, S. 196. Insgesamt lebten um 1900 586833 Juden in Deutschland. Das waren 1,05 % der deutschen Bevölkerung. Monika Richarz: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3, München 1997, S. 13-38, hier S. 13.

⁶ Shulamit Volkov 2000, S. 54.

⁷ Shulamit Volkov 2000, S. 58. Auch in Städten mit einer hohen Zahl von Juden, die als Kaufleute tätig waren und nicht studiert hatten, wie Essen, betrug der Anteil der jüdischen Mädchen an höheren Schulen immerhin noch 9 Prozent im Jahr 1912 und 8,4 Prozent im Jahr 1922. Angelika Brimmer-Brebeck: Frauen im jüdischen Milieu. Essener Jüdinnen von 1850 bis 1932, in: Angelika Brim-

denn die Idee, dass die deutsche Nation eine christliche Nation sei, lebte trotz der Aufklärung weiter. Daher waren höhere öffentliche Ämter bis 1918 zumeist nur getauften Juden zugänglich, obwohl in der preussischen Verfassung eigentlich Religionsfreiheit verkündet worden war.¹ „Unter den jüdischen Akademikern ist eine starke Tendenz zur selbständigen Berufspraxis, vor allem als Ärzte und Rechtsanwälte, festzustellen. Dies mochte auch damit zusammenhängen, dass ihnen eine Karriere im Justizdienst, aber auch an öffentlichen Schulen und an den Universitäten versagt war. Für promovierte Geisteswissenschaftler blieb vielfach nur die Karriere als Journalist, Literat und Verlagsangestellter, [...]“² Verschlussen waren Juden auch der diplomatische Dienst, der Aufstieg im Verwaltungsapparat und vor allem eine militärische Karriere. „Da sie in einer Gesellschaft lebten, die militärischen Rängen höchsten symbolischen Wert zuschrieb, wurde dies von Juden als tiefe Erniedrigung empfunden.“³

Der gesellschaftliche Aufstieg vollzog sich aber insgesamt – trotz des wachsenden Antisemitismus in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts – in rasantem Tempo. „In Berlin machten die jüdischen Zahlungen 30 % des städtischen Steueraufkommens aus, während die Juden nur 15 % der Steuerzahler und knapp über 4 % der Stadtbevölkerung bildeten.“⁴ Insgesamt gehörten mehr als 60 % der deutschen Juden zum gehobenen oder mittleren Bürgertum und nur etwa 25 % zum Kleinbürgertum.⁵

Diese Akkulturation führte auch zu einer Übernahme bzw. Mitentwicklung des bürgerlichen Wertekanons. „Die bürgerliche Ideologie von der Frau als Hüterin von Heim und Familie und vom Mann als Ernährer und Beschützer, die sich in Deutschland seit Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildet hatte, blieb nicht ohne Wirkung auf das entstehende jüdische Bürgertum. Sie eignete sich zur Schaffung einer neuen säkularen Form männlicher Dominanz und ermöglichte so den Wechsel vom vormodernen halachischen zum bürgerlichen Patriarchat.“⁶ Die bürgerliche Konstruktion von

mer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 137-173, hier S. 143.

¹ George L. Mosse: Die Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus, in: Peter Alter/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, S. 15-25, hier S. 19.

² Arno Herzig 2000, S. 196. Volkov gibt an, dass 1907 15 % aller deutschen Rechtsanwälte und 6 % aller Ärzte Juden waren. Aufgrund einer Konzentration in den Monopolen fiel dies besonders auf. Shulamit Volkov 2000, S. 54.

³ Shulamit Volkov 2000, S. 56.

⁴ Shulamit Volkov 2000, S. 54. Die Zahlen beziehen sich auf das frühe 20. Jahrhundert.

⁵ Arno Herzig 2002, S. 192. Dies ist umso beeindruckender, wenn man bedenkt, dass noch bis Mitte des 19. Jahrhunderts ca. 50 % der Juden zu den Armen gerechnet werden mussten. Shulamit Volkov 2000, S. 43.

⁶ Monika Richarz: Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 87-104, hier S. 95. Die Halacha ist ein Teil des Talmud und beinhaltet die rechtlichen Auslegungen der Tora. „Zur Stabilisierung der Gesamtgesellschaft nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit verstärkten die Gelehrten des Talmud durch ihre Gesetzgebung die Polarisierung von Männer- und Frauenwelt und ihrer verschiedenen Aufgabenbereiche. [...] Gegenüber dem jüdischen Haus als der Domäne der Frau steht das Lehrhaus als traditioneller Wirkungsort der Männergemeinschaft.“ Rachel Monika Herweg: Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1994, S. 81-82. Rabbinische Kommentare zur Halacha preisen die Frau „als Königin des Hauses“; dies sei, so Pauline Bebe, vor allem in der Neuzeit eine neue Form des Sexismus, „nur eine raffiniertere und verfänglichere, da sie als Lob verkleidet, nicht als offene Herabwürdigung daher kommt; doch auch hier wird die Ausgrenzung der Frau rechtfertigt.“

Weiblichkeit bedeutete für jüdische Frauen eher eine Einengung ihrer Frauenrolle in der Vormoderne, wo ihre wirtschaftliche Tätigkeit Normalität gewesen war.¹ Man dürfe allerdings nicht vergessen, so Monika Richarz, dass auch im 19. Jahrhundert viele Jüdinnen weiter erwerbstätig blieben, da sie im Familiengeschäft ihres im Handel tätigen Ehemannes arbeiteten. Mitte des 19. Jahrhunderts war nur etwa ein Drittel der jüdischen Frauen ausschliesslich Ehefrau und Mutter.² Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts sank die Zahl der erwerbstätigen Jüdinnen aber auf 18 Prozent. Auch wenn in dieser Erhebung nicht alle mithelfenden Ehefrauen berücksichtigt wurden, so muss man doch davon ausgehen, „dass sich um 1900 im gehobenen jüdischen Bürgertum, das vielleicht etwa die Hälfte aller Juden umfasste, die bürgerliche Weiblichkeitsideologie weiter durchgesetzt hatte.“³ Aus dieser Bevölkerungsschicht stammten auch die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes.

Bedingung für den gesamten Prozess der Akkulturation von jüdischen Männern und Frauen war die rechtliche Emanzipation der Juden in Deutschland. Christian Wilhelm Dohm setzte sich 1781 mit seiner Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ zum ersten Mal für eine rechtliche staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden ein. Unter dem Einfluss der Französischen Revolution kam es zu ersten Reformen in verschiedenen deutschen Ländern. 1812 erklärte das Preussische Emanzipationsedikt Juden zu „Einländern und preussischen Staatsbürgern“.⁴ Ein Gesetz von 1847 vereinheitlichte die Judenordnungen der verschiedenen Regionen in Preussen, ausgenommen der Provinz Posen, und erlaubte Juden den Zugang zu Staatsämtern und Professuren. Ausserdem gewährte es den jüdischen Gemeinden, Körperschaften des öffentlichen Rechts zu sein; allerdings bedeutete dies auch einen Gemeindegewalt für Juden, und die Gemeinden standen unter strikter Regierungsaufsicht. Das Gesetz blieb bis 1918 in Kraft.⁵ In den 1860er Jahren folgte dann die volle rechtliche Gleichstellung in den meisten deutschen Ländern. Am 3. Juli 1869 erliess der Norddeutsche Bund ein Gesetz, das „die Rechte und Pflichten des Staatsbürgers für vom religiösen

tigt.“ Pauline Bebe: *Isha. Frau und Judentum*. Enzyklopädie. Egling an der Paar 2004 (französisches Original 2001), S. 14. Pauline Bebe ist seit 1990 die erste Rabbinerin in Frankreich.

¹ Monika Richarz 1997, S. 96. Bekanntestes Beispiel ist die jüdische Kauffrau Glückel von Hameln (1646-1724), die im Gold- und Juwelenhandel tätig war und deren Memoiren überliefert sind. 1910 übersetzte Bertha Pappenheim die Memoiren von der jiddischen in die deutsche Sprache. Siehe: *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Übersetzt von Bertha Pappenheim. Wien 1910. Neueste Ausgabe in der Übersetzung von Pappenheim mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp: Weinheim 2012.

² Monika Richarz 1997, S. 99.

³ Monika Richarz 1997, S. 101. Die 18 % berufstätiger jüdischer Frauen wurden in der Reichsstatistik von 1907 ermittelt. Angelika Brimmer-Brebeck gibt aber zum Beispiel an, dass in Städten, in denen Juden überwiegend den Kaufmannsberuf ausübten, wie z. B. in Essen, jüdische Frauen weiterhin überdurchschnittlich oft erwerbstätig waren, sich dort also das Ideal der Frau im Haus nicht gleichermassen durchsetzen konnte wie in der akademischen Mittel- und Oberschicht. Angelika Brimmer-Brebeck 2008, S. 141.

⁴ Shulamit Volkov 2000, S. 18-19. Das Edikt wurde am 11. März 1812 erlassen und trägt den Namen „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate“.

⁵ Shulamit Volkov 2000, S. 35-36.

Bekenntnis unabhängig“ erklärte. Dieses Gesetz wurde nach der Gründung des deutschen Reiches 1871 für das gesamte Staatsgebiet übernommen.¹

Der Status der Juden in der stadtbürgerlichen Gesellschaft wurde auch davon bestimmt, in welchen Vereinen sie eine Mitgliedschaft erwerben konnten.² Vereine honorierten nämlich die Anpassungsleistungen sozialer Aufsteiger. Davon profitierten auch Juden.³ Der Eintritt in einen bürgerlichen Verein bildete die „entscheidende Schwelle der Sozialisation in das lokale Bürgertum [...]. Einmal aufgenommen, entfaltete sich der ganze Raum sozialer und kultureller Aktivitäten, den das Netzwerk der lokalen Vereinsgeselligkeit organisierte.“⁴ Hubert Schneider, der über jüdische Geschichte in Bochum forscht, hat herausgefunden, dass bereits 1829 im ältesten Traditionsverein von Bochum, dem Schützenverein, zehn jüdische Mitglieder eingetragen waren.⁵ In der Folgezeit spielten Juden im sozialen Leben der Stadt eine herausragende Rolle.⁶

Seit Ende des 18. Jahrhunderts zeigten verschiedene deutsche Staaten die Tendenz, der bürgerlichen Freiheit mehr Spielraum zu eröffnen.⁷ Zwischen 1765 und 1819 kam es zu einer ersten grossen Welle von Vereinsgründungen patriotisch-nationaler Couleur, vor allem im Zusammenhang mit den Befreiungskriegen.⁸ „Zwischen 1850 und 1873 setzte sich der Verein endgültig als die Gesellschaftsform der bürgerlichen und entstehenden industriellen Gesellschaft durch und wurde seither zur selbstverständlichen, alltäglichen und nicht mehr eigens diskutierten Organisationsform gesellschaftlicher und politischer Aktivitäten.“⁹ Nach der Jahrhundertmitte kam es zu einer enormen Zunahme von Vereinsgründungen. In München zum Beispiel wuchs die Zahl der Vereine von 150 auf ca. 3000 bis zur Jahrhundertwende.¹⁰

Vereine übernahmen im Übergang zur Moderne identitätsstiftende Funktionen. „Als die alten Muster der Identitätsstiftung durch die Beziehungen der korporativen Gruppen der ständischen Gesellschaft nicht mehr und jene der abstrakt-gruppenorientierten Konzepte, wie jenes der Nation, noch nicht genügend Halt gaben, erlangten die Vereine als überschaubares soziales Kommunikationssystem grosse Relevanz, die sie im gesamten 19. und frühen 20. Jahrhundert auch behalten

¹ Peter Pulzer: Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben, in: Meyer/Brenner (Hg.) 1997, Band 3, S. 151-192, hier S. 151.

² Andrea Schulz 2005, S. 12.

³ Andrea Schulz 2005, S. 14.

⁴ Andrea Schulz 2005, S. 17.

⁵ Hubert Schneider: Die Entjudung des Wohnraums - Judenhäuser in Bochum. Die Geschichte der Gebäude und ihrer Bewohner. Berlin 2010, S. 35-36.

⁶ Hubert Schneider 2010, S. 37.

⁷ Wolfgang Hardtwig: Verein, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bände. Stuttgart 1972–1997, hier Band 6 (1990), S. 789-829, hier S. 795. Es ist faszinierend, dass in dem 40-seitigen Artikel Frauen oder Frauenvereine mit keinem Wort erwähnt werden.

⁸ Michael Mayer: Der Verein in der Spätmoderne. Eine evolutionstheoretische Analyse. Konstanz 2006, S. 12.

⁹ Wolfgang Hardtwig 1990, S. 827.

¹⁰ Klaus Tenfelde: Die Entfaltung des Vereinswesens während der Industriellen Revolution in Deutschland (1850-1873), in: Historische Zeitschrift, Beiheft 9 „Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland“, hg. von Otto Dann. München 1984, S. 55-114, hier S. 58. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt in: Klaus Tenfelde: Arbeiter, Bürger, Städte. Zur Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Göttingen 2012, S. 174-229.

sollten.“¹ Klaus Nathaus arbeitet allerdings auch heraus, dass der Verein oft ganz handfesten materiellen Interessen im Zuge der Industrialisierung diene. Vor allem die unteren Ränge der Mitglieder verbanden mit der Mitgliedschaft die Hoffnung, im Verein eventuell Kunden oder Kreditgeber zu finden. Freiberufler suchten den Verein, um wertvolle Kontakte zu knüpfen.²

Juden blieben allerdings von vielen bürgerlichen Vereinen ausgeschlossen, so zum Beispiel von den zahlreichen Sänger- und Lesegemeinschaften sowie den studentischen Burschenschaften. Darum gründeten sie ein eigenes Netz von Vereinen und waren darauf bedacht, „das ganze Spektrum bürgerlicher Vereinsaktivitäten exakt abzudecken“. Nicht nur in den Städten, wo ein Grossteil der Juden lebte, sondern auch in kleinen Dörfern wurden oftmals mehrere Vereine gegründet.³ „Das Engagement in einem konfessionell organisierten, am bürgerlichen Wertekanon orientierten Verein stellte keinen Distinktionsgrund für die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft dar. Vielmehr war die Form der Betätigung trotz der Separierung Ausdruck der Integration.“⁴

David Sorkin spricht in diesem Zusammenhang von einem separaten jüdischen Bürgertum, das sich unabhängig von der nichtjüdischen Umwelt organisierte.⁵ Auch Shulamit Volkov geht davon aus, dass Juden im Prozess ihrer Verbürgerlichung möglicherweise eine Subkultur bildeten, die aber „der immer dominanter werdenden Kultur des deutschen Bildungsbürgertums zum Verwechseln“ glich.⁶ Till van Rahden widerspricht dieser These einer Subkultur und favorisiert das Konzept einer „situativen Ethnizität“, das von Mehrfachidentitaten ausgeht. Die Mitgliedschaft in einem oder mehreren jüdischen Vereinen forderte von den Mitgliedern keine Exklusivität ein. Viele Juden und vor allem Jüdinnen waren Mitglieder in jüdischen und in interkonfessionellen bürgerlichen Vereinen.⁷ Dies galt auch für zahlreiche Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes.⁸ Im liberalen Milieu

¹ Georg Kunz: Verortete Geschichte. Regionales Geschichtsbewusstsein in den deutschen Historischen Vereinen des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2000, S. 51. Siehe auch: Thomas Nipperdey: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen 1976, darin Kapitel III.8: Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühem 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I, S. 174-205.

² Klaus Nathaus: Organisierte Geselligkeit. Deutsche und britische Vereine im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2009, S. 26.

³ Shulamit Volkov 2000, S. 46.

⁴ Evelyn Adunka/Gerald Lamprecht/Georg Traska: Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.): Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. Innsbruck 2011, S. 7-13, hier S. 9. Was hier für das Österreich-jüdische Vereinswesen gesagt wird, entspricht dem deutsch-jüdischen.

⁵ David Sorkin: The Transformation of German Jewry 1780-1840. New York/Oxford 1987, S. 5-6.

⁶ Shulamit Volkov: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. 2. durch ein Register erweiterte Auflage, München 2000, S. 111-130, hier S. 123.

⁷ Till van Rahden 2004, S. 42. Siehe auch: Till van Rahden: Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums, in: Gotzmann/ Liedtke/van Rahden (Hg.) 2001, S. 9-31, hier S. 18-21; und Till van Rahden: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen. Gütersloh 1996, S. 409-434. Auch Olaf Blaschke favorisiert das Konzept der situativen Ethnizität; Olaf Blaschke 2001, S. 33-66, hier S. 40. In seiner Studie über Breslau kommt Till van Rahden ebenfalls zu dem Ergebnis, dass Juden in dieser Grossstadt keine Subkultur bildeten, sondern ganz selbstverständlich jüdischen und nichtjüdischen Vereinen angehörten. Siehe: Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Grossstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000, S. 133-139.

⁸ Eine der drei Gründerinnen des JFB, Sidonie Werner, war zum Beispiel zweite Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, Vorsitzende des Israelitisch-humanitären Frauenvereins in Hamburg, Mitglied im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und aktiv im interkonfessionellen Stadtbund Hamburger Frauenvereine, deren Vorsitzende sie mehrere Jahre lang war. Siehe:

der ostpreussischen Hauptstadt Königsberg waren zum Beispiel viele Jüdinnen gleichzeitig Mitglied in der Chewra Kadischa¹, dem Frauenverein zur Unterstützung israelitischer Witwen und Waisen, dem interkonfessionellen Verein zur Förderung des Theaters und dem Vaterländischen Frauenverein.²

Gegen die These einer jüdischen Subkultur sprechen sich auch Simone Lässig und Jens Neumann-Schliski aus, die davon ausgehen, dass bewusst kulturelles und soziales Kapital vermittelt werden sollte, das auf der einen Seite die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland förderte, auf der anderen Seite aber ihre jüdische Identität stärkte.³ Andreas Reinke kommt zu dem Schluss, dass das jüdische Vereinswesen geradezu als Verkörperung jüdischer Identität gelten könne: „Das moderne jüdische Wohlfahrts- und Vereinswesen war somit der vielleicht sichtbarste Ausdruck des Zusammenhalts der deutschen Juden untereinander, die sich damit ein Medium der Selbstverständigung und Selbstdarstellung schufen.“ Deutsch-jüdische Identität setze sich aber „aus mehreren, je nach Lebensbereich unterschiedlichen Orientierungen und Verhaltensweisen zusammen“. Offen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zeigten sich die deutschen Juden „in ihrem Wirtschafts- und Bildungsverhalten [...] und nahmen regen Anteil an dem Leben, sei es durch die Übernahme von Ämtern und Funktionen, sei es durch die aktive Mitgliedschaft in nichtjüdischen Vereinen und Organisationen. Von daher erscheint es sinnvoll, die deutsch-jüdische Identität als eine aus mehreren heterogenen Elementen zusammengesetzte Identität zu begreifen, die das Resultat der im Spannungsfeld von Integration und Selbstbewahrung verlaufenen Akkulturation der deutschen Juden im 19. und 20. Jahrhundert war.“⁴

Gegen eine jüdische Subkultur sprechen auch lokalhistorische Untersuchungen, die aufzeigen, dass es weniger konfessionelle als soziale Unterschiede waren, die die städtische Bevölkerung teilten. Hubert Schneider kommt für Bochum zu dem Ergebnis: „Gesellschaftlichen Umgang pflegte man nur mit seinesgleichen: Die Juden am Stadtpark hatten Umgang mit den dort lebenden Nicht-

Sabine Knappe: The Role of Womens Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century, in: LBI Yearbook 39 (1994), S. 153-178, hier S. 162 und S. 165 sowie: BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2.

¹ In der traditionellen Chewra Kadischa (Heilige Gesellschaft) wirken Männer und Frauen auf unterschiedliche Art. Männer waschen die männlichen Toten und sind für die Beerdigung zuständig. Frauen waschen die weiblichen Toten und nähen die Gewänder der Verstorbenen. Auch betreuen sie die Hinterbliebenen. Dies wird z. B. beschrieben in: Christoph Maria Leder: Die Grenzgänge des Marcus Herz. Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Münster u.a. 2007, S. 123-124.

² Stefanie Schüler-Springorum: Die Jüdische Gemeinde Königsberg 1871-1945, in: Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hg.): Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreussen. Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 165-186, hier S. 174-175.

³ Jens Neumann-Schliski: „Konfession“ oder „Stamm“? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich. Bremen 2011, S. 462. Simone Lässig: Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung. Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 46-84, hier S. 48. Lässig verweist auch auf ihre umfangreiche Studie: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

⁴ Andreas Reinke: Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944. Hannover 1999, S. 308.

juden, nicht mit den Juden in der Altstadt oder gar mit denen am Moltkemarkt. Die Zahl der sogenannten Mischehen zeugt davon. Und so war es auch mit den anderen sozialen Schichten: Die Arbeiter am Moltkemarkt blieben unter sich, die Kaufleute in der Altstadt."¹

Frauen entdeckten – nach ersten Versuchen während der Befreiungskriege - vor allem im Vormärz und der 1848er Revolution den Verein als Assoziationsmöglichkeit für die Emanzipationsbewegung. Die meisten Vereine fielen dann allerdings der nachfolgenden Reaktion zum Opfer. Mit der Gründung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins (ADF) 1865 begann eine Reihe von Neugründungen, die in die Entstehung des Bundes Deutscher Frauenvereine 1894 mündete, dem Dachverband der bürgerlichen Frauenvereine.² Ute Gerhard nennt die Gründung des ADF die „Keimzelle der feministischen Aktivitäten dieser Zeit“ und die „Geburtsstunde der organisierten Frauenbewegung“.³ Frauen war allerdings durch die Vereinsgesetze von 1850 jede politische Betätigung verboten, was auch die Programmatik der Frauenvereine einschränkte.⁴ Erst 1908 wurden die Vereinsgesetze durch ein einheitliches Reichsvereinsgesetz abgelöst, das Frauen Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit gewährte.⁵

In allen bürgerlichen Frauenvereinen entfaltete das Konzept geistiger Mütterlichkeit eine grosse Wirkung, stellte es doch den Versuch dar, Mutterschaft als vorher häusliches Betätigungsfeld für die Gesellschaft fruchtbar zu machen. So beschäftigten sich viele Vereine mit Armenpflege, Waisenkinderfürsorge, Sittlichkeitsfragen sowie Bildung für Mädchen.⁶ Diese leisteten aber auch einen Beitrag zur Klassenidentität bürgerlicher Frauen. „Die Vereine dienten der Benennung und Formierung von Interessen einer gesellschaftlichen Gruppe, die hinsichtlich ihrer Lebenswirklichkeit von der Gruppe der Männer differierte, ohne dass diese getrennt voneinander existierten.“⁷

Jüdische Frauenvereine formierten sich früher als nichtjüdische. Schon im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts gründeten Jüdinnen zahlreiche dauerhafte Vereine, in denen bürgerliche Wertvorstellungen von Wohltätigkeit religiöse Praktiken zunehmend verdrängten.⁸ 1814 gründete sich zum Beispiel in Hamburg ein Frauen-Verein zur Unterstützung armer Wöchnerinnen, der Kinderhemden, Windeln und Tücher verlieh oder verschenkte. „Die meisten Frauenvereine jedoch entfalteten eine Anzahl verschiedener Aktivitäten, in denen sich Wohltätigkeit, Selbsthilfe und zuweilen

¹ Hubert Schneider 2010, S. 37.

² Walther Müller-Jentsch: Der Verein – ein blinder Fleck der Organisationssoziologie, in: Berliner Journal für Soziologie, Band 18 Nr. 3, 2008, S. 476-502, hier S. 483-484.

³ Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009, S. 54.

⁴ Ute Gerhard 2009, S. 58.

⁵ Ute Gerhard 2009, S. 76.

⁶ Kirsten Heinsohn: Politik und Geschlecht. Zur politischen Kultur bürgerlicher Frauenvereine in Hamburg. Hamburg 1997, S. 12-13.

⁷ Kirsten Heinsohn 1997, S. 30.

⁸ Maria B. Baader: Die Entstehung jüdischer Frauenvereine in Deutschland, in: Rita Huber-Sperl (Hg.): Organisiert und engagiert. Vereinskultur bürgerlichen Frauen im 19. Jahrhundert in Westeuropa und den USA. Königstein/Taunus 2002, S. 99-116, hier S. 99-100. Umfassend behandelt die Autorin die Thematik in: Maria A. Baader: Inventing Bourgeois Judaism. Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870. New York 2001.

auch Begräbnispflege mischten. Mitglieder von Frauenvereinen verteilten Nahrungsmittel, Kleidung und Feuerholz für Arme, besuchten kranke Frauen am Ort, sorgten für die medizinische Betreuung Bedürftiger, nähten Leichenkleider, hielten Nachtwachen für Verstorbene, spendeten Hinterbliebenen Trost und begleiteten Särge zum Friedhof.“¹ Der Dienst an den Toten und die Leichenpflege habe, so Jacob Segall in einer Untersuchung von 1914, eine besondere Rolle gespielt.² „Man darf wohl annehmen, dass von fast allen Frauen-Vereinen diese Pflicht erfüllt wird, [...]. Es ist nicht ausgeschlossen, dass bei sehr vielen Vereinen die Ausübung dieser Gebräuche den Anstoss zur Bildung des Frauen-Vereins gegeben hat, und in kleineren Gemeinden bildet sie fast den ausschliesslichen Zweck desselben.“³

Das Konzept geistiger Mütterlichkeit als geschlechtsspezifischer Beweggrund spielte bis Ende des 19. Jahrhunderts keine Rolle in jüdischen Frauenvereinen, die eher – ganz im Sinne der jüdischen Aufklärung (Haskalah) – Freundschaft, Menschenliebe, bürgerliche Verantwortung und patriotische Gesinnung als Motive ihres Engagements angaben.⁴ Maria Baader führt dies darauf zurück, dass die Hierarchie der Geschlechterordnung im Judentum sich nicht wie in der nichtjüdischen Gesellschaft über die Trennung von öffentlicher und privater Sphäre herstellte, „sondern über den Zugang zum Studium rabbinischer Schriften. Für Frauen bedeutete dies, dass der Ausschluss aus dieser religiösen Praxis die weibliche Identität konstituierte und die untergeordnete Position von Frauen festschrieb.“⁵ Bertha Pappenheim, eine der Gründerinnen des Jüdischen Frauenbundes, führte daher einen lebenslangen Kampf gegen die Orthodoxie und bestimmte frauenfeindliche religiöse Bestimmungen.

Baader glorifiziert insgesamt die jüdischen Frauenvereine gegenüber den nichtjüdischen meines Erachtens zu stark. Wenn sie schreibt, dass „das jüdische Vereinswesen in Deutschland einen Ort ungewöhnlich geringer Geschlechterdifferenz“ darstellte, „in dem Frauen ein hohes Mass an gesellschaftlicher Integration erfuhren und eine Vielzahl unabhängiger Selbsthilfe- und Wohltätigkeitsvereine leiteten“⁶, so verschweigt sie, dass bis zur Gründung des Jüdischen Frauenbundes oftmals Männer als Vorstandsvorsitzende der Frauenvereine fungierten. Auch Bertha Pappenheim betont in einem 1912 gehaltenen Vortrag: „Nun sehen wir zwar die jüdische Frau den Mann in seiner allgemeinen Kulturentwicklung begleiten, dennoch ist der Abstand zwischen beiden Ge-

¹ Maria B. Baader 2002, S. 108.

² Jacob Segall: Die jüdischen Frauenverein in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1914, S. 2-5, hier S. 3.

³ Jacob Segall: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 17-23, hier S. 19.

⁴ Maria B. Baader 2002, S. 110 und S. 112.

⁵ Maria B. Baader 2002, S. 111.

⁶ Maria B. Baader 2002, S. 112.

schlechtern bezüglich ihrer Stellung in der Gemeinde [...] immer ein sehr bedeutender geblieben.“¹ Frauen dürften sich zwar in einem Gebiet innerhalb der Gemeinde „gleichartig und gleichwertig“ mit dem Mann betätigen, nämlich der Wohltätigkeitsarbeit, ansonsten aber fänden Bestrebungen der Frauen, eine selbständige soziale Hilfsarbeit zu entwickeln, wenig Verständnis und Förderung von Seiten der Männer. Nach wie vor geniesse die jüdische Frau keine Rechte in der Gemeinde.² Wir haben gesehen, dass der Verein für Frauen und Männer, Juden und Nichtjuden ein wichtiger Ort ihrer bürgerlichen Lebenswirklichkeit wurde. Als um die Jahrhundertwende 1900 über die negativen Folgen der Modernisierung, vor allem die Vereinzelung des Bürgers, debattiert wurde, betrachteten viele die Einbindung in Vereine, vor allem in gemeinnützige Arbeit, als notwendige Gegenstrategie. Max Weber stellte 1910 fest, dass der Bürger „ein Vereinsmensch in einem fürchterlichen, nie geahnten Masse“ geworden sei.³ Das gilt auch für den jüdischen Bürger und die jüdische Bürgerin. 1923 gab es im deutschen Judentum etwa 190 Männer- und 440 Frauenvereine sowie ca. 1550 sonstige Wohlfahrtsvereine mit insgesamt 200.000 Mitgliedern.⁴ 1905 erschien das satirische Gedicht des deutsch-jüdischen Schriftstellers, Journalisten und Rechtsanwalts Sammy Gronemann „Aus dem jüdischen Vereinsleben“, das die jüdische Vereinskultur mit vielen Seitenhieben auf ihre Auswüchse trefflich karikiert. Gronemann macht sich lustig darüber, in wie vielen Vereinen ein grosser Teil der Juden und Jüdinnen engagiert war und wie sehr sie sich anstrebten, als gute Deutsche die allgemeine Sittlichkeit zu heben. Das Judentum habe die Philanthropie entdeckt als jüdische Mission, die ganz besonders „im jüdischen Blut“ liege.⁵ Dass auch Frauen ihre eigene Vereinstätigkeit satirisch beleuchteten, zeigt die Purimfeier des Israelitischen Frauenvereins Stuttgart, der Mitglied im Jüdischen Frauenbund war. Anlässlich seines 100-jährigen Bestehens veranstaltete er im Frühjahr 1937 ein Spiel aus verschiedenen Bildern, einen Spaziergang durch das Jahrhundert. Ein Bild zeigt die Situation 1870: „Ein sehr gemütlicher Kaffeeklatsch der ‚Elite‘ des Vereins, die sich nicht ungern einmal ohne ihre Herren ausspricht, und die es freilich mit Recht skandalös findet, dass jemand diesem Kreis zugewählt werden soll, der –

¹ Bertha Pappenheim: Die Frau im kirchlichen und religiöse Leben, in: Leonie Wagner/Silke Mehrwald/ Gudrun Maierhof/Mechthild M. Jansen (Hg.): Aus dem Leben jüdischer Frauen. „Welche Welt ist meine Welt?“ Kassel 1994, S. 23-30, hier S. 23 (Reprint des 1912 auf dem Deutschen Frauenkongress in Berlin gehaltenen Vortrages).

² Bertha Pappenheim 1912, S. 28.

³ Max Weber: Geschäftsbericht, in: Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Tübingen 1911, zu finden unter: <http://www.zeno.org/nid/20011442131> (22.02.2016).

⁴ Andreas Reinke 1999, S. 182. Reinke bezieht sich auf eine Untersuchung von Jacob Segall über jüdische Wohlfahrtspflege aus dem Jahre 1924. Segall war zu der Zeit Leiter der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden.

⁵ Sammy Gronemann: Aus dem jüdischen Vereinsleben, in: Schlemiel III (1905), Nr. 1, S. 4f und Nr. 2, S. 16. Abgedruckt in: Barbara Schäfer: Berliner Zionistenkreise. Eine vereinsgeschichtliche Studie. Berlin 2003, S. 18-21.

man höre! – erst seit 18 Jahren in Stuttgart wohnt, und deren Hauptinteresse der Brautausstattung mittelloser Mädchen gilt, die leider, ach, so wenig Chancen haben.“¹

Hier kommt nicht nur die Abgrenzung gegenüber nichtbürgerlichen jüdischen Kreisen zur Sprache, denen sich zwar die bürgerliche Wohlfahrt widmete, aber möglichst ohne direkte Berührungspunkte, sondern auch das typisch deutsche bürgerliche Standesbewusstsein einer Lokalelite, die es nur alteingesessenen Gemeindemitgliedern erlaubte, dem Verein beizutreten. Der Jüdische Frauenbund hat zwar den Anspruch erhoben, alle deutsch-jüdischen Frauen zu vertreten und auch prinzipiell allen den Zugang zu seinen Vereinen zu ermöglichen. Der soziale Status seiner Mitglieder und sein bürgerlich-konservatives Programm haben aber viele davon abgehalten, sich dem JFB anzuschließen.

2. Frauenbewegung und Geschlechterdifferenz

Die hohe Zeit der alten Frauenbewegung setzte in Deutschland zum Ende der 1880er Jahre ein.² Die Entlassung Bismarcks, die Aufhebung der Sozialistengesetze und ein von vielen gesellschaftlichen Gruppen geführter Diskurs über soziale Probleme, die durch die Industrialisierung entstanden waren, führten zu einer allgemeinen Politisierung. „Die Deutung der frauenspezifischen Unrechtserfahrungen“ wurde von den führenden Persönlichkeiten der bürgerlichen und proletarischen Frauenbewegung „unabhängig voneinander, aber fast gleichzeitig am Ende der 1880er Jahre zu zwei unterschiedlichen Emanzipationskonzepten verdichtet, die die Politik der Frauenbewegung bis in die 1920er Jahre bestimmen sollten“.³

Die proletarische Frauenbewegung unter Leitung von Clara Zetkin⁴, die später von der nationalsozialistischen Presse als „kommunistische Jüdin“ und „Moskowiterin“ diffamiert wurde,⁵ war organisatorisch in die sozialistische Arbeiterbewegung eingebettet.⁶ Sie wollte das Klassenbewusstsein der Arbeiterinnen stärken und wirkte mit den sozialistischen Männern gemeinsam an der Befreiung von Frau und Mann von der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Innerhalb

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; I. W.: Purimfeier des Israelitischen Frauenverein-Frauenbundes Stuttgart, S. 12. Das jüdische Purimfest erinnert an die Rettung der Juden in Persien durch Königin Ester. Es ist ein ausgelassenes Fest, an dem Masken und Kostüme getragen werden, etwa zeitgleich zum christlichen Karneval. Typisch an diesem Tag sind Purimspiele, oft Satiren oder Possen.

² Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009, S. 53. Unter der *alten* Frauenbewegung versteht man die bis 1933. Die *neue* Frauenbewegung beginnt dann mit der 1968er Bewegung.

³ Ute Gerhard 2009, S. 62.

⁴ Kurt Koszyk: Clara Zetkin. Weibliche Symbolfigur der Kommunisten, in: Dieter Schneider (Hg.): Sie waren die ersten. Frauen in der Arbeiterbewegung. Frankfurt am Main 1988, S. 91-104, hier S. 97.

⁵ Gisela Greulich-Janssen: Clara Zetkin – Kämpferin für die Rechte der Frau, in: Elke Pilz (Hg.): Das Ideal der Mitmenschlichkeit. Frauen und die sozialistische Idee. Würzburg 2005, S. 9-30, hier S. 27.

⁶ Daher wird die proletarische Frauenbewegung auch sozialistische Frauenbewegung genannt.

dieses Kampfes setzten sich Clara Zetkin und ihre Mitstreiterinnen für die Forderungen der Frauen innerhalb der Arbeiterbewegung ein, ein Ansinnen, das keineswegs von allen Sozialistinnen geteilt wurde. Für Rosa Luxemburg zum Beispiel war die Frauenfrage nur ein Aspekt unter vielen; sie sah daher keine Notwendigkeit einer separaten Frauenorganisation.¹

Der sozialistischen Frauenbewegung ging es nicht - wie der bürgerlichen - um ein Recht der Frauen auf Arbeit, sondern um eine Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen, deren Existenz „der unfreiwillige Zwang zur Arbeit unter sehr harten Arbeitsbedingungen“ bestimmte.² Gegen eine Fraktion in den eigenen Reihen, die die Abschaffung der Fabrikarbeit für Frauen forderte,³ vertrat Clara Zetkin die Ansicht, „dass die Berufsarbeit der Frau die breite tragende Grundlage für die soziale Gleichberechtigung des weiblichen Geschlechts bildet, weil ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit des Weibes vom Manne, von der Familie die Emanzipation unmöglich wird“. Nicht die industrielle Frauenarbeit an sich sei verwerflich, sondern „vielmehr ihre kapitalistische Ausbeutung“.⁴ Arbeiterinnen sollten nicht als Konkurrentinnen des Mannes betrachtet werden, sondern als „Mitkämpferinnen gegen das ausbeutende kapitalistische Unternehmertum“.⁵

Gegen die bürgerliche Frauenbewegung argumentierte Zetkin: „Die Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen Klasse ist letzten Endes ausschlaggebend für die Lage, die Lebensgestaltung der Frauen und nicht ihre Gemeinschaft als Geschlecht, [...]“⁶ Und sie fasste zusammen: „Nur der organisierte revolutionäre Klassenkampf aller Ausgebeuteten ohne Unterschied des Geschlechts“ führe zu dem Ziel von Freiheit und vollem Menschentum, „und nicht der Kampf der Frauen ohne Unterschied der Klasse wider die Vormachtstellung der Männer“.⁷ Die Kultivierung des Fraulichen und Weiblichen in der bürgerlichen Frauenbewegung verhöhnten die Sozialistinnen als bürgerliche Ideologie.⁸ Rosa Luxemburg formulierte scharf: „Die Frauen der besitzenden Klassen werden stets fanatische Verteidigerinnen der Ausbeutung und Knechtung des arbeitenden Volkes bleiben, von der sie aus zweiter Hand die Mittel für ihr gesellschaftlich unnützes Dasein empfangen.“⁹ Die Ziel-

¹ Rosemarie Nave-Herz: Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland. Hannover 1989, S. 34-35.

² Rosemarie Nave-Herz 1989, S. 35.

³ Rosemarie Nave-Herz 1989, S. 35. Der proletarische Antifeminismus setzte sich dafür ein, dass die Frau wieder ihrer Bestimmung als Frau und Mutter gerecht werden konnte. Mit der Forderung nach Abschaffung der Fabrikarbeit für Frauen verband er aber auch die Hoffnung, dass die Löhne stiegen, wenn die Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt kleiner würde. Gegen diesen Antifeminismus hat sich schon früh August Bebel, Begründer der SPD und ihr einflussreichster Abgeordneter im Reichstag, gewandt. Sein Buch „Die Frau und der Sozialismus“ (1879) propagierte ausdrücklich die Gleichstellung der Geschlechter und wurde zu einem Klassiker der Frauenfrage und zur meist gelesenen marxistischen Agitationsschrift des 19. Jahrhunderts. Ute Gerhard 2009, S. 59.

⁴ Clara Zetkin: Die deutschen Arbeiter in der Frühperiode ihres Klassenaufmarsches und die Frage der beruflichen Frauenarbeit, in: Clara Zetkin: Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands (zuerst veröffentlicht 1928), hg. vom Verlag Roter Stern. Frankfurt am Main 1971, S. 60-89, hier S. 83.

⁵ Clara Zetkin 1971, S. 60.

⁶ Clara Zetkin: Die bürgerliche Frauenbewegung, in: Clara Zetkin 1971, S. 202-211, hier S. 203.

⁷ Clara Zetkin 1971, S. 204.

⁸ Rosemarie Nave-Herz 1989, S. 38.

⁹ Rosa Luxemburg: Frauenwahlrecht und Klassenkampf, in: Frauenwahlrecht. Propagandaschrift zum II. sozialdemokratischen Frauentag. Stuttgart 1912.

setzungen der sozialistischen Frauenbewegung waren also im Gegensatz zu denen der bürgerlichen Frauenvereine „auf eine grundsätzlichere soziale, wirtschaftliche und sexuelle Gleichstellung gerichtet – und letztlich auf eine Umwandlung der Gesellschaft überhaupt“, wie Richard Evans in seinem Standardwerk herausarbeitet.¹ Dies machte es der bürgerlichen Frauenbewegung leicht, auf Distanz zur sozialistischen Frauenbewegung zu gehen. Offizielle Begründung war nämlich bis 1908 das preussische Vereinsrecht, das Frauen die Teilnahme an politischen Vereinen verbot.² Auch danach legte die bürgerliche Frauenbewegung grossen Wert darauf, sich als politisch neutral darzustellen, auch wenn etliche führende Protagonistinnen sich ab 1919 in bürgerlichen Parteien engagierten und ab 1920 im Reichstag sassen.³

In der proletarischen Frauenbewegung waren etliche Jüdinnen aktiv. Neben Clara Zetkin und Rosa Luxemburg engagierten sich Ida Altmann und Ruth Fischer für den Sozialismus, Anita Augspurg war prominentes Mitglied des radikalen Flügels der bürgerlichen Frauenbewegung und wurde Mitglied der im April 1917 gegründeten sozialistischen USPD.⁴ Henriette Fürth und Johanna Löwenherz traten ebenfalls für den Sozialismus ein, gerieten aber beide in Streit mit Clara Zetkin; Henriette Fürth, weil sie eine Zusammenarbeit mit der bürgerlichen Frauenbewegung befürwortete, Johanna Löwenherz, weil sie die Unterordnung der Frauenfrage unter die Klassenfrage ablehnte.⁵ Von allen genannten Jüdinnen engagierte sich nur Henriette Fürth auch in der jüdischen Frauenbewegung. Die anderen fühlten keine Nähe zum Judentum, weder als Religion noch als ethnisches Kollektiv. Rosa Luxemburg bekämpfte zum Beispiel den jüdisch-revolutionären Bund in Russland, weil sie keinen Sinn in einer jüdischen kulturellen Autonomie innerhalb der sozialistischen Bewegung sah.⁶

Bewusst als Jüdinnen zu leben, wäre auch in der proletarischen Frauenbewegung kaum möglich gewesen. Diese verband mit der Integration von Jüdinnen in ihre Reihen die Erwartung, dass sie ihr Judentum aufgaben. Eine ausgesprochen negative Haltung gegenüber der jüdischen Religion

¹ Richard J. Evans: Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich. Berlin/Bonn 1979, S. 9.

² Kirsten Reinert: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000, S. 17 und S. 22.

³ Die Führungsrige des Bundes Deutscher Frauenvereine engagierte sich in der liberal-bürgerlichen DDP und sass ab 1920 im neu gewählten Reichstag: Gertrud Bäumer, Marie-Elisabeth Lüders und Marie Baum. Siehe: Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009, S. 83-84.

⁴ Gertrud Ehrmann: Die deutsche Frauenbewegung und die jüdischen Frauen. Fortsetzung, in: BJFB, 3. Jg. Nr. 7, April 1927, S. 3-4, hier S. 3. Ehrmann rechnet Anita Augspurg zur „sozialistischen oder proletarischen Frauenbewegung“. Zu Anita Augspurg siehe auch: Susanne Kinnebrock: Anita Augspurg (1857-1943). Feministin und Pazifistin zwischen Journalismus und Politik. Herbolzheim 2005. USPD ist die Abkürzung für Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands; die Parteigründung ging von der linken Opposition innerhalb der SPD aus.

⁵ Ute Gerhard: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990, S. 196. Auf Henriette Fürth komme ich später noch ausführlich zu sprechen. Zu Johanna Löwenherz siehe: Wolfgang Dietz: Johanna Löwenherz. Eine Biographie. Neuwied 1987. Löwenherz ist wie auch anderen Frauen in der proletarischen Frauenbewegung der Vorwurf gemacht worden, dass sie, aus einer bürgerlichen Schicht stammend, „die wahren und zentralen Lehren des Sozialismus nicht recht verarbeitet und begriffen“ habe. (S. 36).

⁶ Ludger Heid: Israels unwillige Tochter, in: Jüdische Allgemeine, 15.1.2009, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/244> (22.02.2016). Der Bund war eine jüdische Arbeiterpartei, die vor allem in Russland und Polen aktiv war.

und Kultur findet auch in vielen Texten der „Gleichheit“, der von Clara Zetkin herausgegeben Zeitschrift der Frauenbewegung, ihren Niederschlag. Anders als der Antisemitismus aber identifizierte die „Gleichheit“ das Judentum nicht mit der abzulehnenden Moderne, sondern betrachtete es „als realsymbolische Antipode zur Moderne, die mit Vernunft, Aufklärung und gesellschaftlichen Fortschritt verbunden“ wurde.¹ Die Kritik am Judentum äusserte sich im Zusammenhang mit Kapitalismuskritik und griff dabei unter anderem das antijüdische Stereotyp des Schacherers auf.² Dieses wurde zu einem festen und immer wieder kehrenden Element in der politischen Rhetorik der „Gleichheit“, auch im Zusammenhang mit dem Themenbereich „Ehe und Prostitution“.³ Obwohl sich Clara Zetkin also eine antijüdisch codierte Kritik gegen die bürgerliche Gesellschaft zu eigen machte und öffentlich nicht als Jüdin auftrat, pflegte sie aber dennoch Kontakt zu ihrer jüdischen Familie.⁴

Angelika Schaser stellt in Frage, ob es sich bei der proletarischen Frauenbewegung überhaupt um eine Frauenbewegung gehandelt habe, denn „nur die ‚bürgerliche‘ Frauenbewegung strebte von Anfang an die Etablierung einer selbständigen feministischen Organisation an“.⁵ Wie Herrad-Ulrike Bussemer arbeitet sie aber auch heraus: „Trotzdem verfolgten beide Gruppierungen, in Anerkennung von Geschlechterunterschieden und Hochschätzung von Mutterschaft, entgegen aller politischen Abgrenzungsrhetorik zum Teil gemeinsame Ziele.“⁶

Am Anfang der bürgerlichen Frauenbewegung stand der Allgemeine Deutsche Frauenverein (ADF), den Louise Otto-Peters und Auguste Schmidt 1865 gründeten. Es folgten die von Adolf Lette ins Leben gerufenen Vereine zur Förderung weiblicher Berufstätigkeit, bald Lette-Vereine genannt, die sich vor allem an Frauen des gehobenen Mittelstandes wendeten⁷ und die daher unter Jüdinnen sehr beliebt waren.⁸ Begeistert zeigten sich auch viele jüdische Frauen von der Kindergarten-

¹ Stephanie Braukmann: Die „jüdische Frage“ in der sozialistischen Frauenbewegung 1890-1914. Frankfurt am Main/New York 2007, S. 218-219. Die Zeitschrift „Die Gleichheit“ trägt den Untertitel „Zeitschrift für die Interessen der Arbeiterinnen“.

² Stephanie Braukmann 2007, S. 140-149. Unter Schachern versteht man eine bestimmte angeblich jüdische gewinnstüchtige Art des Handels (S. 140).

³ Stephanie Braukmann 2007, S. 142-143.

⁴ Sylvia Schraut: Bürgerinnen im Kaiserreich. Biografie eines Lebensstils. Stuttgart 2013, S. 136.

⁵ Angelika Schaser: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006, S. 3.

⁶ Angelika Schaser 2006, S. 3. Die Unterschiede waren allerdings meines Erachtens nicht nur rhetorische, sondern zeigten sich auch ganz handfest zum Beispiel in der Dienstbotenfrage. Herrad-Ulrike Bussemer stellt fest, dass ein gemeinsamer weiblicher Aufbruch in Deutschland wegen des scharfen Klassenantagonismus gescheitert sei, dass sich aber auch in der Arbeiterbewegung die Frauen auf die Bereiche Erziehung und Sozialarbeit konzentrierten. Sowohl die bürgerliche als auch die sozialistische Frauenbewegung schiebe Frauen damit Spezialfunktionen zu, „kanalisierte dadurch die von ihr selbst geweckten politischen Energien und lenkte sie zurück auf das eigentlich ‚Weibliche‘, das Mütterlich-Soziale. Die Integration in die bestehende Gesellschaft war gelungen, ohne dass die männlichen Privilegien wesentliche Einbussen erlitten hätten“. Herrad-Ulrike Bussemer: Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung (1865-1914), in: Annette Kuhn/Gerhard Schneider (Hg.): Frauen in der Geschichte I. Frauenrechte und die gesellschaftliche Arbeit der Frauen im Wandel. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Studien zur Geschichte der Frauen. Düsseldorf, 3. Auflage 1984, S. 34-55, hier S. 34 und S. 49.

⁷ Ute Gerhard 2009, S. 54-55.

⁸ Prominentestes jüdisches Mitglied war Jenny Hirsch, die vor der Gründung 1866 an 17 Jahre lang Geschäftsführerin und einzige Frau im Vorstand des Berliner Lette-Vereins war. Siehe: Marianne Büning: Jenny Hirsch (1829–1902). Frauenrechtlerin - Redakteu-

Bewegung des Ludwig Fröbel. Die aus einer wohlhabenden Breslauer jüdischen Familie stammende Lina Morgenstern gründete gemeinsam mit Adolf Lette 1859 den Berliner Frauenverein zur Förderung der Fröbel'schen Kindergärten, dessen Vorsitzende sie von 1862 bis 1866 war. Viele andere Vereinsgründungen gingen ebenfalls auf sie zurück. So rief sie den Berliner Hausfrauenverein und den Verein der Berliner Volksküchen ins Leben. Mit ihrem vielfältigen Engagement war Lina Morgenstern, auch „Suppenlina“ genannt,¹ schon früh Angriffsziel der neu entstehenden antisemitischen Bewegung im Kaiserreich.² Scharf bekämpft wurde sie aber auch von Clara Zetkin, die der bürgerlichen Philanthropin vorwarf, sich von Kaiserin Augusta protegieren zu lassen.³

Aus dem Kreis der im ADF aktiven Frauen entstanden 1888 der Verein Frauenwohl auf Initiative von Minna Cauer⁴ und 1890 der Allgemeine Deutsche Lehrerinnenverein unter Leitung von Helene Lange, die beide an der Konzeptionalisierung weiblicher Bildung und Berufstätigkeit arbeiteten. Jeanette Schwerin gründete 1893 die Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit, die ab 1899 von Alice Salomon geführt wurden und die „die Wiege für die Professionalisierung weiblicher Sozialarbeit“ bildeten.⁵ Zum Vorbild für feministische Rechtsschutzpolitik wurde der 1894 von Marie Stritt gegründete Rechtsschutzverein Dresden.⁶

Alle bürgerlichen Frauenvereine schlossen sich 1894 zu einem Dachverband, dem Bund Deutscher Frauenvereine (BDF), zusammen. 1912 hatte der BDF 330.000 Mitglieder und repräsentierte vor allem die gemässigte Richtung der bürgerlichen Frauenbewegung.⁷ Neben dieser etablierte sich eine „radikale“ Richtung, so die Selbstbeschreibung von Minna Cauer, die den Verband fortschrittlicher Frauenvereine gründete, „der sich wegen grundsätzlicher Differenzen in der Stimmrechtsfrage und im Umgang mit Prostitution und Sexualreform als Alternative zum gemässigten BDF ver-

rin – Schriftstellerin. Teetz/Berlin 2005; und: Irmgard Maya Fassmann: Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865-1919. Hildesheim/Zürich/New York 1996, S. 93-106.

¹ Theresa Wobbe merkt an, dass der Name „Suppenlina“ die Aktivitäten Lina Morgensterns verkürzte und ihren jüdischen Namen tilgte. Die Reduzierung ihrer Arbeit auf die Volksküchen habe ausserdem die „sozialpolitische Relevanz dieses Projektes“ relativiert. Theresa Wobbe: Das Wagnis der Öffentlichkeit. Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung vor 1933, in: Jansen/Nordmann (Hg.) 1993, S. 148-177, hier S. 155.

² Maya Fassmann: Lina Morgenstern, in: Jutta Dick/Marina Sassenberg (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 283-286. Fassmann widmet der Fröbelbewegung in ihrem Werk „Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung“ ein eigenes Kapitel, in dem sie vor allem das Engagement von Johanna Goldschmidt, Henriette Goldschmidt und Lina Morgenstern beschreibt. Irmgard Maya Fassmann 1996, S. 129-216.

³ Kurt Koszyk 1988, S. 100.

⁴ Wie der ADF setzte sich der Verein Frauenwohl für die Gleichstellung von Mann und Frau ein, insbesondere in den Bereichen Bildung (Schulwesen) und Berufswelt, trat dabei aber kämpferischer auf als der ADF. Minna Cauer gehörte zum radikalen Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung. Ute Gerhard 1990, S. 164 und S. 217-220.

⁵ Ute Gerhard 2009, S. 64-65. Alice Salomon wurde – obwohl sie 1914 vom Judentum zum protestantischen Christentum konvertierte – zu einem Vorbild der jüdischen Frauenbewegung, die sich vor allen an ihren Vorstellungen von sozialer Arbeit und der von ihr entwickelten Methode der sozialen Diagnostik orientierte. Über Alice Salomon gibt es eine Vielzahl von Publikationen. Hervorgehoben seien: Carola Kuhlmann: Alice Salomon und der Beginn sozialer Berufsausbildung. Eine Biographie. Stuttgart 2007 und Adriane Feustel: Das Konzept des Sozialen im Werk Alice Salomons. Berlin 2011. Jeanette Schwerin, die Lehrerin von Alice Salomon, konvertierte nicht zum Christentum; sie fühlte sich besonders der jüdischen Sozialethik verbunden und gründete gemeinsam mit ihrem Mann auch die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur. Siehe Maya Fassmann 1996, S. 234-249, hier S. 237.

⁶ Ute Gerhard 2009, S. 65.

⁷ Ute Gerhard 2009, S. 65.

stand“.¹ Dem von Helene Stöcker 1905 initiierten Bund für Mutterschutz und Sexualreform verweigerte der BDF sogar die Aufnahme in den Dachverband.²

Vor 1914 bestimmte vor allem der Streit um das Frauenstimmrecht die bürgerliche Frauenbewegung. Die Gemässigten plädierten dafür, dass Frauen zunächst auf sozialem und kulturellem Gebiet Leistungen erbringen und sich so das Stimmrecht verdienen sollten. Die Radikalen bezogen sich auf das Menschenrecht, gleichermassen wie Männer Staat und Gesellschaft mitgestalten zu dürfen und beriefen sich auf Hedwig Dohm, die schon 1876 formulierte: „So lange es heisst: der Mann will und die Frau soll, leben wir nicht in einem Rechts-, sondern in einem Gewaltstaat.“³ Ute Gerhard fasst den Streit zusammen: „Für die einen war die Frauenfrage somit vor allem eine Kulturfrage mit dem Ziel, ‚weibliche Eigenart‘ auf allen Lebensgebieten zur Ergänzung und Korrektur männlicher Einseitigkeit zur Geltung zu bringen, für die anderen war sie eine Rechtsfrage.“⁴

Einen konservativen Schub erhielt der BDF durch den von ihm selbst 1915 ins Leben gerufenen Verband deutscher Hausfrauenvereine. Gertrud Bäumer, von 1910 bis 1919 Vorsitzende des BDF, glaubte, die Hausfrauen für die Frauenemanzipation gewinnen zu können. Stattdessen vergrösserte sie „das Reservoir von Mitgliedern, denen an der Emanzipation der Frauen gar nichts, an der Zementierung der traditionellen Geschlechterrollen jedoch sehr viel“ lag.⁵

Die Basis der Frauenbewegung und damit „das Spektrum der Ansichten zur Geschlechterordnung“ verbreiterten sich um die Jahrhundertwende durch die Gründung der konfessionellen Frauenverbände.⁶ Die Lebenswelt von Frauen blieb auch im 19. Jahrhundert davon geprägt, welcher Religion sie angehörten. Mit Beginn des Kaiserreiches 1871 scheinen sich Konfessionsgrenzen sogar wieder verstärkt zu haben.⁷ Frauen wurden, so Irmtraud Götz von Olenhusen, "in den konfessionellen Milieus zum wichtigsten Potential der Rekonfessionalisierungsprozesse und der Bewahrung vormoderer religiösen Identitäten".⁸

1899 wurde der Deutsch-Evangelische Frauenbund (DEF) in Kassel gegründet, dem Paula Müller-Otfried von 1901 bis 1934 vorstand. Ihm gehörten vor allem Frauen aus der protestantischen Mittel- und Oberschicht an, die stark national gesinnt waren. „1908 war der DEF gezielt dem Bund

¹ Ute Gerhard 2009, S. 69. Die Radikalen zogen sich in der Weimarer Republik aus der bürgerlichen Frauenbewegung zurück, arbeiteten dann vor allem im Sinne einer internationalen Friedensarbeit und äusserten sich auch kapitalismuskritisch. Damit fehlte der bürgerlichen Frauenbewegungen ab 1920 „ein wichtiges Korrektiv“, so Gerhard. (S. 85).

² Ute Gerhard 2009, S. 75. Siehe auch: Susanne Omran: Ein Fall „feministischer Entartung“. Helene Langes Auseinandersetzung mit Helene Stöcker, in: Ariadne, Heft 28, November 1995, S. 64-66.

³ Hedwig Dohm: Der Frauen Natur und Recht. Zur Frauenfrage. Zwei Abhandlungen über Eigenschaften und Stimmrecht der Frauen. Berlin 1876, S. 162.

⁴ Ute Gerhard 2009, S. 73.

⁵ Angelika Schaser 2006, S. 44.

⁶ Ute Gerhard 2009, S. 76.

⁷ Sylvia Schraut 2013, S. 90.

⁸ Irmtraud Götz von Olenhusen: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ingrid Lukatis/Regine Sommer/Christof Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000, S. 37-47, hier S. 40.

Deutscher Frauenvereine beigetreten, um in der Diskussion um die Reform des § 218 und die Sittlichkeitsfrage den rechten, konservativen Flügel zu stärken. Wegen der gleichen konservativen Orientierung trat der DEF 1918 demonstrativ wieder aus, als der BDF gemeinsam mit den anderen Stimmrechtsvereinen das Wahlrecht für Frauen gefordert hatte.¹ Der DEF wollte vor allem „zu einer religiös-sittlichen Erneuerung des deutschen Volkes“ beitragen.²

1903 konstituierte sich der Katholische Deutsche Frauenbund (KDF) in Köln. Da er die „religiöse Indifferenz“ des Bundes Deutscher Frauenvereine ablehnte, trat er dem BDF nie bei.³ Für die Frauen des KDF stand die Unterordnung unter Kirche und Klerus nie in Frage. Sie „bejahten grundsätzlich die kirchliche und männliche Autorität und versuchten, ihr Handeln mit ihrer religiösen Überzeugung in Einklang zu bringen.“ Hedwig Dransfeld, einflussreiche Vorsitzende des Katholischen Frauenbundes von 1912 bis 1924, betonte in ihrem 1912 auf dem Berliner Frauenkongress gehaltenen Vortrag, „dass Religion Kraftquelle und Orientierung bedeutete und identitätsstiftende Wirkung habe“.⁴ Gisela Breuer kommt aber zu dem Schluss, „dass es dem KFB trotz der gesetzten Grenzen gelang, Ideen und Ziele der Frauenbewegung im Katholizismus zu etablieren“.⁵ Bedeutendes leisteten katholische Frauen in der Professionalisierung der Sozialarbeit ab 1919, die zu einem zentralen Thema und Betätigungsfeld der gesamten bürgerlichen Frauenbewegung gehörte.⁶ Das Selbstverständnis des Katholischen Frauenbundes war aber auch geprägt von einer zunehmenden Nationalisierung. Nachdem sich die katholische Bevölkerungsminderheit nach dem Kulturkampf im Kaiserreich um den Anschluss an die protestantische Moderne bemüht hatte, trat sie dem Vorwurf mangelnder nationaler Zuverlässigkeit entgegen und bekundete nationale Loyalität. Im März 1913 schrieb Hedwig Dransfeld: „Wir wollen auch durch die Tat beweisen, dass wir *deutsche* Katholikinnen sind, die jederzeit das Wohl und Wehe des geliebten Vaterlandes mitleben.“⁷

¹ Ute Gerhard 1990, S. 203-204. Paula Müller-Otfried war von 1920 bis 1932 Reichstagsabgeordnete der Deutsch-Nationalen Volkspartei (DNVP). Siehe: Die Vorsitzenden des „Deutschen Evangelischen Frauenbundes“, in: Ariadne, Heft 35, Mai 1999, Themenheft: Im Namen des Herrn? Konfessionelle Frauenverbände 1890-1933, S. 8-9, hier S. 8.

² Sabine Hering: Der „Deutsch-Evangelische Frauenbund“. Eine Fallstudie über die Wechselbeziehung zwischen der Verbandsspitze und ihrer Basis, in: Ariadne, Heft 35, Mai 1999, S. 16-19, hier S. 16.

³ Ute Gerhard 1990, S. 205.

⁴ Gisela Breuer: Der „Katholische Frauenbund“ zwischen Frauenbewegung und Kirche, in: Ariadne, Heft 35, Mai 1999, S. 34-39, hier S. 36.

⁵ Gisela Breuer 1999, S. 38. Siehe auch: Gisela Breuer: Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903-1918. Frankfurt am Main 1998; sowie: Alfred Kall: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Paderborn 1983; und den Sammelband: Gisela Muschiol (Hg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster 2003.

⁶ Birgit Sack: Zwischen religiöser Bindung und sozialer Gesellschaft. Katholische Frauenbewegung und politische Kultur in der Weimarer Republik (1918/19 – 1933). Münster 1998, Kap. 5.5: Nivellierung: Zwischen neuen Bündnissen und alter Lagermentalität. Katholikinnen und Professionalisierung der Sozialarbeit, S. 233-297. Auch: Gerlinde Wosgien: Wegbereiterinnen der Professionalisierung. Die Geschichte der Münchener Sozialen und caritativen Frauenschule, in: Gisela Muschiol (Hg.) 2003, S. 69-87. Beraterin dieser katholischen Frauenschule war 1908 auch die jüdische Sozialreformerin Alice Salomon, die im selben Jahr die erste interkonfessionelle Soziale Frauenschule in Berlin gründete (S. 72-73).

⁷ Birgit Sack: Katholizismus und Nation: Der katholische Frauenbund, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 292-308, hier S. 294-295. Das Zitat stammt aus: Hedwig Dransfeld: Die nationalen Erinnerungsfeiern dieses Jahres, in: Die Christliche Frau 12 (1913/14), S. 343-347, hier S. 343

Als letzter konfessioneller Frauenverband gründete sich im Juni 1904 der Jüdische Frauenbund (JFB) in Berlin. Anders als der evangelische und katholische Frauenbund war der JFB von 1907 an bis kurz vor Auflösung des BDF im Mai 1933 durchgängig Mitglied im Bund Deutscher Frauenvereine und schon 1913 eine seiner grössten Vereinigungen.¹ Die Mitglieder des JFB vertraten deutlich den gemässigten Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung. Viele engagierten sich zumindest bis Ende des Ersten Weltkrieges auch in interkonfessionellen Frauenvereinen oder arbeiteten auf lokaler Ebene mit ihnen zusammen. Auch sozialdemokratische Frauen gehörten dem JFB an, allerdings gelangten nur wenige in führende Positionen auf Reichsebene und in den Ortsgruppen.

Mit der katholischen und evangelischen Frauenbewegung ergaben sich Berührungspunkte vor allem bei dem ab 1911 gemeinsam organisierten Bahnhofsdienst, der aus der Mädchenschutzarbeit aller drei Verbände entstanden war. Allerdings waren die christlich-konfessionellen Frauenverbände der Überzeugung, dass nur die christliche Gesinnung Grundlage eines erfolgreichen weiblichen Engagements sein könne. National-chauvinistisches Denken im DEF und im KDF führte dazu, grösstmögliche Distanz zu Jüdinnen zu wahren. So schrieb Helene Sillem, Vorsitzende der Hamburger Ortsgruppe des DEF, im April 1917 an Paula Müller, „dass sie die Hamburger Frauenbewegung nicht den ‚radikalen und jüdischen Elementen‘ überlassen mochte“.²

Im Bund Deutscher Frauenvereine wurde die Gründung der konfessionellen Verbände mit Bedauern und mit Sorge um die Einheit der bürgerlichen Frauenbewegung aufgenommen. Ika Freudenberg, aktiv in der bürgerlichen Frauenbewegung Bayerns, äusserte sich auf dem vom BDF organisierten Internationalen Frauenkongress 1904 in Berlin kritisch - vor allem zu dem Frauenbild des Katholizismus.³ Dieser sei der Auffassung, „dass das Weib von vornherein zum Opferbringen bestimmt ist, unterschiedslos und in jedem Sinne. Und gerade das Beispiel der schmerzreichen Gottesmutter dient dazu, dem Willen zur Selbstopferung, zur Selbsthingabe, der ohnehin in der weiblichen Natur liegt, jede Inbrunst, jene mystische Tiefe zu geben, die so viele leidenschaftliche, phantasievolle Frauengemüter dem Katholizismus unterwirft. Dies göttliche Beispiel verklärt das Opfer – es verklärt nur leider auch das Opferfordern, und umgibt höchst weltliche, höchst mensch-

(Anmerkung 12 auf S. 306). Die katholische Bevölkerungsminderheit (etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung) gehörte im Kaiserreich zu Staatsbürgern zweiter Klasse. Der Kulturkampf zwischen 1871 und 1878 drehte sich vor allem um die Trennung von Kirche und Staat. Gegen Bismarck wollten viele Katholiken den Einfluss des Religiösen in Staat, Gesellschaft und Öffentlichkeit bewahren.

¹ Bund Deutscher Frauenvereine (Hg.): Jahrbuch der Frauenbewegung. Leipzig/Berlin 1913, S. 35; BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des J.F.B., S. 11-12, hier S. 12. Karminski schreibt: „Seit seiner Gründung im Jahre 1904 hat der J.F.B. dem Bund Deutscher Frauenvereine angehört – seit mehr als 10 Jahren als einziger der konfessionellen Frauenbünde.“

² Heidemarie Wawrzyn: Als die „Mütter der Nation“ Abschied nahmen von den Menschenrechten: Über Antisemitismus in den bürgerlichen Frauenbewegungen 1865-1918, in: Ute Planert (Hg.) 2000, S. 182-197, hier S. 186. Der Brief liegt im Archiv des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes, Bestand O 1a (Anmerkung 27 auf S. 194).

³ Ika Freudenberg: Das Verhältnis der Frauenbewegung zu den politischen und konfessionellen Parteien, in: Marie Stritt (Hg.): Der Internationale Frauen-Kongress in Berlin 1904. Berlin 1905, S. 574-588. Der Internationale Frauenkongress in Berlin war der dritte seiner Art. Der erste fand 1893 in Chicago, der zweite 1899 in London statt. Marie Stritt (Hg.) 1905, S. 2.

liche Ansprüche mit einer Weihe, die ihnen nicht gebührt.“¹ Sie betont: „Beide Organisationen, die evangelische wie die katholische, haben bei ihrer Gründung die Getrenntheit von der interkonfessionellen Frauenbewegung scharf betont, wie das nicht anders zu erwarten war. Diese Tatsache beweist uns ebenso wie die Haltung der sozialistischen Frauen, dass eine völlige Verschmelzung mit einem anderen politischen oder konfessionellen Parteigedanken immer mehr oder weniger zu einem Zurücktreten der eigentlichen Fraueninteressen führen muss. Es beweist aufs neue die Notwendigkeit einer neutralen Frauenbewegung, die rein und scharf ihr eigenes Programm vertritt, und in der sich alle diejenigen zusammenfinden können, die eine Unterordnung unter ein anderes Prinzip nicht wollen.“ Und sie schliesst ihren Vortrag mit den Worten: „Diejenigen aber, die sich heute noch von uns nicht nur zu unterscheiden, sondern auch trennen zu müssen glauben, sie werden es uns nicht verdenken, wenn wir an der Hoffnung festhalten, dass über alle Verschiedenheit der politischen und religiösen Standpunkte hinweg doch auch jenes Gefühl der Gemeinsamkeit aller Frauen in Zukunft seine Brücken schlagen wird.“²

Der Jüdische Frauenbund, der sich auf diesem Internationalen Kongress gründete, legte dann auch Wert darauf, seine Verbundenheit mit der interkonfessionellen Frauenbewegung zu betonen. Er beklagte allerdings in der Folgezeit, dass er – anders als die beiden anderen konfessionellen Verbände – kaum in den Publikationsorganen des BDF erwähnt werde. Leonie Wagner spricht davon, dass „im Bezug auf den JFB eine eigenartige Leerstelle ins Auge“ falle. „Nicht allein über Antisemitismus, sondern auch über Jüdinnen in der Frauenbewegung wird vorzugsweise geschwiegen. Zwar erscheint die ‚konfessionelle Neutralität‘ zunächst als Gebot der Toleranz. Dies wird aber brüchig, wenn hinsichtlich der unterschiedlichen Konfessionen verschiedenen Massstäbe und Formen der öffentlichen Bezugnahme zur Anwendung kommen. Antijüdische und antisemitische Angriffe oder Injurien werden deshalb meist nicht zurückgewiesen, sondern übergangen.“³ Marlis Dürkop kommt zu dem Ergebnis, dass Helene Lange und Gertrud Bäumer, die den BDF auch in der Öffentlichkeit massgeblich repräsentierten, grundsätzlich gegen konfessionelle Gruppen im Bund waren, „allerdings brachten sie diese Abneigung vor allem dem ‚Jüdischen Frauenbund‘ gegenüber zum Ausdruck“.⁴ Es scheint auch generell so gewesen zu sein, dass der BDF keinen Wert darauf legte, Jüdinnen als Jüdinnen in der Frauenbewegung sichtbar werden zu lassen. Er erwartete As-

¹ Ika Freudenberg 1905, S. 587.

² Ika Freudenberg 1905, S. 588.

³ Leonie Wagner: „Eine gewisse Verstimmung unter den Frauenrechtlerinnen“. Reaktionen des Bundes Deutscher Frauenvereine auf die Gründung des Jüdischen Frauenbundes, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 8-13, hier S. 8-9.

⁴ Marlis Dürkop: Erscheinungsformen des Antisemitismus im Bund deutscher Frauenvereine, in: Ariadne, Heft 23, Mai 1993, S. 45-52, hier S. 46.

similation und leugnete jede Differenz, während der Jüdische Frauenbund „die Anerkennung der Differenz bei gleichzeitiger Zugehörigkeit zur deutschen Frauenbewegung“ verlangte.¹

Zu einer ersten Missstimmung zwischen JFB und BDF kam es schon nach dem Berliner Frauenkongress, da der gerade gegründete Jüdische Frauenbund beklagte, in der oben erwähnten Rede von Ida Freudenberg mit keinem Wort erwähnt worden zu sein. Ida Freudenberg reagierte auf einen entsprechenden Artikel in der Allgemeinen Zeitung des Judentums, der von einem „Ausschluss des Judentums“ spricht, mit Bestürzung. Am 15. Juli 1904 äusserte sie sich öffentlich im Centralblatt des BDF und betonte: „Mein Referat bedeutete [...] keineswegs den Ausschluss, sondern den ganz selbstverständlichen Einschluss des jüdischen Elements.“ Und sie wendete sich eindringlich an ihre jüdische Mitstreiterinnen im BDF: „Mögen mir alle unsere jüdischen Mitarbeiterinnen glauben, dass ich mir diesen Tadel in vollkommenster Ahnungslosigkeit zugezogen habe, und dass niemand von grösserer Dankbarkeit und Bewunderung für das Dichten und Schaffen unserer jüdischen Talente in der Literatur und in der Praxis unserer Bewegung erfüllt sein kann, als ich es bin.“² Da von Ika Freudenberg ansonsten keinerlei antisemitische Töne oder Untertöne bekannt sind, erscheint mir ihre öffentliche Stellungnahme glaubwürdig.

Andere führende Mitglieder des BDF aber zeigten mehr oder weniger offen ihre Vorbehalte gegenüber Jüdinnen. Da in antisemitischen Angriffen die Frauenbewegung gerne als jüdisch diffamiert wurde, versuchten die Vorstandsfrauen des BDF alles, um diesem Bild entgegenzuwirken. So vertrat zum Beispiel Marie Wegner, Vorsitzende des Schlesischen Frauenverbandes, 1913 die Auffassung, dass eine Jüdin nicht öffentlich für die Frauenbewegung sprechen solle.³ Ein Jahr später verhinderte Gertrud Bäumer, dass Alice Salomon von ihr den Vorsitz im BDF übernahm. „Es wäre gut, sagt Bäumer, wenn der Bund einmal eine verheiratete Frau an der Spitze hätte, und es wäre zweifellos ein taktischer Vorteil, wenn es keine Jüdin wäre.“⁴ Und 1924 schrieb sie in einem Brief an Emma Eder: „Ich halte es für unmöglich, dass wir als Mitglieder des Vorstandes des Frauenweltbundes von Deutschland aus zwei Jüdinnen vorschlagen neben einem anderen Mitglied. Ich bin sicher nicht dem Verdacht des Antisemitismus ausgesetzt, aber ich finde, dass wir gerade bei

¹ Mechthild Bereswill/Leonie Wagner: „Eine rein persönliche Angelegenheit“. Antisemitismus und politische Öffentlichkeit als Konfliktfeld im ‚Bund Deutscher Frauenvereine, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.): Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus. Tübingen 1998, S. 45-63, hier S. 51.

² Ika Freudenberg: Zur Verständigung, in: Centralblatt des BDF vom 15. Juli 1904; Artikel im Aktenbestand von: Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553.

³ Mechthild Bereswill/Leonie Wagner 1998, S. 63.

⁴ Marlis Dürkop 1993, S. 48. Bäumer äusserte sich entsprechend in einem Brief an Alice Bensheimer vom 30.1.1914 (Anmerkung 30, S. 52); Bensheimer war Schriftführerin im BDF und ebenfalls jüdischer Herkunft. Alice Salomon konvertierte zwar mit Beginn des Ersten Weltkrieges zum Protestantismus. Dies änderte aber nichts an der Entscheidung von Bäumer (S. 49). Zu Alice Salomons Bruch mit dem BDF siehe auch: Carola Kuhlmann: Alice Salomon und der Beginn sozialer Berufsausbildung. Eine Biographie. Stuttgart 2007, S. 137-142. Wir werden sehen, dass sich die Missstimmungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Frauen in der deutschen Frauenbewegung während des Ersten Weltkrieges häuften.

der Schwierigkeit, die der Bund in internationalen Angelegenheiten mit seinen rechtsstehenden Mitgliedern hat, dies nicht machen dürfen.“¹

In einem Punkt aber waren sich alle Verbände der gemässigten und auch grosse Teile der radikalen bürgerlichen Frauenbewegung einig: Im Gegensatz zu den Frauenrechtlerinnen der 1848er Bewegung setzten sie nicht auf die Gleichheit von Mann und Frau, sondern betonten die Geschlechterdifferenz und akzeptierten weitgehend eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau.² Auf der Eröffnungsrede des Internationalen Frauenkongresses 1904, den auch viele Jüdinnen besuchten, betonte Marie Stritt, zu der Zeit Vorsitzende des BDF: „Vor allem aber wird dieser Kongress eine nachdrückliche Berichtigung des alten, tausendfach widerlegten, aber immer noch tausendfältig wiederkehrenden Irrtums erbringen, dass die Frauenbewegung, indem sie erweiterte Rechte und erweiterte Pflichten für die Frauen anstrebt, die weibliche Eigenart beeinträchtigen, ja zerstören würde. Er wird vielmehr alle, die hören und verstehen und sich überzeugen lassen wollen, davon überzeugen können, dass gerade durch die Emanzipation der Frau – und nur durch sie – ihre weibliche Eigenart veredelt, erhöht, in der Familie wie im weiteren Gemeinschaftsleben, in Gemeinde und Staat, erst zur richtigen Geltung gebracht werden wird.“³ Frauen seien dem Mann gleichwertig und dürften daher dieselbe Entwicklungsmöglichkeit beanspruchen, „weil wir andersartig, der menschlichen Kultur, der Welt da draussen, als Frauen ganz andere, neue, höchste Werte zu geben haben, Güter, die ihr bis heute gefehlt haben und die ihr der Mann aus seiner Eigenart niemals geben kann“.⁴

Helene Lange, bis 1905 im Vorstand des BDF sowie Mitstreiterin und Lebensgefährtin von Gertrud Bäumer, bekräftigte in ihrer Abschlussrede: Die weiblichen Kräfte „werden denen des Mannes zur Seite treten, nicht an ihre Stelle. [...] Nicht um eine neue Majorisierung der einen durch die andern handelt es sich, sondern um die Verschmelzung der mit den beiden Geschlechtern gegebenen geistigen Welten. [...] Vielleicht könnte so die gewaltige Einbusse an allgemeiner persönlicher Kultur, mit der unsere mächtige äussere Entwicklung erkaufte worden ist, wenigstens zum Teil wieder eingebracht und der den materiellen Fortschritt beherrschenden Maschine der Mensch wieder

¹ Zitiert nach: Jessica Jacoby: Antisemitismus der Geschlechter, in: Institut für Sozialpädagogische Forschung Mainz e. V. (Hg.): Differenz und Differenzen: Zur Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden im Kontext von Macht und Rassismus bei Frauen. Bielefeld 1994, S. 197-230, hier S. 228.

² Ute Gerhard 2009, S. 63.

³ Marie Stritt: Eröffnungsansprache am Montag, den 13. Juni 1904, in: Marie Stritt (Hg.) 2005, S. 1-6, hier: S. 5. Marie Stritt gehörte eher zum radikalen Flügel des BDF. Von 1911 bis 1919 war sie Vorsitzende des Deutschen Verbandes für Frauenstimmrecht und von 1913 bis 1920 leitete sie den Weltbund für Frauenstimmrecht. Von 1899 bis 1910 stand sie dem BDF vor, bis sie von Gertrud Bäumer abgelöst wurde, die die konservative Mehrheit repräsentierte und bis 1919 den BDF leitete. Siehe: Elke Schüller: Marie Stritt – Eine „kampffrohe Streiterin“ in der Frauenbewegung (1855–1928). Königstein 2005.

⁴ Marie Stritt 1904, S. 5-6.

entrissen werden. Diese Vereinigung der beiden geistigen Welten zu einer sozialen Gesamtanschauung, in der keine etwas von ihrer Kraft einbüsst, das ist das Endziel der Frauenbewegung.“¹ In diesen beiden Vorträgen erkennen wir nicht nur ein unbedingtes Bekenntnis zur „weiblichen Eigenart“, zu einer geistigen Welt, die von der des Mannes verschieden sei, sondern es klingt auch schon Kultur- und Zivilisationskritik an, die der Frau die Aufgabe zuerkennt, die Welt menschlicher zu machen, wenn es ihr gelinge, sich zu veredeln und ihren Einfluss in der privaten und öffentlichen Sphäre geltend zu machen.

Karin Hausen sieht in der Konstruktion komplementärer Geschlechtereigenschaften ein Moment der „ideologischen Absicherung von patriarchalischer Herrschaft“.² Nachdem die Epoche der Empfindsamkeit die psychische Verschmelzung der Ehegatten propagiert und die Romantik die Liebesheirat zum Ideal erhoben hatte, spaltete die Klassik dann die von der Aufklärung fokussierte vernünftige Persönlichkeit "in die unterschiedlich qualifizierte männliche und weibliche Persönlichkeit". Frauen wurde das soziale Betätigungsfeld der Familie zugewiesen, dabei aber immer ihre Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit betont.³ Eine grosse Rolle in diesem Prozess habe das preussische Bildungswesen gespielt. "Wenn im Laufe des 19. Jahrhunderts die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' im Bürgertum eine immer grössere Verbreitung fand, so ist die Ursache hierfür nicht allein in den immer deutlicher ausgeprägten Unterschieden der häuslichen und ausserhäuslichen Arbeitsbereiche zu suchen. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, ist der Umstand, dass gleichzeitig auch die Bildungspolitik darauf hinwirkte, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu vertiefen. Alles was zunächst offenbar unbewusst und planlos als verschiedenartige Verhaltensweisen von Mann und Frau zustande gekommen war, wird seit dem späten 18. Jahrhundert immer bewusster als Bildungsziel proklamiert. Die Definition der 'Geschlechtscharaktere' ist zugleich die Formulierung eines Bildungsprogrammes." Töchterbildung habe darauf abgezielt, bürgerliche Mädchen zu Häuslichkeit und Mütterlichkeit auszubilden.⁴

Ute Frevert stellt fest, dass die Trennung der Geschlechter im Bürgertum weiter fortgeschritten gewesen sei als im bäuerlichen Milieu und in Arbeiterfamilien. Daher gehörte die Fixierung auf starre Geschlechteridentitäten zum Programm bürgerlicher Emanzipation und Selbstvergewisserung: „Die ausgeprägte Differenz zwischen Frauen und Männern, zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit war eines der wichtigsten Erkennungs- und Distinktionszeichen, mit denen sich das

¹ Helene Lange: Das Endziel der Frauenbewegung, in: Marie Stritt (Hg.) 1905, S. 601-615, hier S. 614-615.

² Karin Hausen: Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976, S. 363-393, hier S. 375.

³ Karin Hausen 1976, S. 372-373.

⁴ Karin Hausen 1976, S. 388.

Bürgertum des späten 18. und 19. Jahrhunderts von anderen sozialen Klassen und Schichten zu unterscheiden suchte.“¹

Daher mag es auch nicht erstaunen, dass bürgerliche jüdische Frauen, die um den Eintritt ins deutsche Bürgertum im 19. Jahrhundert hart gekämpft hatten, besonderen Wert auf dieses soziale Unterscheidungsmerkmal sowie Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum Bürgertum legten.

Der Berliner Rabbiner Dr. Leo Baeck hielt anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Jüdischen Frauenbundes 1929 eine vielbeachtete und viel gelobte Rede,² in der er ausführte: Die Frauenbewegung „hat ihre neue und eigentliche Kraft heute dadurch gewonnen, dass sie Bedeutung und Gebot der Ungleichheit erfasst hat. Der Gedanke der Gleichheit hatte die Frauenbewegung besonders in ihren Anfängen erfüllt. Es gab in der allerersten Zeit Frauen, die mit Fichte meinten: ‚Nur ein Entschluss, und die Natur ist überwunden‘. Dem Mann in allem gleich zu sein, schien ihnen das Entscheidende. Aber dieses einst Entscheidende, das zu seiner Zeit wichtig war, musste überwunden werden, und erst dadurch, dass es überwunden worden ist, hat die Frauenbewegung ganz ihren Gehalt und ihren Sinn gewonnen. Von dem Gedanken der Ungleichheit konnte sie nun ausgehen, von diesem Gedanken, dass der Frau ihr ganz Besonderes gegeben ist, dass sie, um ganz ihren Platz, den diese Revolution ihr erkämpft hatte, besitzen zu dürfen, ganz Frau sein müsse, ganz dessen bewusst, was ihr als ihr Eigenstes, als von dem Manne Verschiedenes, als Ungleiches gegeben ist.“ Er zog dann einen Vergleich mit dem Judentum: „Auch der Jude hat im 19. Jahrhundert den Kampf um die Gleichheit geführt, diesen kulturpolitischen Kampf um Gleichheit der Bildung, Gleichheit des Rechtes, Gleichheit des Berufes. Und auch er ist in diesem Kampf zuerst nur von dem Gedanken der Gleichheit ausgegangen, und auch er hat einem Dogma, unter dem er lange gelitten hatte, selbst zugestimmt, dem Dogma, dass der Jude seine Bedeutung, seinen Wert durch andere erhalte, und dass er darum zu seiner Bedeutung gelange, wenn er den anderen in allem gleich sei. In der ersten Zeit dieses Kampfes war es auch hier sicherlich so geschichtlich notwendig. Aber diese Zeit ist auch hier beendet und überwunden, und der Kampf, der heute geführt wird, ist der, welcher auch hier von dem Verständnis für das Ungleiche ausgeht, von dem Gedanken, dass dem Juden geschichtlich sein Eigenes und Besonderes gegeben ist, sein Ungleiches, vermöge dessen er erst ganz seine Aufgabe erfüllen, seine Bedeutung gewinnen, seine innere Freiheit auch sich erringen kann.“ Jüdische Frauen meinten lange Zeit, „um die moderne Frau zu sein, müssten sie aufhören, die jüdische Frau zu sein. Sie meinten, das Jüdische wäre der Preis, den sie bezahlen

¹ Ute Frevert: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. München 1995, S. 140-141.

² Hannah Karminski schrieb, zufrieden über die Rede von Leo Baeck, dass dieser die Frauenbewegung endlich als religiöse jüdische Bewegung anerkannt habe. Daher habe er etwas ausgedrückt, „was der jüdischen Frauenbewegung im Vergleich mit den Frauenbünden der anderen Konfessionen bisher gefehlt“ habe. BJFB, 5. Jg. Nr. 7, Juli 1929; Hannah Karminski: Von der Jubiläumstagung des Jüdischen Frauenbundes vom 9. bis 12. Juni in Berlin, S. 6-9, hier S. 7.

müssten, um die neue Frau zu werden“. Nun aber habe vor einem Vierteljahrhundert die jüdische Frau „zu sich selbst“ gefunden, als der Jüdische Frauenbund gegründet wurde.¹ Leo Baeck befürwortete also nicht nur die Geschlechterdifferenz, sondern auch die ethnische Differenz des Judentums gegenüber seiner nichtjüdischen Umgebung und sah einen Zusammenhang zwischen diesen Konstruktionen.

Susanne Omran hat untersucht, inwiefern auch die bürgerliche Frauenbewegung die Relevanz von Diskursen stärkte, die nicht nur „das Weibliche“, sondern auch „das Jüdische“ konstruierten und markierten.² Die klärende Sichtbarmachung der Geschlechterdifferenz habe dazu geführt, so ihre These, auch das Jüdische sichtbar zu machen. Omran, die sich intensiv mit den Publikationen von Gertrud Bäumer auseinandergesetzt hat, kommt zu dem Ergebnis: „Bäumer versucht in ihren Texten, einer Weiblichkeit Konturen zu verleihen, die nicht nur eine bedeutendere, sogar zentrale Stellung innerhalb der Kultur erhalten müssten, sondern die auch [...] durch die Macht der Zivilisation ihre Gestalt zu verlieren droht. Der beschleunigte technische und ökonomische Wandel, die unabsehbaren, immer komplexer werdenden Ketten funktionaler Abhängigkeiten in der modernen Gesellschaft werden als eine nivellierende Gewalt aufgefasst, die jeden spezifisch weiblichen Einfluss zu unterlaufen droht. Diesen Sog einer mehr und mehr um sich greifenden Unterschiedslosigkeit, einer allgemeinen *Assimilierung* an naturwidrige, lebensfeindliche Umweltbedingungen sieht sie im Charakter einer flexiblen, absolut inhaltlosen Intellektualität verkörpert, den der antisemitische Diskurs als jüdisch identifiziert. Bäumer stellt ihr Weiblichkeitsbild unverkennbar als Gegenentwurf zu dieser feindlichen Figur dar.“³ Damit identifizierte sie nicht – wie Leo Baeck – die weibliche mit der jüdischen Erfahrung, sondern erklärte Juden zu Feinden von Frauen, die ihre archaischen Träume von der Selbstverwirklichung der Frau auf der Basis ihres weiblichen Wesens verwirklichen wollten.

In den Schriften der bürgerlichen Frauenbewegung finden sich, so Susanne Omran, zahlreiche weitere antisemitische Markierungen im Zusammenhang mit bürgerlicher Kapitalismuskritik. Im Rückgriff auf eine ständische Bedarfsdeckungswirtschaft, gepaart mit der romantischen Verherrlichung der Bäuerin, versuchte Gertrud Bäumer, „eine Tradition der Eigenwirtschaft zu verklären, die eine gleichsam natürliche Einheit produktiver und reproduktiver weiblicher Tätigkeit vor Augen führt und deren kulturelle Bedeutung hervorhebt“.⁴ Juden fungierten in diesem Diskurs als „Personifi-

¹ Rede des Herrn Rabbiner Dr. Baeck beim Festakt der Jubiläumstagung des Frauenbundes. Wörtliche Wiedergabe, in: BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929, S. 1-3, hier S. 2.

² Susanne Omran: Frauenbewegung und „Judenfrage“. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 77.

³ Susanne Omran 2000, S. 90.

⁴ Susanne Omran 2000, S. 249. Sie bezieht sich auf: Gertrud Bäumer: Die Frau in Volksleben und Staatsleben der Gegenwart. Stuttgart/Berlin 1914.

zierung des Verwerflichen“, als Verkörperung einer kapitalistischen Wirtschaftsmentalität, der jede Handarbeit, vor allem die Landwirtschaft, fremd sei. „Auch in ökonomischer Hinsicht arbeitet der Feind im Innern des Volkskörpers, und die Frau soll besonders berufen sein, ihm entgegenzuwirken. Dieses pathetische Konzept einer Gesundung des Volkskörpers durch ökonomische Einbindung des ‚Muttermaterials‘ kann stets auch als eine Frontstellung gegen parasitär erscheinende jüdische Wirtschaftsweisen verstanden werden [...].“¹

Eine besondere Brisanz erfuhr die implizite Markierung des Jüdischen durch das 1903 erschienene Buch „Geschlecht und Charakter“ von Otto Weininger, ein Grundlagentext der Moderne, der nicht nur bei Antisemiten, sondern auch in der bürgerlichen Frauenbewegung eine grosse Resonanz erfuhr² und ebenfalls auf Veranstaltungen des Jüdischen Frauenbundes diskutiert wurde.³ Weininger meinte bei Juden eine besondere Verweiblichung auszumachen. Dadurch stelle das Judentum den Geschlechtsunterschied in Frage, der infolgedessen nur „auf den arischen Mann und das arische Weib“ zu beziehen sei.⁴ Der jüdische Mann könne nur ein ganzer Mann werden, wenn er das Jüdische überwinde.⁵ Der deutsche Eugeniker Hans Günther bekräftigte: „Bei der Betrachtung der seelischen Eigenschaften des jüdischen Volkes darf nicht ausseracht gelassen werden, dass eine Entartungserscheinung im Judentum besonders häufig zu sein scheint, die man als ‚sexuelle Applantation‘ bezeichnet hat. Es handelt sich darum, dass im Judentum besonders häufig weibische Männer und männliche Weiber auftreten.“⁶ Damit unterlaufen diese die – im Sinne der bürgerlichen Frauenbewegung - natürliche Unterscheidbarkeit von Mann und Frau.

Christina von Braun erkennt, dass in Zeiten nationalistischer Verortung der Anschein von Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit geweckt werden sollte. Diese Vorstellung mündete in das Konstrukt eines Volkskörpers sowie der unveränderbaren Natur des weiblichen und des jüdischen Körpers. Die als bedrohlich empfundene Aufhebung der Geschlechterdifferenz überlagerte sich mit der ebenfalls als Bedrohung empfundenen deutsch-jüdischen Assimilation. „Die Verwischung der Grenzen zwischen Männern und Frauen wurde gleichgesetzt mit der Verwischung der Grenzen zwischen Juden und Deutschen.“⁷

¹ Susanne Omran 2000, S. 250. Siehe auch: Susanne Omran: Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und „rassische“ Differenz, in: Ariadne, Heft 43, Mai 2003, S. 54-62.

² Susanne Omran 2000, S. 54. Otto Weininger (1880-1903) beging noch im Jahr des Erscheinens seines Werkes Selbstmord. Ein Jahr zuvor war er vom Judentum zum Protestantismus konvertiert. (S. 55) Ich gehe an dieser Stelle nur auf *die* Gedanken Weiningers ein, die für unseren Zusammenhang von Bedeutung sind.

³ Im Januar 1910 sprach z. B. Dr. Martin Levy in Köln über „Weib und Judentum“ und ging dabei von Weiningers Schrift aus. Siehe: IFH, 12. Jg. Nr. 3, 20.1.1910, S. 10, Rubrik: Frauen-Chronik: Köln.

⁴ Susanne Omran 2000, S. 63. Sie zitiert Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. München 1980 (Nachdruck der 1. Auflage Wien 1903), S. 404-405.

⁵ Susanne Omran 2000, S. 67.

⁶ Hans F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes. München 1922, S. 421; zitiert nach Susanne Omran 2000, S. 75-76.

⁷ Christina von Braun: Gender, Geschlecht und Geschichte, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart/Weimar 2006, S. 10-51, hier S. 36.

Heidemarie Wawrzyn kommt zu dem Ergebnis, dass die bürgerliche Frauenbewegung, so lange sie an der Menschenrechtsidee festhielt, ein Regulativ hatte, „das sie vom national-chauvinistischen und antisemitischen Denken fernhielt“. Als sich aber das dualistische Geschlechterkonzept durchgesetzt hatte, gab „es keine Balance mehr zwischen der emanzipatorischen Seite ihres nationalen, dualistisch angelegten Konzeptes und dessen ausgrenzender, aggressiver Seite, welche ihren Ausdruck in der über Jahrhunderte vertrauten und bekannten Judenfeindschaft“ fand.¹

Die bürgerliche Frauenbewegung entwickelte ihr Konzept von Familie und Geschlechterdifferenz natürlich nicht losgelöst von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung. Schon Ende des 19. Jahrhunderts entdeckte die völkische Bewegung im Kaiserreich die Familie als Keimzelle für eine völkische Wiedergeburt.² In diesem Zusammenhang überhöhte sie die Frau als Mutter und damit als „die höchste und hehrste Hüterin der Rasse“, von der „der Fortbestand einer starken und gesunden Rasse abhängig“ sei.³ Auch wenn die völkische Bewegung die Frauenbewegung massiv bekämpfte, ähnelte das völkische Weiblichkeitskonzept doch überwiegend dem grosser Teile der bürgerlichen Frauenvereine. So erklärt sich auch, dass Marie Stritt auf ihrer Eröffnungsrede zum Frauenkongress 1904 vehement gegen den Vorwurf Einspruch erhob, die Frauenbewegung wolle die weibliche Eigenart zerstören und damit die Familie zerstören.

Die meisten jüdischen Frauen erkannten die Gefahr nicht, die vom Konstrukt der Geschlechterdifferenz ausging, sondern propagierten offensiv eine weibliche Sonderart. Grete Bial, aktiv in der Breslauer Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes, formulierte es so: „Nun sind wir nicht die sogenannten emanzipierten Frauen, wie man sie sich früher einmal vorgestellt hat. Wir wollen durchaus nicht ein Quasi-Mann sein und wollen nicht mit dem Manne konkurrieren oder ihn gar verdrängen. Im Gegenteil, wir wollen ganz besonders weibliche, ganz besonders frauliche Frauen sein. Wir wollen Weichheit, Wärme, Liebe und Mütterlichkeit ins Leben hineinbringen, wo immer wir nur können.“⁴

Die deutsch-jüdische Pädagogin und Journalistin Meta Samson stellte die Mütterlichkeit der Frau als Privileg heraus: „Mag auch die aufkeimende Frauenbewegung darin gefehlt haben, dass sie anfänglich männliche Fähigkeiten nachahmen wollte, statt sie zu ergänzen, so begreift man, dass die Frau sich erst selbst wiederfinden musste. [...] Heute weiss man, dass die Frau sich ihrer Aufgabe als Gattin und Mutter nicht entledigen muss, um an dem Aufbau der Kultur teil zu haben. Gerade

¹ Heidemarie Wawrzyn 2000, S. 190. Siehe auch: Heidemarie Wawrzyn: Vaterland statt Menschenrecht. Formen der Judenfeindschaft in den Frauenbewegungen des Deutschen Kaiserreiches. Marburg 1999.

² Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001, S. 175.

³ Uwe Puschner 2001, S. 179. Die Zitate stammen aus völkischen Zeitungen von 1909 und 1922 (Anmerkung 729 auf S. 340).

⁴ Grete Bial: Frauenbundarbeit in Ortsgruppen und Provinzialverbänden. Referat, gehalten auf der Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 9.6.1926 in Düsseldorf, in: BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926, S. 4-5, hier S. 4.

aus dem Erlebnis ihres Frauen- und Muttertums heraus weiss sie vieles, wozu der Mann erst eine intellektuelle Schulung braucht.“¹

Ottilie Schönwald, Vorsitzende des JFB von 1934 bis 1939, verband in ihrem 1931 gehaltenen Vortrag „Die soziale Mission der Frau“ weibliches Wirken mit in ihren Augen moderner Religiosität. Hauptziel der jüdischen Frau müsse es sein, die religiösen Kräfte in allen Menschen wiederzubeleben. Religion müsse „aus ihrer Verbannung in die Form einer Feiertagsangelegenheit erlöst“ werden. Diese Aufgabe sollen Frauen und Männer gemeinsam angehen. „Aber in beiden Geschlechtern sind verschiedenartige Kräfte wirksam, die nach eigenen Ausdrucksformen verlangen. Wir leben in einer Kultur und Gesellschaftsordnung, die seit Jahrtausenden fast einseitig vom Manne geschaffen, von seinem Geiste geprägt sind. Erst allmählich beginnen die Frauen, mit zu formen am Antlitz der Zeit, ihm die Züge ihrer besonderen Wesensart einzuprägen. Die Verworrenheit unserer heutigen Lebensbedingungen, das wirtschaftliche Chaos, die seelische Zerrissenheit zwingen uns, nach anderen Hilfsmitteln zu suchen, als die Gesetze der Vernunft, der Wirtschaftlichkeit und des Eigennutzes zu bieten vermögen. Deshalb ist es berechtigt, von einer Mission der Frau zu sprechen, wenn sie es unternimmt, an die sozialen Zustände die Massstäbe ihrer mütterlichen Liebe anzulegen und nach der Verwirklichung ihres sittlichen Ideals zu suchen.“² Die Mütterlichkeit der Frau könne, so Schönwald, neben der gerade skizzierten kulturellen Mission auch direkt politisch wirken: „Die Religion stellt die Menschheit als eine einzige grosse Familie dar und rückt dadurch alle sozialen Forderungen in den Lebensbereich der Frau und Mutter. [...] Sie, die immer wieder ihre Kräfte anspannen muss, einen Ausgleich zu schaffen, den Frieden zu wahren zwischen allen Mitgliedern der eigenen Familie, wird von hier aus die Kraft gewinnen, auch innerhalb des Volksganzen die widerstreitenden Interessen und Kräfte zu einer sozialen Einheit zusammen zu fassen.“³

Nicht allen Frauen sei es vergönnt, Mutter zu werden, aber mütterliche Frauen könnten ihre Bestimmung als soziale Mütter finden. Der JFB glaubte an ein stilles Sehnen in jeder Frau, „ihrem Leben durch die Existenz eines Kindes Inhalt und Fortsetzung zu geben. Nicht jeder Frau ist in ihrer Ehe die Erfüllung dieses Glückes gegeben; viele gehen ihren Weg in Verzicht und Entsagung, ohne Hoffnung, je noch diese Vollendung ihres Daseins finden zu können.“ Für all diese kinderlosen Frauen schlug der JFB vor, dass sie sich andere Wege der Erfüllung suchten. Dazu sollte ein Bünd-

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 10, Oktober 1934; Meta Samson: Vom Mutterrecht zum Vaterrecht, S. 10.

² LBIJMB MF 622 (OSC); Ottilie Schönwald: Handschriftliche Unterlagen und Notizen sowie getipptes Skript für den Vortrag „Die Soziale Mission der Frau“, 22.3.1931, Blätter 58-69, hier Blätter 58-59.

³ Ottilie Schönwald 1931, Blatt 64.

nis kinderloser Frauen aufgebaut werden.¹ Diese könnten ihre mütterliche Anlage vergeistigen und so Wichtiges für die Gesellschaft leisten.

Anlässlich der deutschen Frauentagung in Köln im August 1928 forderte Grete Bial: „Die Frau verlangt aus einer vergeistigten Mütterlichkeit heraus das Recht mitzubestimmen bei allen Angelegenheiten des privaten und öffentlichen Lebens. Muttertum und Geistigkeit, Muttertum und gesellschaftlich-staatliche Lebensordnung zu einer Einheit zusammenwachsen zu lassen, das ist das grosse Ziel, das uns alle überwölbt, das ist das einende Ziel der Frauenbewegung.“²

Es gab also keine Differenzen bei dem Konzept der Geschlechterdifferenz zwischen nichtjüdischer und jüdischer bürgerlichen Frauenbewegung. Zwar stellte Schönewald eine explizite Verbindung zur Religion her, was die Protagonistinnen des BDF nicht getan haben, diese Einbettung wich aber spätestens ab 1933 einer stärkeren Betonung des Volksbegriffes, und so rückten die Frauen des JFB – trotz Ausgrenzung aus ihrer nichtjüdischen Umgebung – ideologisch näher an ihre ehemaligen Mitstreiterinnen im BDF heran. 1934 äusserte sich Ottilie Schönewald nach ihrer Wahl zur Vorsitzenden des Jüdischen Frauenbundes so: „Unser Judesein bedeutet ja mehr als die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Es umfasst den ganzen Menschen in seinen religiösen und weltlichen Bindungen, in seiner Abstammung und seiner Willensbestimmung, in seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und Zukunft.“³ Und Klara Caro, Vorsitzende der Kölner Ortsgruppe des JFB, beschrieb im September 1933 die neuen Aufgaben der jüdischen Frau wie folgt: „Was unseren Untergang verhindern und uns aus unserer Not erretten kann? Eine bewusste und vollkommene Umkehr, eine Rückkehr zu uns selbst, zu unserer Eigenart, zu unseren Werten, zum jüdischen in seiner ganzen Totalität; [...]. Wir Frauen und Mütter sind in dieser Prüfungszeit vor besonders wichtige Aufgaben gestellt. Für uns gilt es, durch seelisches Gleichgewicht, durch innere Fassung Beruhigung und Stärke zum Ausharren zu gewähren.“⁴ Der JFB stellte also dem Mythos der deutschen Mutter Germania⁵ den Gegenmythos der jüdischen Mutter entgegen, ohne die eine Renaissance des Judentums nicht möglich sei.

Das Differenzkonzept der bürgerlichen Frauenbewegung war, so Ingrid Biermann, eine Antwort der „Modernisierungsverliererinnen“ auf ihre Ausgrenzung aus neu entstehenden gesellschaftli-

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 6, Juni 1930, S. 7; Antrag von Bertha Pappenheim, ein Bündnis kinderloser Frauen zu gründen. Die Gründerin des JFB war selbst kinderlos.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 8, August 1928; Grete Bial, Breslau: Die deutsche Frauentagung in Köln, S. 4-5, hier S. 4.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Blätter 91-111, hier Blätter 97-98.

⁴ Gemeindeblatt für die jüdischen Gemeinden in Rheinland und Westfalen, 3. Jg. Nr. 19, 15.9.1933, S. 204. Das Gemeindeblatt hatte sich anlässlich des bevorstehenden Neujahrsfestes Rosch Haschana an eine Reihe von Persönlichkeiten, die im jüdischen Leben des Rheinlandes führende Stellungen innehatten, mit der Bitte gewandt, „Gedanken, Wünsche und Hoffnungen zu äussern“ (S. 203).

⁵ Ute Planert: Vater Staat und Mutter Germania: Zur Politisierung des weiblichen Geschlechts im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ute Planert (Hg.) 2000, S. 15-65. Planert analysiert in ihrem Aufsatz die nationalistische Politisierung von Frauen, die sich immer wieder auf die Germania-Schilderung von Tacitus beriefen, in der sie sich die Germaninnen als kämpferische Frauen vorstellten. „Im Gegensatz zum Staat, der in der Vorstellung der meisten Zeitgenossen ebenso ‚männlichen Geschlechts‘ war wie die Obrigkeit, kam die Nation als Kultur- und Reproduktionsgemeinschaft ohne ihre weibliche Hälfte nicht aus.“ (S. 49).

chen Bereichen.¹ Es sollte Selbstbewusstsein entwickeln, indem Fähigkeiten betont wurden, die nur Frauen zu eigen seien.² Diese Haltung „verkörperte insoweit eine aufgeklärte Sichtweise, als die Mutterschaft und die damit verbundenen Leistungen der Versorgung und Aufzucht der Kinder ausdrücklich nicht mehr als bloss natürliche, gleichsam ‚vor‘ der Gesellschaft liegende Vorgänge betrachtet wurden, sondern als gestaltendes und kulturell wirksames Handeln“.³

Soziale oder organisierte Mütterlichkeit sei, so Irene Stoehr, „eine Metapher für den Versuch von Frauen, gleichberechtigt an der Entwicklung und den Privilegien der männlichen Kultur teilzunehmen, ohne ihre weibliche Identität aufgeben zu müssen“.⁴ Daher würden sie, so Elisabeth Meyer-Renschhausen, auch unbezahlte Arbeit in der Sozialfürsorge als „weibliches politisches Handeln“ betrachten.⁵ Bettina Heintz und Claudia Honegger interpretieren das Wirken bürgerlichen Frauen als feministischen Protest: „Bürgerliche Frauen akzeptierten das männliche Weiblichkeitsstereotyp jedoch nicht passiv, sondern benutzten es als ein Instrument ihres Widerstandes. Sie hielten sich an die Regeln, doch indem sie diese bis ins Extrem befolgten oder sich ihrer als Rechtfertigung bedienten, gelang es ihnen, ungestraft häusliche Pflichten zu verweigern und sich neue Handlungsspielräume zu erschliessen.“⁶ Auch Sabine Knappe kommt in ihrem Aufsatz über den Israelitisch-humanitären Frauenverein in Hamburg zu dem Ergebnis, dass das Konzept geistiger Mütterlichkeit zwar zur Polarisierung der Geschlechtscharaktere beigetragen habe, damit aber der Anspruch auf ein breiteres Wirken im öffentlichen Terrain verbunden gewesen sei.⁷

Alle diese Autorinnen wollen in dem Konzept „Mütterlichkeit“ also ein emanzipatorisches Moment entdecken. Die Forderung nach einem weiblichen Kultureinfluss sei nur vordergründig eine Beschränkung der Einflussphäre von Frauen auf Bereiche ausserhalb der Politik gewesen. Sie habe, so Stoehr, ein umfassendes Programm zur „Politisierung der Privatsphäre“ beinhaltet, stelle daher eine Erweiterung des Politikbegriffs dar.⁸ Die Autorin ist ganz offensichtlich von den Diskussionen der 70er Jahre geprägt, die die in der neuen Frauenbewegung geführte Debatte um Differenz oder Gleichheit immer stärker zugunsten der Differenzannahme auflösten. Anders als Judith Butler geht sie von einer naturgegebenen weiblichen Identität von Frauen aus.

¹ Ingrid Biermann: Von Differenz zu Gleichheit. Frauenbewegung und Inklusionpolitiken im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009, S. 74.

² Ingrid Biermann 2009, S. 77.

³ Ingrid Biermann 2009, S. 78.

⁴ Irene Stoehr: „Organisierte Mütterlichkeit“. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: Karin Hausen (Hg.): Frauen suchen ihre Geschichte. München 1983, S. 221-249, hier S. 222.

⁵ Elisabeth Meyer-Renschhausen: „Weibliche Kultur und soziale Arbeit“. Eine Geschichte der Frauenbewegung am Beispiel Bremens 1810-1927. Köln/Wien 1989, S. 222.

⁶ Bettina Heintz/Claudia Honegger: Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert, in: Claudia Honegger/Bettina Heintz (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt am Main 1984, S. 7-68, hier S. 39.

⁷ Sabine Knappe 1994, S. 160.

⁸ Irene Stoehr 1983, S. 223.

Martin Zwilling entdeckt in seiner Untersuchung zur Biologisierung des genealogischen Denkens im frühen 20. Jahrhundert in der Aufwertung der Mutterschaft ebenfalls „emanzipatorisches Potential im Sinne einer Gleichberechtigung von Mann und Frau“, allerdings in einem anderen Kontext als Irene Stoehr. „Mutterschaft erfuhr im Rahmen eines genealogischen Nationsbegriffs eine merkliche Aufwertung. In dem Masse, in dem die ‚erbgesunde deutsche Familie‘ als lebensnotwendige Voraussetzung der deutschen Nation begriffen wurde, erlangt Mutterschaft politische Bedeutung, und es wurde unmittelbar an Mütter appelliert.“¹ Man erklärte Individualismus und Liberalismus zu Irrtümern und favorisierte eine „sozialharmonistisch-antisozialistische Ausrichtung“, die Klassengegensätze überwinden sollte.² Die pädagogische und medizinische Literatur stellte die Mutter in den Mittelpunkt, da das Gedeihen der Kinder, und damit der zukünftigen Generation, vor allem von der Mutter abhängt.³ Medizin und Pädagogik boten Orientierungswissen für bürgerliche Kreise, in denen sich die Erkenntnis durchgesetzt hatte, „dass es einen engen Zusammenhang zwischen körperlicher und moralisch-seelischer Kindsentwicklung gebe“.⁴

Der kriminologische Diskurs, dem an einer Biologisierung des Sozialen lag, kam zu dem Ergebnis, dass die Mutter für die Gesellschaft auch darum wertvoll sei, weil „mütterliche Neigungen [...] den Hang zur Kriminalität unterdrücken“. Ledige Frauen, denen die Mutterschaft verwehrt bliebe, täten daher gut daran, einer „dem weiblichen Charakter entsprechende Betätigung“ nachzugehen, denn dies senke die Kriminalitätsrate.⁵ Auch der Jüdische Frauenbund betonte immer wieder die Verbindung von Mütterlichkeit und Friedfertigkeit, vor allem im Zusammenhang mit der Zerstrittenheit in den Gremien der jüdischen Gemeinden. „Deshalb empfinden wir es als sinnlos und müssen es zurückweisen, wenn immer wieder die Frage auftaucht, welche besonderen Leistungen die Frauen, die bisher schon in den Gemeindegremien tätig waren, aufzuweisen hätten. [...] Sie wollen neben das männliche das weibliche Fühlen und Denken stellen, wollen die ihnen als Frauen innewohnenden Kräfte ergänzend in die Gesamtarbeit einfügen. Als besondere Aufgabe dürfte ihnen dabei der Ausgleich vorhandener Gegensätze zufallen, die Übertragung des mütterlichen Geistes der Friedfertigkeit in unsere Gemeindestuben.“⁶ Claudia Prestel weist darauf hin, dass durchaus auch von männlicher Seite die Mitarbeit von Frauen in Gemeindegremien erwünscht wurde, damit sie „als ausgleichendes und vermittelndes Element“ zur „Milderung der Gegensätze

¹ Martin Zwilling: Mutterstämme - Die Biologisierung des genealogischen Denkens und die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft von 1900 bis zur NS-Zeit, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXVI: Mütterliche Macht und väterliche Autorität, Göttingen 2008, S. 29-47, hier S. 30-31.

² Martin Zwilling 2008, S. 41.

³ Rebekka Habermas: Frauen und Männer des Bürgertums. Göttingen 2002, S. 373.

⁴ Rebekka Habermas 2002, S. 374.

⁵ Karsten Uhl: Mutterliebe und Verbrechen – Mutterschaft und Sexualität im kriminologischen Diskurs 1880-1980, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte: Mütterliche Macht und väterliche Autorität. Göttingen 2008, S. 48-62, hier S. 50-51 und S. 57.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 11, November 1936; Ottilie Schönwald: Die Gemeinde und die Frauen, S. 1-2, hier S. 2.

der verschiedenen Richtungen“ innerhalb des Judentums beitragen.¹ Auch in der weiter oben zitierten Rede von Leo Baeck wird deutlich, dass jüdische Männer gerade die Betonung der Geschlechterdifferenz dankbar aufnahmen.

Ute Frevert wendet sich dezidiert gegen diesen positiv konnotierten Diskurs der Geschlechterdifferenz und beleuchtet aufschlussreich seine Implikationen und Folgen.

Sie betont im Gegensatz zu Claudia Honegger, Bettina Heintz und den anderen erwähnten Autorinnen und Autoren, dass das Beharren auf einer weiblichen Eigenart keineswegs taktisch motiviert gewesen sei. Vielmehr spreche aus allen Verlautbarungen der bürgerlichen Frauenbewegung „eine tief empfundene Überzeugung von der Wesensverschiedenheit der Geschlechter und der daraus ableitbaren naturgegebenen Funktionstrennung“.²

Insgesamt müsse das Konzept der organisierten Mütterlichkeit als wesentliches Element eines mystisch-politischen Konservatismus betrachtet werden. Es gehe den jüdischen wie auch den nichtjüdischen Frauenrechtlerinnen um „ein sozial-kulturelles Kontrastprogramm zur Moderne“, deren destruktive Kräfte mütterlich gebändigt werden sollten. „Anstelle einer in atomisierte Individuen zerfallenden Gesellschaft wollte man eine organische Gemeinschaft, eine Art grosse Familie schaffen, in der Frauen kraft ihrer Selbstlosigkeit und Hingabe ein emotionales und soziales Band knüpften, das die einzelnen Mitglieder der Familie integrierte.“³

Ute Frevert unterscheidet allerdings zwischen Propaganda und tatsächlichem Verhalten bürgerlicher Frauenrechtlerinnen. Wurde auf der einen Seite ein antimodernes Konzept geistiger und sozialer Mütterlichkeit entworfen, dass eine gesellschaftliche Geschlechterdichotomie nicht in Frage stellte, so bedienten sich Frauen in der Praxis zunehmend solcher Methoden und Techniken, die dem „männlich-modernen Sektor“ entstammten, um ihre soziale Geltung abzusichern. So modernisierte sich die Frauenwelt sozusagen wider Willen. Allerdings sei dem Versuch von Frauen, „die Moderne zu verweiblichen und damit sozial zu befrieden“, kein Erfolg beschieden gewesen. „Gerade ihr Beharren auf einer weiblichen Sonderart schwächte ihre Position in einer Gesellschaft, die eben diese angebliche Sonderart als Legitimation männlicher Hegemonie willkommen hiess.“⁴

Die Konstruktion der Geschlechterdifferenz und das Konzept der organisierten Mütterlichkeit passten nicht nur in die Vorstellungswelt des Konservatismus, sondern wurden auch von den Nationalsozialisten in ihr Programm übernommen. Inwieweit die bürgerliche Frauenbewegung durch

¹ Claudia Prestel: Zur Stellung der Frau in jüdischen Organisationen und Gemeinden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994, S. 245-257, hier S. 247.

² Ute Frevert: Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit. Frankfurt am Main 1986, S. 124.

³ Ute Frevert: Die Innenwelt der Aussenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz, in: Shulamit Volkov (Hg.): Deutsche Juden und die Moderne. München 1994, S. 75-94, hier S. 93.

⁴ Ute Frevert 1994, S. 93-94.

ihren Mütterkult Wegbereiterin des Nationalsozialismus geworden sei, wird in der Forschung kontrovers diskutiert.

Christine Wittrock vertritt die Meinung, dass die Führerinnen der nationalsozialistischen Frauenorganisationen bewusst an den Mütterlichkeitsbegriff der bürgerlichen Frauenbewegung anknüpften.¹ Auch Richard Evans betont ideologische Ähnlichkeiten zwischen bürgerlicher Frauenbewegung und Nationalsozialismus: „Clearly, the similarity between these ideas and much of what the NSDAP had to say about women was too striking to be overlooked. When Adolf Hitler declared that ‚equal rights for women means that they experience the esteem that they deserve in the areas for which nature has intended them‘, he could only be applauded by the women’s movement. It had after all been saying the same for years.“² Er sieht aber auch, dass der Bund Deutscher Frauenvereine keineswegs seine eigene Auflösung intendiert habe.³

Demgegenüber verneint Gisela Bock generell eine einheitliche Frauenpolitik bzw. ein einheitliches Frauenbild des Nationalsozialismus. Jedenfalls sei es weder „von der Vision einer essentiell weiblichen Differenz noch von einem Mütterkult“ bestimmt gewesen. „Die einzig spezifisch nationalsozialistische Einheitlichkeit von Frauenpolitik und Frauenbild bestand darin, dass sie von der jeweiligen Form und Phase der Rassenpolitik bestimmt wurde. Die Rassenpolitik war gleichsam die unabhängige Variable, die Frauenpolitik war eine von der Rassenpolitik abhängige Variable.“ Die Annahme, es habe im Nationalsozialismus ein ähnliches Konzept von Mütterlichkeit gegeben wie in der bürgerlichen Frauenbewegung, ignoriere die millionenfache Ermordung jüdischer Mütter.⁴

Auch Martin Zwilling betont, dass im nationalsozialistischen Denken „beide Geschlechter derselben rassenbestimmten Einheit“ angehörten, die Geschlechterdifferenz also keine nennenswerte Rolle gespielt habe. Dieses Denken enthalte eine „egalitäre Tendenz [...], soweit es sich um Frauen handelte, die zur ‚Blutsgemeinschaft‘ gezählt wurden“.⁵ Und Claudia Opitz-Belakhal kommt zu dem Ergebnis, dass die rassistische Klassifizierung über Leben und Tod entschied und daher die Geschlechterdifferenz „einebnete“.⁶

¹ Christine Wittrock: Weiblichkeitsmythen. Das Frauenbild im Faschismus und seine Vorläufer in der Frauenbewegung der 20er Jahre. Frankfurt am Main 1983, S. 12-13. Die Nationalsozialistin Guida Diehl zum Beispiel knüpfte an den Begriff der geistigen Mütterlichkeit an und plädierte dafür, Frauen mütterlichen Berufen zuzuführen und somit auch die kinderlose Frau zu einer „Mutter im Volksganzen“ zu machen. (S. 13). Zu Guida Diehls Leben, Denken und Wirken, siehe ausführlich: S. 115-168. Guida Diehl veröffentlichte 1933 ihr viel gelesenes Werk „Die deutsche Frau und der Nationalsozialismus“ (S. 129).

² Richard J. Evans: The Feminist Movement in Germany 1894-1933. London Beverly Hills 1976, S. 259.

³ Richard Evans 1976, S. 259: „These ideological similarities were manipulated by the Nazis in the service of totalitarian power-politics. The women’s movement may have approved of many of the Nazi’s ideas; but it did not welcome its own dissolution.“

⁴ Gisela Bock: Gleichheit und Differenz in der nationalsozialistischen Rassenpolitik, in: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993), S. 277-310, hier S. 308-309.

⁵ Martin Zwilling 2008, S. 43.

⁶ Claudia Opitz-Belakhal: Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main/New York 2010, S. 87.

Claudia Koonz, die den Ausschluss jüdischer Frauen aus dem Mütterkult der Nationalsozialisten keineswegs ignoriert,¹ kommt aber zu einem anderen Ergebnis. „Die NS-Frauen hingen einer Vorstellung von Mütterlichkeit an, die auch soziales und patriotisches Engagement, Brauchtumpflege und die Arbeit in Hausfrauenorganisationen umfasste.“² Bis Sommer 1933 hätten fast alle Mitgliederorganisationen des BDF „der Gleichschaltung den Vorzug vor der Selbstaflösung gegeben“.³ Diese Kapitulation sei aber „keineswegs nur aus Resignation“ entstanden, „denn die bürgerlichen Frauenrechtsorganisationen hingen einem Mutterschaftsideal an, das sich mit dem Hitlers und seiner Anhänger vertrug. [...] Trotz aller Aversionen gegen Hitlers politischen Stil begrüßten sie seine nationalistische, antidemokratische und antikommunistische Haltung“. Gertrud Bäumer konnte die Zeitschrift des BDF „Die Frau“ auch nach der Auflösung des Verbandes weiter herausgeben.⁴ „Die Führerinnen der bürgerlichen Frauenbewegung wurden keineswegs von den Nazis in die Knie gezwungen – sie kollaborierten von sich aus.“⁵ Auch der Reichsbund Deutscher Hausfrauen begrüßte „dankbar die nationale Erhebung“, gelobte, „am Aufbau von Volk und Staat auf dem Fundament der Familie mitzuwirken“ und propagierte schon vor seiner Einführung das Sterilisationsprogramm des NS-Regimes an „fortpflanzungsunwerten Personen“.⁶ Die NS-Frauenschaft unter Führung von Gertrud Scholtz-Klink setzte sich explizit für die „Restauration der starken Familie ein, die durch lebenslange eheliche Treue, viele Kinder und die geachtete Stellung der Mutter bestimmt“ sei.⁷

Kirsten Heinsohn resümiert, dass nicht wenige Frauen die Ansichten der Nationalsozialisten teilten und zum Verzicht auf ihre Rechte bereit waren. Dies bestätigten auch die Wahlergebnisse am Ende der Weimarer Republik.⁸ Allerdings kam den Frauen im NS-Regime keinesfalls die Anerkennung zu, die sie sich erhofft hatten. Sie gelangten in keine Machtpositionen, von denen aus sie Politik hätten aktiv mitgestalten können.⁹ Die Fähigkeit, Kinder zu gebären, verschaffte Frauen aber, so Zwilling, „einen besonderen Platz in der Volksgemeinschaft“: „Sie war an den Werten des ‚Blutes‘ und

¹ Claudia Koonz: Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich. Reinbek bei Hamburg 1994. Sie widmet ein ausführliches Kapitel jüdischen Frauen „zwischen Überleben und Tod“, S. 383-422.

² Claudia Koonz 1994, S. 134.

³ Claudia Koonz 1994, S. 163.

⁴ Claudia Koonz 1994, S. 164.

⁵ Claudia Koonz 1994, S. 168.

⁶ Claudia Koonz 1994, S. 189.

⁷ Claudia Koonz 1994, S. 265.

⁸ Kirsten Heinsohn: Kampf um die Wählerinnen. Die Idee von der „Volksgemeinschaft“ am Ende der Weimarer Republik, in: Sybille Steinbacher (Hg.): Volksgenossinnen. Frauen in der NS-Volksgemeinschaft. Göttingen 2007, S. 29-47, hier S. 47.

⁹ Claudia Koonz 1994, S. 266.

der ‚Rasse‘ unmittelbarer beteiligt als der Mann.“¹ Walter Zwi Bacharach spricht in diesem Zusammenhang von einer „reaktionären Modernität“.²

Der Jüdische Frauenbund hielt ebenfalls nach 1933 an der Vorstellung geistiger und sozialer Mütterlichkeit fest. Sie bestimmte sein bevölkerungspolitisches Programm, seine Auswanderungspolitik und sein Engagement am Aufbau Palästinas. Gemeinsam mit der Women's International Zionist Organization (WIZO) versuchte der JFB seine Vorstellungen von polar entgegengesetzten Geschlechtsidentitäten auch in Palästina zu verwirklichen.³ Führende Zionistinnen wie Sonja Grone mann betrachteten die Ausbildung der Frau zur Mutter und Hausfrau in der neuen jüdischen Heimstätte als „kulturelle Mission“.⁴ Gerade die angebliche sexuelle Freizügigkeit in Palästina bereitete zionistischen bürgerlichen Frauen Sorgen. So äusserte sich Helene Hanna Thon bei einem Vortrag im September 1925 wie folgt: „Sie können sich vorstellen, dass, wenn eine Schar junger Menschen hinausgeht, losgelöst von der Familie, mit dem Willen, alle Formen zu zerbrechen und sich ein neues Leben zu schaffen, sich dann die Dinge nicht immer so vollziehen, wie es die bürgerliche Ordnung verlangt.“⁵

Und die bürgerliche Ordnung im Sinne der Geschlechterdifferenz aufrecht zu erhalten, blieb auch nach 1933 ein wichtiges Anliegen für die Frauen des Jüdischen Frauenbundes.

3. Judentum und jüdische Identität

Die Emanzipation der Juden im Deutschland des 19. Jahrhunderts betraf nur ihre Gleichberechtigung als Individuen, nicht aber „die Gleichstellung des Judentums als soziale Gruppe mit einer eigenständigen Religion und kulturellen Eigenheiten“.⁶ „Alles für den Juden als Einzelperson, nichts für den Juden als Gruppe“, sei, so Shulamit Volkov, das ursprüngliche Prinzip der Emanzipation gewesen, das zum ersten Mal während der Französischen Revolution formuliert worden sei.⁷

¹ Martin Zwillling 2008, S. 46.

² Walter Zwi Bacharach: Die Frau im Nazi-Konzept des ‚Neuen Menschen‘, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000, S. 154-160, hier S. 154. Den Begriff übernimmt er von Jeffrey Herf und seinem Werk „Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the 3rd Reich“ aus dem Jahre 1984.

³ Claudia Prestel: Feministische und zionistische Konstruktionen der Geschlechterdifferenz im deutschen Zionismus, in: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hg.): Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin 2006, S. 125-148, hier S. 126.

⁴ Claudia Prestel 2006, S. 136.

⁵ Helene Hanna Thon: Die Frau in Palästina. Vortrag am 28.9.1925 (Manuskript), in: CZA, A 15/1146; zitiert nach Claudia Prestel 2006, S. 129.

⁶ Suzanne Zittartz-Weber: Zwischen Religion und Staat. Die jüdischen Gemeinden in der preussischen Rheinprovinz 1815-1871. Essen 2003, S. 36.

⁷ Shulamit Volkov: Minderheiten und der Nationalstaat: Eine postmoderne Perspektive, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 13-31, hier S. 19.

Durch die Auflösung der traditionellen jüdischen Gemeinde (Kehillah) verloren die deutschen Juden auch ihr religiöses Fundament. „Die allgemeine Glaubensfreiheit als Bedingung für die Toleranz gegenüber den verschiedenen religiösen Gruppen innerhalb eines Staates schuf die Voraussetzungen dafür, dass sich die religiös geprägte Einheitskultur der Juden in verschiedene Richtungen ausdifferenzierte, während die Bindung des Einzelnen an die jüdische Tradition und Gemeinschaft als Kern jüdischer Identität geschwächt wurde.“¹

Das „Gesetz über die Verhältnisse der Juden“ vom 23.7.1847 legte für Preussen eine einheitliche Organisationsstruktur für die jüdischen Gemeinden fest. Die Regierungspräsidenten hatten die Aufgabe, Synagogenbezirke zu bilden, in denen sämtliche Juden einer Gemeinde (Judenschaft) Mitglied sein mussten. Jede Gemeinde hatte einen Vorstand und eine Repräsentanz zu wählen. Wahlberechtigt und wählbar waren alle männlichen, volljährigen, unbescholtenen Mitglieder der Gemeinde, die sich selbständig ernähren konnten. Mit diesem Gesetz räumte der Staat den jüdischen Gemeinden religiöse Autonomie und finanzielle Selbstverwaltung ein, behielt aber die Oberaufsicht über die Synagogengemeinden. Da den Rabbinern keine direkte Funktion zugeordnet wurde, dominierten Laien, die sozioökonomische Elite der jüdischen Gesellschaft, Repräsentanz und Vorstand der Gemeinden.²

Vorherrschend in jeder grösseren jüdischen Gemeinde war ab 1871, dem Jahr der deutschen Reichsgründung, das Reformjudentum, das nun als liberales Judentum bezeichnet wurde. Die jüdische Orthodoxie konnte sich – nach einem starken Niedergang zwischen 1850 und 1870 – konsolidieren, umfasste aber nun nur noch zwischen 10 und 20 Prozent der jüdischen Bevölkerung Deutschlands.³ Seit 1876 wurde es für orthodoxe Juden möglich, separate Gemeinden zu bilden, so dass es zu zahlreichen Austrittsgemeinden vor allem in Preussen kam.⁴ Diejenigen traditionell lebenden Juden, die die Einheitsgemeinde nicht verliessen, wurden dann als Gemeindeorthodoxie oder als Konservative bezeichnet. Sie gründeten in einigen Gemeinden eine eigene Synagoge, da sie den liberalen Ritus und vor allem die Einführung der Orgel ablehnten.⁵ „Das Austrittsgesetz bewirkte nicht nur eine institutionelle Spaltung der Orthodoxie; es verhinderte auch den Radikalismus im liberalen Judentum. Aus Furcht, orthodoxe Gemeindemitglieder zu verlieren, scheuten liberale Mehrheiten jetzt mehr als früher Neuerungen wie die Einführung der Orgel oder die stärkere Einbindung von Frauen in den Gottesdienst.“⁶

¹ Suzanne Zittartz-Weber 2003, S. 36.

² Suzanne Zittartz-Weber 2003, S. 188-192.

³ Steven M. Lowenstein: Das religiöse Leben, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3 (Umstrittene Integration 1871-1918). München 1997, S. 101-122, hier S. 101.

⁴ Steven M. Lowenstein 1997, S. 112-113.

⁵ Steven M. Lowenstein 1997, S. 101 und S. 113.

⁶ Steven M. Lowenstein 1997, S. 114.

Jüdisches Leben in Kleinstädten und Dörfern unterschied sich erheblich von dem in den Metropolen. Die schrumpfenden Kleinstadtgemeinden lebten noch weitgehend im Rhythmus des jüdischen Kalenders und befolgten traditionelle Sitten und Gebräuche.¹ In den Städten zeigte nur noch eine kleine Minderheit Interesse am religiösen Leben, blieb aber formell Mitglied ihrer Gemeinde. Die sogenannten Dreitagejuden beschränkten ihre Religiosität auf den Gottesdienstbesuch zum zweitägigen jüdischen Neujahrsfest Rosch Haschana und am Versöhnungstag Jom Kippur.² „So deckten die religiösen Einstellungen in städtischen Gemeinden Ende des 19. Jahrhunderts ein breites Spektrum ab, das von Atheismus und religiöser Indifferenz über ein engagiertes liberales Judentum bis zur strengsten Orthodoxie reichte, mit vielen persönlichen Varianten dazwischen.“³ Hinzu kamen die osteuropäischen Einwanderer, die nach den Pogromen in Russland und Polen ab 1880 zunehmend in grössere deutsche Städte übersiedelten und eigene kleine Gebetshäuser errichteten.⁴ Sie lebten zum grossen Teil orthodox oder wendeten sich dem Zionismus zu.

Der politische Zionismus hatte sich um die Jahrhundertwende um Theodor Herzl gebildet und wurde sowohl von liberalen als auch von orthodoxen Juden bekämpft. Steven M. Lowenstein konstatiert: „Das Thema Zionismus überlagerte mehr und mehr die eigentlich religiösen Fragen.“⁵ 1919 wurde in Berlin die zionistische Jüdische Volkspartei (JVP) gegründet, die sich in der Weimarer Republik zu einem starken Gegengewicht zu den liberalen und orthodoxen Kräften innerhalb der Gemeindevertretungen entwickelte. Sie trat für eine Umwandlung der religiösen Gemeinde in eine Volksgemeinde ein, da sie Juden nicht als religiöse, sondern als nationale Minderheit verstand.⁶ Ausserdem setzte sie sich für gleiche Rechte der osteuropäischen Einwanderer ein, vor allem für ihr Wahlrecht in den Synagogengemeinden.⁷

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhundert schlug aber nicht nur die Geburtsstunde des politischen Zionismus. „In dieser Zeit wurde eine Reihe weiterer Organisationen gegründet, die sich in erster Linie dem Kampf gegen den Antisemitismus widmeten, sich aber gleichzeitig mit der zukünftigen Position der Juden in einer nichtjüdischen Umwelt auseinandersetzen mussten.“ Die einflussreichste Organisation wurde der 1893 gegründete Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen

¹ Steven M. Lowenstein 1997, S. 103-104.

² Steven M. Lowenstein 1997, S. 105-106. Jacob Borut hat herausgefunden, dass selbst dieses alljährliche Ritual ab den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts nur noch von einer Minderheit vollzogen wurde. In Hamburg z. B. besuchten nur 48 % der Männer und 26 % der Frauen zu den Hohen Feiertagen die Synagoge. Jacob Borut: Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. Tübingen 1997, S. 231-248, hier S. 244.

³ Steven M. Lowenstein 1997, S. 106.

⁴ Steven M. Lowenstein 1997, S. 108.

⁵ Steven M. Lowenstein 1997, S. 115.

⁶ Moshe Zimmermann: Die deutschen Juden 1914-1945. München 1997, S. 29-30; Michael Brenner: Jüdische Volkspartei (JVP) 1919-1933, in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44895 (22.02.2016). Siehe auch: Michael Brenner: The Jüdische Volkspartei. National-Jewish communal politics during the Weimar Republic, in: Year Book of the Leo Baeck Institute 35 (1990), 219-243.

⁷ Arno Herzog: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 2002, S. 219.

Glaubens (C.V.), „der bald zur grössten deutsch-jüdischen Vereinigung überhaupt werden sollte“.¹ Bis 1914 gewann der C.V. knapp 40.000 Mitglieder; die meisten stammten aus dem religiös-liberalen, weitgehend akkulturierten Bürgertum.² Für die Weimarer Republik spricht Avraham Barkai von 50- bis 60.000 Mitgliedern, die aber nicht Einzelpersonen bedeuteten, sondern Haushalte. Das seien insgesamt mindestens 20 bis 25 Prozent der jüdischen Gesamtbevölkerung gewesen.³ Annegret Stalder geht sogar davon aus, dass der C. V. in seinen Hochzeiten bis zu 90 Prozent der deutsch-jüdischen Bevölkerung repräsentierte. Es wurden nur deutsche Staatsbürger aufgenommen, ostjüdischen Einwanderern gewährte der Verein keine Mitgliedschaft.⁴ Anders als der Zionismus kämpfte der Centralverein für das „Recht der Juden, als Deutsche anerkannt zu werden“, und befürwortete keine jüdische Identität, „die den Juden von anderen Deutschen absonderte“.⁵ Er war aber auch nicht, wie Avraham Barkai betont, ein Sammelbecken für „Assimilanten“, wie ihm von zionistischer Seite vorgeworfen wurde, sondern vereinigte die Juden, die ihr Judentum grundsätzlich bejahten und ihre volle Gleichberechtigung in Deutschland gegen antisemitische Vorurteile erkämpfen wollten, dies vor allem durch Aufklärungsarbeit sowie legislative und verwaltungsrechtliche Massnahmen und Interventionen.⁶ Mehr als jede andere Organisation habe der Centralverein „den Prozess der Religionsübertritte aufgehalten und den Auflösungstendenzen in der deutsch-jüdischen Gemeinschaft entgegengewirkt“.⁷ Peter Pulzer spricht davon, dass der C. V. zu einer „Resolidarisierung der jüdischen Gemeinschaft“ und der Herausbildung einer jüdischen Identität geführt habe.⁸ Auch Arnold Paucker kommt zu dem Ergebnis, dass sich die jüdische Bindung innerhalb des Centralvereins ständig vertieft habe. Anfänglich habe man sich eher als Konfession verstanden, später dann aber zunehmend als Abstammungsgemeinschaft.⁹ Diese Entwicklung habe, so Shulamit Volkov, dazu geführt, dass der Centralverein „das bis dahin unangefochtene Assimilationsarrangement – möglicherweise unbeabsichtigt – nachhaltig zu einem Ende“ gebracht habe.¹⁰ Die Vereinsgründung habe „offen den Eintritt der Juden als Kollektiv in die

¹ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 17.

² Arno Herzig 2002, S. 209.

³ Avraham Barkai: „Wehr dich!“ Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938. München 2002, S. 369-370.

⁴ Annegret Stalder: Der Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Organisation – Ziele – Probleme des deutschen Abwehrvereins. Norderstedt 2009, S. 6.

⁵ Steven M. Lowenstein: Ideologie und Identität, in: Meyer/Brenner (Hg.) 1997, Band 3, S. 278-301, hier S. 284.

⁶ Avraham Barkai 2002, S. 9 und S. 370.

⁷ Avraham Barkai 2002, S. 371.

⁸ Peter Pulzer: Warum scheiterte die Emanzipation der Juden?, in: Peter Alter/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, S. 273-284, hier S. 281.

⁹ Arnold Paucker: Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, in: Werner E. Mosse (Hg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890-1914: ein Sammelband. 2. mit einem Vorwort ergänzte Auflage. Tübingen 1998, S. 479-548, hier S. 517.

¹⁰ Shulamit Volkov: Der Einzelne und die Gemeinde: zwischen Erfüllung und Enttäuschung, in: Shulamit Volkov 2001, S. 184-199, hier S. 195.

allgemeine deutsche Öffentlichkeit“ gezeigt.¹ Diese Entwicklung hinderte den C. V. allerdings nicht daran, auch gleichzeitig die „deutsche Volksgemeinschaft“ zu propagieren.²

Die führenden Mitglieder des C. V. waren Männer mittleren Alters, überwiegend Juristen. Erst 1917 wurde mit Henriette May die erste Frau in den Vorstand kooptiert. Die Sozialarbeiterin gehörte auch zu den drei Gründerinnen des Jüdischen Frauenbundes.³ Da Frauen aber schon von Beginn an Interesse am Centralverein zeigten, wegen des Vereinsgesetzes von 1850 aber bis 1908 nicht Mitglied im C. V. werden konnten, nahmen sie vereinzelt vor 1908 als „stille Zuhörer“ an den Vereinsversammlungen teil.⁴ Julius Brodnitz, von 1920 bis zu seinem Tod 1936 Präsident und bereits 1903 führendes Mitglied des Centralvereins, begrüßte dieses Engagement ausdrücklich, lehnte es aber ab, eine Konfrontation mit dem preussischen Staat zugunsten einer Mitgliedschaft von Frauen einzugehen.⁵

Bald nach Verabschiedung des Reichsvereinsgesetzes 1908 schlossen sich mehr und mehr Frauen dem C. V. an, so auch Sidonie Werner, zweite Vorsitzende des jüdischen Frauenbundes. 1910 hielt sie eine viel beachtete Rede auf der Generalversammlung des Centralvereins in Berlin mit dem Titel „Aufgaben der jüdischen Frau im öffentlichen Leben“.⁶ Sie sagte: „Mit Frohgefühl ist es zu begrüßen, dass der Central-Verein den Frauen die Erlaubnis gibt, sich selbsttätig seiner segensreichen Arbeit einzugliedern.“ Jüdische Mütter sollten ihre Kinder lehren, „dass man ein guter deutscher Staatsbürger sein und seinen jüdischen Glauben hochhalten kann“.⁷ Die jüdische Frau müsse erkennen, „dass ihr Bestes, ihr Eigenstes ihren bedrückten Glaubensgenossen gehört“. Sidonie Werner begrüßte ausdrücklich, dass der Centralverein die jüdischen Frauen „zur tatkräftigen Mitarbeit“ aufrufe.⁸ Bertha Pappenheim beklagte allerdings noch 1923, dass Frauen wenig Einfluss im C. V. hätten und dieser auch insgesamt Frauenarbeit nie richtig gewürdigt habe.⁹ Allerdings bilde-

¹ Shulamit Volkov 2001, S. 196. Ähnlich betonte schon Jakob Borut 1995, dass der C. V. die Stärkung der jüdischen Gruppenkultur als den besten Weg verstanden habe, sich weiter in die deutsche Kulturlandschaft einzugliedern. Jakob Borut: Der Central-Verein und seine Vorgeschichte. Deutschlands Juden am Ende des langen 19. Jahrhunderts, in: Jakob Hessing (Hg.): Jüdischer Almanach 1996/5756. Frankfurt am Main 1995, S. 99-110, hier S. 108.

² Kaplan F. Rödel: Aufbau unserer Volksgemeinschaft, in: C.V.-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum, 4. Jg. Nr. 15, 9.4.1925, S. 261-262, hier S. 261. Die C.V.-Zeitung war als Nachfolgerin der Allgemeinen Zeitung des Judentums (AZJ) eine der bedeutendsten jüdischen Wochenzeitungen im deutschen Sprachraum. Sie erschien von 1922 bis zum Verbot 1938 jeweils wöchentlich. Siehe: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/nav/index/title/> (22.02.2016).

³ Avraham Barkai 2002, S. 150-151 und Anm. 103 auf S. 413.

⁴ Julius Brodnitz: Beteiligung von Frauen an dem Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, in: Im Deutschen Reich, 9. Jg. Heft 8, August 1903, S. 466-470, hier S. 466.

⁵ Julius Brodnitz 1903, S. 466 und S. 468.

⁶ Im deutschen Reich, 16. Jg. Heft 3, März 1910, Rubrik: Vereinsnachrichten, S. 168-171, hier S. 168; Bericht über die Versammlung des Centralvereins am 27. Januar 1910.

⁷ Im deutschen Reich, März 1910, S. 169.

⁸ Im deutschen Reich, März 1910, S. 170.

⁹ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der 8. Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes vom 8. Oktober 1923 in Berlin, Blatt 226.

ten sich schon früh Frauengruppen des C. V., die Mitglied im Jüdischen Frauenbund wurden¹ und auf lokaler Ebene hin und wieder mit den Ortsgruppen des JFB zusammenarbeiteten. Im November 1931 berichtete die Ortsgruppe Leipzig des Jüdischen Frauenbundes zum Beispiel: „Aus ideellen und praktischen Gründen haben sich die vier Frauenvereine, die auch in den früheren Jahren Vorträge veranstaltet haben, der Jüdische Frauenbund, Ortsgruppe Leipzig, der Schwesternbund der Leipzig-Loge, der Verband für Kulturarbeit in Palästina, die Frauengruppe des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens zu einem Vortragszusammenschluss vereinigt, in welchem, ausser allgemein jüdischen Fragen, auch Themen aus dem besonderen Interessenskreis der angeschlossenen Vereine behandelt werden. Es soll auf diese Weise die Gemeinsamkeit jüdischen Wollens trotz verschiedener Aufgabengebiete dokumentiert werden [...]“² Claudia Prestel merkt aber an, dass die Frauengruppen des C.V. eher unbedeutend geblieben seien. In Düsseldorf zum Beispiel zählte die Arbeitsgemeinschaft der C.V.-Frauen noch 1930 nur gerade sechs Mitglieder. Auch habe die Einrichtung von Frauengruppen einen eher antiemanzipatorischen Effekt gehabt, da sie den Frauen einen Ort zuwies, an dem sie wenige Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der Gesamtorganisation hatten.³

Insgesamt kann davon ausgehen werden, dass der überwiegende Teil der dem Jüdischen Frauenbund angehörenden Frauen auch Mitglied im Centralverein oder mit einem Mitglied des C.V. verheiratet war. Allerdings kam es zwischen dem C. V. und dem JFB immer wieder zu grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten. Die Frauen des JFB tendierten zunehmend stärker in Richtung eines kulturellen Zionismus, wie er von Martin Buber und Franz Rosenzweig vertreten wurde.

Um die Herausbildung des kulturellen Zionismus nachvollziehen zu können, braucht es zunächst einen längeren Exkurs über die Entwicklung des Nationalismus in Deutschland, über die Diskussionen zur sogenannten Judenfrage und über die Herausbildung des politischen Zionismus.

Der sich Ende des 18. Jahrhunderts in Europa bildende Nationalismus konstruierte die Nation, indem er kulturelle, sprachliche und religiöse Elemente verknüpfte und mit Hilfe des Volksbegriffes Alter und Kontinuität eines Gebildes behauptete, dessen Grösse naturhaft erschien und das bereits seit Urzeiten bestanden haben soll.⁴ Johann Gottfried Herder, ein wichtiger Vordenker des Nationalismus, betrachtete die Nation als etwas Archaisches und Ewiges.⁵ In den Nationen reali-

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Aussprache zu „Forderungen der Gegenwart“, S. 7. Else Wolffheim, Vorsitzende der Frauengruppe des C.V. in Königsberg, bestätigt, dass die Frauengruppen des C. V. alle den Provinzialverbänden des JFB angeschlossen seien.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 11, November 1931; Ortsgruppe Leipzig (ohne Autorin), S. 12.

³ Claudia Prestel: Zur Stellung der Frau in jüdischen Organisationen und Gemeinden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994, S. 245-257, hier S. 253.

⁴ Shlomo Sand: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2010 (hebräische Originalausgabe: 2008), S. 58 und S. 64.

⁵ Shlomo Sand 2010, S. 66.

schiere sich das Ideal menschlicher Gemeinschaften.¹ Herders kultureller und linguistischer Nationalismus, erlaubte ihm auch, so Shulamit Volkov, „das Judentum zu rühmen und gleichzeitig die Juden als permanente Fremde zu brandmarken, ihre antike Geschichte als Vorbild zu benutzen, doch sie selbst dazu aufzurufen, der höheren Zivilisation des modernen Europa beizutreten“.² Die völkische Bewegung, die sich im Kaiserreich formierte, verherrlichte Herder als ersten allumfassenden Entdecker des Deutschtums und instrumentalisierte seine Idee der Sprachnation, indem sie eine Identität von Volks- und Sprachgemeinschaft propagierte.³ Alle (wissenschaftlichen) Versuche, die Andersartigkeit der Juden zu begründen, griffen, so Per Leo, „direkt oder indirekt Herders Volksbegriff auf“, den er als totalitär bezeichnet. Denn der von Herder propagierte „Volksgeist“ umfasse alle Lebensäußerungen einer „kollektiven Schicksalsgemeinschaft“. Legte man Herders Volksbegriff zugrunde, so unterschieden sich Juden fundamental von Nichtjuden und mussten immer fremd und anders bleiben.⁴ Daher konstruierte die völkische Bewegung das „jüdische Wesen“ essentialistisch und ging dabei weit über die religiöse Differenz hinaus.

In der deutschen Nationalbewegung spielte aber auch die Religion, das Christentum von Anfang an eine dominante Rolle in der Konstruktion der Nation. Vor allem Johann Gottlieb Fichte ging es „um eine Verwirklichung der christlichen Heilsgeschichte durch das Kollektivsubjekt ‚Deutsche Nation‘“; das Volk werde bei ihm, so Peter Berghoff, „zu einer sakralen Größe“.⁵ Uwe Puschner hat gezeigt, dass Fichte schon 1811 den Begriff „völkisch“ verwendete, indem er schrieb: „Deutsch heisst schon der Wortbedeutung nach völkisch, als ein ursprüngliches und selbständiges, nicht als zu einem Anderen gehöriges, und Nachbild eines Andern.“⁶

Die Idee, dass die Nation eine christliche sei, lebte, so George L. Mosse, trotz der Aufklärung weiter.⁷ Der liberale Nationalismus, der sich auf Verfassung und Gesetze stützte, wurde zunehmend abgelöst vom „Nationalismus als Religion“. Nach 1870 wurde dann der Rassismus fester Bestandteil eines völkischen und chauvinistischen Nationalismus.⁸

¹ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1786), in: Herder: Werke. Bd. I, hg. von Wolfgang Proß. München/Wien 2002, S. 305.

² Shulamit Volkov: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780-1933, in: Shulamit Volkov 2001, S. 82-96, hier S. 83.

³ Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001, S. 30-31 und S. 138-139.

⁴ Per Leo: Der Wille zum Wesen: Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940. Berlin 2013, S. 354.

⁵ Peter Berghoff: „Volk“ und „Nation“ als Schlüsselsymbole moderner politischer Religion, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassistischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 182-198, hier S. 194-195. Fichte war auch bei den Zionisten sehr beliebt. Theodor Herzls Zeitschrift „Die Welt“ feierte 1913 Fichtes 100. Geburtstag, „indem sie seine Reden an die Deutsche Nation als beispielhaft für eine nationale Erneuerung, wie sie die Juden brauchten, herausstellte“. George L. Mosse 1999, S. 16.

⁶ Zitiert nach: Uwe Puschner 2001, S. 28.

⁷ George L. Mosse 1999, S. 19.

⁸ George L. Mosse 1999, S. 19-20.

Etienne Balibar bezeichnet die durch den Nationalstaat geschaffene Gemeinschaft als „fiktive Ethnizität“. Keine Nation besitze von Natur aus eine ethnische Basis, „sondern in der Masse, wie die Gesellschaftsformationen einen nationalen Charakter bekommen, werden die Bevölkerungen ethnisiert“, sie werden so dargestellt, „als würden sie eine natürliche Gemeinschaft bilden“.¹ Es seien zwei Wege gewesen, die eine solche Ethnizität geschaffen hätten: Sprache und Rasse.² Fiktive Ethnizität konstituiere sich sprachlich durch das „Erfinden von Traditionen“. Es entstünden, so Eric Hobsbawm, „Praktiken ritueller oder symbolischer Natur“, mit denen versucht werde, eine Kontinuität mit der Vergangenheit herzustellen.³ Der zweite Weg, Ethnizität zu schaffen, sei, so Etienne Balibar, die Konstruktion von Rasse. Rasse und Ethnizität würden identifiziert, um sich „die rassische Einheit als Ursprung oder als Ursache der historischen Kontinuität eines Volkes vorzustellen“, die gleichzeitig bestehende soziale Unterschiede nivelliere und neue schaffe, indem sie „unversöhnliche Antagonismen“ hervorbringe, nämlich die zwischen angeblich verschiedenen Rassen.⁴ Bereits im frühen 19. Jahrhundert war der Antisemitismus in der nationalistischen Bewegung verbreitet. „Vor dem Hintergrund der Idee, ein Nationalstaat müsse ethnisch und religiös homogen sein, forderten führende Nationalisten, etwa der wegen seiner Beteiligung am Wartburgfest (1817) suspendierte Philosoph Jakob Friedrich Fries, die Ausweisung der nicht assimilationswilligen Juden.“⁵ Der deutsche Idealismus habe dabei einen Hang zu einer organologischen Metaphorik entwickelt.⁶ Jedes Organ des „Volkskörpers“ habe eine spezifische Funktion zu erfüllen. „Die Menschen sollten die Erfüllung ihrer individuellen Wünsche und Bedürfnisse zurückstellen zugunsten der Nation, die zu einer höheren Form der Individualität stilisiert und den Angehörigen der Nation als Ersatzidentität angeboten wurde.“⁷ Diese Beschreibung des politischen Körpers mit biologischen Metaphern könne, so Peter Berghoff, nicht verwundern, „weil sie eine naiv-konkrete Anschauung des mystisch-kollektiven Leibes zu geben vermag. Auf diese Fiktion konnten auch die Phantasmen von einem Nationalcharakter, einem Volksgeist, einem nationalen Wesen und Willen, einer Rassenseele und wie heute immer noch beliebt, die Fiktion einer kollektiven Identität aufbauen“.⁸

¹ Etienne Balibar: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie, in: Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1998 (französisches Original: 1988), S. 107-130, hier S. 118.

² Etienne Balibar 1998, S. 119.

³ Eric Hobsbawm: Das Erfinden von Traditionen, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart 1998, S. 97-118, hier S. 98.

⁴ Etienne Balibar 1998, S. 122.

⁵ Christian Jansen/Henning Borggräfe: Nation – Nationalität – Nationalismus. Frankfurt am Main 2007, S. 46.

⁶ Jansen/Borggräfe 2007, S. 59.

⁷ Jansen/Borggräfe 2007, S. 47.

⁸ Peter Berghoff 2001, S. 193. Karl-Heinz Wöhler nennt für die Weimarer Republik eine Vielzahl von Bildern mit einem solchen phantasmatischen Charakter: „Volkskörper, Volksgruppe, Volksganzes, Volkskultur, Volksgeist, Volksseele, Abstammung, Blutsgemeinschaft, Bodenverbundenheit, Heimat, Herkunft, Lebensraum, Kulturboden, Rasse, Arterhaltung“. Karl-Heinz Wöhler: „Gross-

Ute Planert hebt die starke geschlechtsspezifische Konnotation der Nation hervor. Frauen seien nämlich keineswegs aus der Nation ausgeschlossen worden. Männern und Frauen seien unterschiedliche Handlungsräume und Identitäten zugewiesen worden, „die komplementär aufeinander bezogen waren und sich funktional ergänzten“.¹ Schon in den antinapoleonischen Kriegen entstanden patriotische Frauenvereine, die Wohltätigkeit und Sozialfürsorge in den Dienst der Nation stellten. Deutschland wurde zum „geliebten Haus“ stilisiert. So liess sich „die Nation als erweiterte Familie betrachten und damit die Enge beschränkter Häuslichkeit zu Gunsten eines durch Vaterlandsiebe gerechtfertigten öffentlichen Handelns überwinden“. Die Auffassung der Nation als überpolitische Entität habe dabei weibliches Engagement ebenso erleichtert wie „die sakrale Aufladung des Nationsbegriffs“.²

Da die Nationalbewegungen die Nation sakralisierten und die Religion nationalisierten³ sowie zum Ende des 19. Jahrhunderts Rassereinheit und nationale Einheit miteinander verknüpften⁴, breitete sich der Antisemitismus im liberalen Bürgertum als Träger des Nationalismus zunehmend aus. Seit den 1860er Jahren wurden Juden zum Gegenstand der sogenannten Judenfrage. 1879 löste der Historiker Heinrich Treitschke den zwei Jahre andauernden Berliner Antisemitismustreit aus, indem er schrieb: „Was wir von unseren israelitischen Mitbürgern zu fordern haben, ist einfach: sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen – unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerungen, die uns allen ehrwürdig sind. Denn wir wollen nicht, dass auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischkultur folge.“⁵ Es ist kein Zufall, dass ein Historiker die Judenfrage zur öffentlich geführten Debatte machte, denn die Geschichtswissenschaft wurde eine Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Es entstand eine Nationalgeschichtsschreibung, und das nationale Bewusstsein wurde durch Mythen historisiert.⁶ Insbesondere in der Romantik wurden Individualität und Geschichtlichkeit zu zentralen Schlagworten; dabei wurde die Nation als Individuum, als handelndes Subjekt betrachtet.⁷ Das Zeitalter des

deutscher“ Kulturraum: Verräumlichung volksdeutschen Denkens, in: Werner Faulstich (Hg.): Die Kultur der 30er und 40er Jahre. München 2009, S. 27-42, hier S. 32.

¹ Ute Planert: Nationalismus und weibliche Politik: Zur Einführung, in: Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt/New York 2000, S. 9-14, hier S. 9. Siehe auch: George L. Mosse: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München 1985, Kapitel: Das Bild der Frau, S. 111-137. Er spricht von einem neuen Weiblichkeitsideal des Nationalismus, das die Frau als „Verkörperung der Respektabilität“ imaginierte (S. 111 und S. 119).

² Ute Planert: Vater Staat und Mutter Germania: Zur Politisierung des weiblichen Geschlechts im 19. und 20. Jahrhundert, in: Planert (Hg.) 2000, S. 15-65, hier S. 28.

³ Siegfried Weichlein: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa. Darmstadt 2006, S. 138. Peter Berghoff spricht davon, dass die „geglaubte sakrale Substanz in das politische Kollektiv verlagert“ wurde und dadurch „das Heilige säkularisiert und das Säkulare sakralisiert“ wurde. Peter Berghoff 2001, S. 189.

⁴ Siegfried Weichlein 2006, S. 16.

⁵ Heinrich Treitschke: Ein Wort über unser Judentum. Berlin 1879, zitiert nach: Siegfried Weichlein 2006, S. 17. Auf die antisemitische Bewegung im Kaiserreich gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein.

⁶ Siegfried Weichlein 2006, S. 112.

⁷ Siegfried Weichlein 2006, S. 123.

Historismus wurde auch prägend für das jüdische Selbstverständnis. Die neue Bedeutung von Volk und Nation zwang Juden dazu, sich selbst neu zu definieren. Ersatzweise für Volk und Nation verwendeten Juden oftmals das Wort „Stamm“.¹ Dieses wies eine grössere Flexibilität auf, denn ein Volk konnte aus mehreren Stämmen bestehen, die sich untereinander nicht gleichen mussten. Auch die Bayern und Sachsen wurden im Kaiserreich als Stämme bezeichnet, die zum deutschen Volk gehörten. „Diese Semantik erlaubte es auch den Juden, ihre nationale Zugehörigkeit als besonderer Stamm eines Volkes zu artikulieren.“² Die Weimarer Verfassung sprach ebenfalls in ihrer Präambel noch von einem Deutschland der Stämme.³

Der erste national gesinnte Historiker des jüdischen Volkes war Heinrich Graetz, der die Juden als Volksstamm betrachtete, „der zwar ohne Boden, Vaterland, geographische Umgrenzung und ohne staatlichen Organismus lebte, diese realen Bedingungen aber durch geistige Potenzen ersetzte“. Wie sein Lehrer Samson Raphael Hirsch war er der Meinung, dass Juden eine Mission in der Welt zu erfüllen hätten.⁴ 1888 fertigte Graetz aus seiner 11-bändigen „Geschichte der Juden“ (1853 bis 1876) eine dreibändige Kurzfassung mit dem Titel „Volkstümliche Geschichte der Juden“ an, die immer wieder neu aufgelegt wurde und noch in der Weimarer Republik in fast jedem jüdischen Haushalt stand.⁵ Beliebt war das Werk auch „aufgrund der nahezu romanhaften Darstellungsweise, der für Graetz charakteristischen Empathie, aber auch aufgrund der inzwischen allgemeinen Akzeptanz der Geschichtswissenschaft in der jüdischen Bevölkerung“.⁶

Graetz realisierte für das deutsche Judentum ein geschichtliches Grossnarrativ, so wie es die anderen grossen europäischen Nationen für sich geschaffen hatten.⁷ Auch wenn die jüdische Leidensgeschichte eine grosse Rolle in diesem Narrativ spielt, so gewann doch die Geistesgeschichte bei vielen jüdischen Historikern an Bedeutung. „In noch stärkerem Masse als die Leidensgeschichte wurde diese zunehmend in nahezu religiöser Weise überhöht, bis einzelne Autoren wie Heinrich Graetz in der Geisteskraft des jüdischen Volkes letztlich das Ferment des intellektuellen Fortschritts aller Nationen sah.“⁸ Die Vorstellung einer geistigen Sendung des Judentums war für

¹ Ernst Schulin: Doppel-Nationalität? Die Integration der Juden in die deutsche Kulturnation und die neue Konstruktion der jüdischen Geschichte, in: Alter/Bärsch/Berghoff (Hg.) 1999, S. 243-259, hier S. 249.

² Siegfried Weichlein 2006, S. 16.

³ Martin Liepach: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung: Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik. Tübingen 1996, S. 48. In der Präambel heisst es: „Das Deutsche Volk, einig in seinen Stämmen und von dem Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern und zu festigen, dem inneren und dem äusseren Frieden zu dienen und den gesellschaftlichen Fortschritt zu fördern, hat sich diese Verfassung gegeben.“ Siehe: <http://www.documentarchiv.de/wr/wrv.html> (22.02.2016).

⁴ Ernst Schulin 1999, S. 256 und S. 254.

⁵ Ernst Schulin 1999, S. 256.

⁶ Andreas Gotzmann: Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit. Leiden/Boston/Köln 2002, S. 126.

⁷ Mirjam Thulin: Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz' „Geschichte der Juden“, in: Transversal, 8. Jg. Nr. 2 (2007), S. 95-114, hier S. 96.

⁸ Andreas Gotzmann 2002, S. 142.

Graetz „ein jüdischer Gedanke, ohne welchen das Judentum ein tausendjähriger Wahn genannt werden müsste, in seiner Herrlichkeit und in seiner Erlösungskraft, der Gedanke, dass das jüdische Volk eine Riesensensendenschaft zu vollbringen habe, und dass diesem seinem Apostelamt seine Lehre und sein Geschick entsprächen“.¹

Mit dem häufig verwendeten Begriff des Volkskörpers etablierte Graetz mit seinem Werk auch ein romantisch-organologisches Bild des Judentums.² Dieses Bild wurde von vielen begeistert aufgenommen, denn seit den 1880er Jahren gab es aufgrund des sich verstärkenden Antisemitismus eine Tendenz zu einer Rückkehr zum Judentum als Alternative zur bis dahin verfolgten Strategie der Akkulturation. Von der Hervorhebung der jüdischen Distinktion versprach man sich, dass jüdische Eigenheiten „als beispielgebend und nachahmungswert“ empfunden werden würden.³ „Die Bewahrung von Eigensinn wurde verbunden mit dem Bedürfnis nach gesellschaftlicher Integration.“ Ausserdem sollten innerjüdische Differenzen überwunden werden, die durch den Kontakt mit Ostjuden sichtbar wurden. Man hoffte, „eine Form von Judentum zu finden, unter der die beiden ‚Judentumschaften‘ trotz ihrer kulturellen Unterschiede subsumiert werden und ein Kohäsionsbewusstsein entwickeln könnten.“⁴ Die jüdische Renaissance sollte zu einer neuen jüdischen Kultur führen.⁵ Ostjuden wurden dabei zunehmend als Repräsentanten eines ursprünglichen Judentums gesehen, das man als gesund empfand. So beschreibt der Schriftsteller Joseph Roth in dem Werk „Juden auf Wanderschaft“ seinen Besuch in einer ostjüdischen Kleinstadt, wo gerade das Fest der Thora mit Tanz gefeiert wurde: „Das war nicht der Tanz eines degenerierten Geschlechts. Es war nicht nur die Kraft eines fanatischen Glaubens. Es war gewiss eine Gesundheit, die den Anlass zu ihrem Ausbruch im Religiösen fand.“⁶ Martin Bubers Übertragung chassidischer Legenden aus Osteuropa trug entscheidend zur Renaissance des Judentums bei, „in deren Zuge die assimilierten Westjuden zu einer Rückkehr zu den Quellen jüdischer Geistigkeit, Religion und Kultur aufgerufen wurden“.⁷

Jens Neumann-Schliski arbeitet heraus, dass schon ab 1860 die grossen jüdischen Zeitungen, allen voran die Allgemeine Zeitung des Judentums, den Begriff des Stammes benutzten, um „einen eth-

¹ Graetz: Geschichte der Juden, 11. Band. Leipzig 1900, S. 445; zitiert nach: Andreas Gotzmann 2002, S. 161.

² Mirjam Thulin 2007, S. 107.

³ Klaus Hödl: Jenseits des Nationalen – Ein Bekenntnis zur Interkulturalität, in: Transversal 1 (2004), S. 3-17, hier S. 10.

⁴ Klaus Hödl 2004, S. 13. Der Begriff „Ostjuden“ wird in vielen Werken problematisiert, weckt er doch auch negative Konnotationen. Trude Maurer, die das Standardwerk zu „Ostjuden in Deutschland 1918 – 1933“ geschrieben hat (Hamburg 1986), zeigt auf, dass der Begriff ab dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhundert verwendet wurde und neben seiner geringschätzigen Verwendung auch schon in den 20er Jahren wertschätzend benutzt wurde. Vor allem aber bezeichnete er „das Selbstverständnis vieler Einwanderer“. Daher sieht sie kein Problem darin, den Begriff zu verwenden (Kapitel „Wer ist ein Ostjude?“, S. 11-16). In der neueren Forschung wird der Begriff ganz selbstverständlich benutzt, siehe z. B. Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003.

⁵ Klaus Hödl 2004, S. 14.

⁶ Joseph Roth: Juden auf Wanderschaft (1927). München, 3. Auflage 2010, S. 37.

⁷ Armin A. Wallas: Einleitende Bemerkungen, in: Wallas (Hg.): Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Tübingen 2002, S. 1-15, hier S. 8.

nischen, historischen und kulturellen Zusammenhalt über die Religion hinaus“ zu schaffen.¹ Damit versuchten die Redakteure der Zeitungen ihren Zeitgenossen eine attraktive und stabile jüdische Identität zu bieten. Sie betonten dabei die „unersetzliche, gottgewollte jüdische Mission in der Welt“, die „den reinen Monotheismus und die höchsten ethischen Grundsätze“ des Judentums zu bewahren hätten.² Sie waren auch davon überzeugt, „dass die Zerstreung der Juden in alle Welt dem göttlichen Willen entsprach und ihre Zukunft in der Diaspora lag“. Proto-zionistische Vorstellungen wurden daher abgelehnt.³ Die Redakteure konstatierten, dass jüdisches Wissen unter den deutschen Juden mangelhaft sei. Daher nahm die Vermittlung von Geschichtsbewusstsein einen breiten Raum in den jüdischen Zeitungen ein.⁴ Internationale Solidarität wurde von allen Autoren hoch gehalten.⁵ „In den Texten der Redakteure geht es permanent um die Vision einer weltweiten jüdischen Gemeinschaft nach dem Vorbild der idealisierten eigenen nationalen (deutschen, französischen, englischen, österreichischen) jüdischen Gemeinschaft, [...]. Davon zeugen auch die sehr zahlreichen Meldungen über Einzelpersonen, die zusammen einen internationalen jüdischen Pantheon der Bildung, des beruflichen und wirtschaftlichen Erfolgs, der Wohltätigkeit und der militärischen Tapferkeit bilden. Gemeinsam mit personalisierten Nachrichten über Verfolgung und Diskriminierung sowie mit den zahlreichen Nachrufen sind dies wahrscheinlich die am stärksten zur Identifikation anregenden Texte.“⁶ Die Autoren der grossen jüdischen Zeitungen hatten, so Neumann-Schliski, einen sehr grossen Einfluss auf die Identitätskonzepte für ein modernes Judentum. Sowohl Autoren und Mitarbeiter der publizistischen Organe wie auch die Leserschaft bestanden „in hohem Masse aus Multiplikatoren wie Rabbinern und Lehrern“.⁷

Wir können davon ausgehen, dass auch jüdische Mädchen schon im 19. Jahrhundert in den Genuss von Bildung und der Lektüre jüdischer Zeitungen kamen. Die erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache, „Sulamith - eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation“, erschienen von 1806 bis 1833, wendete sich in der Einführung besonders an Frauen und Mädchen. Sie wollte auf „die zeitgemässe Bildung der weiblichen Jugend“ einwirken und publizierte Briefe an ein „achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Nation“.⁸ Allerdings kam es zu einem Niedergang jüdischer Erziehung schon Mitte des 19. Jahrhunderts, da die meisten

¹ Jens Neumann-Schliski: „Konfession“ oder „Stamm“? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich. Bremen 2011, S. 210.

² Jens Neumann-Schliski 2011, S. 271.

³ Jens Neumann-Schliski 2011, S. 402-403.

⁴ Jens Neumann-Schliski 2011, S. 458.

⁵ Jens Neumann-Schliski 2011, S. 350.

⁶ Jens Neumann-Schliski 2011, S. 444.

⁷ Jens Neumann-Schliski 2011, S. 463.

⁸ BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Hilde Ottenheimer: Wandlungen der jüdischen Mädchenerziehung, S. 5-7, hier S. 5.

Mädchen staatliche Grundschulen besuchten.¹ Erst die Bewegung der Neo-Orthodoxie, initiiert durch Samson Raphael Hirsch, führte dazu, dass die Mädchenerziehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neu gestaltet wurde. „Das Ergebnis war die Heranbildung einer modernen Frau, deren jüdisches Wissen bei weitem das der Frauen früherer Generationen übertraf, die aber auch auf dem Gebiet der Allgemeinbildung und des kulturellen Lebens einen hohen Stand erreichte.“² Allerdings nahm an dieser neo-orthodoxen Erziehung nur ein geringer Teil der jüdischen Mädchen teil.

An den Ende des 19. Jahrhunderts auch unter Juden einsetzenden Diskussionen um die Judenfrage beteiligten sich zunächst nur wenige Frauen öffentlich. 1907 publizierte Julius Moses, Arzt aus Mannheim und von 1920 bis 1932 Mitglied des Reichstages für die Sozialdemokratische Partei, sein Buch „Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage“, das 99 Antworten von Personen des öffentlichen und intellektuellen Lebens enthält, darunter namhaften Schriftstellern wie Thomas Mann, Rainer Maria Rilke und Maxim Gorki. Auch neun Frauen wurden um ihre Meinung gebeten; eine war die im Jüdischen Frauenbund aktive Henriette Fürth, eine andere Lina Morgenstern, die sich in der allgemeinen Frauenbewegung engagierte und Ehrenmitglied im JFB war.³

Das Judenproblem schien, so Julius Moses in seinem Vorwort, Juden zunächst eine persönliche Frage zu sein, denn „ein Jude von Geburt empfindet, durch äussere Momente veranlasst, dass er ein anderer durch Geburt, Religion, Rasseneigentümlichkeiten sei, als seine ihn umgebenden Landsleute. Dieses Bewusstsein führt ihn naturgemäss auf das Gefühl, dass zwischen ihm und den anderen Trägern des jüdischen Namens irgend eine Verwandtschaft existieren müsste.“⁴ Hinzu kämen das erwachte historische Bewusstsein sowie der Antisemitismus⁵ und vor allem die moderne Erscheinung der jüdischen Renaissance.⁶

Es gäbe nur drei Lösungen für die Judenfrage. Die eine sei die Assimilation, deren Vertreter sogar Taufe und Mischehe empfehlen würden. Eine zweite Möglichkeit sei die „Fortentwicklung der Juden ausschliesslich als Konfession“, wie sie vor allem von deutschen Juden propagiert würde. Die dritte Gruppe seien die nationalen Juden, die den Bestand eines jüdischen Volkes voraussetzen würden und entweder nationale Autonomie in den Ländern erstreben, in denen sie leben, oder

¹ Mordechai Eliav: Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: Julius Carlebach (Hg.): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993, S. 97-111, hier S. 106.

² Mordechai Eliav 1993, S. 107.

³ Julius Moses: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Berlin/Leipzig 1907. Zur Ehrenmitgliedschaft Lina Morgensterns siehe den Hinweis in: Sidonie Werner: Breslauer Frauentag, in: IFH, Beilage: Für unsere Frauen, 10. Jg. Nr. 45, 5.11.1908, S. 11. In einer Liste der dem JFB angeschlossenen Vereine von 1917 wird Lina Morgenstern ebenfalls als Ehrenmitglied erwähnt; siehe: Helene Lange Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183.

⁴ Julius Moses 1907, S. 8-9.

⁵ Julius Moses 1907, S. 9-10.

⁶ Julius Moses 1907, S. 14.

aber die Konzentrierung der Juden „auf ihrem historischen Boden in Palästina“ vorantreiben wollen.¹

In seiner Antwort auf die Rundfrage betont der Zionist Moses Julius, dass er die Assimilation für gescheitert betrachte; eine endgültige Lösung der Judenfrage könne nur „in einer Rekonstruktion des jüdischen Volkes auf eigenem Boden“ bestehen.² Demgegenüber hält Alfred Goldschmidt aus Breslau, Vorstandsmitglied im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und seit 1922 Grosssekretär der deutschen Sektion der Bnei Briss Loge³, den Zionismus für keine Lösung der Judenfrage: „Ich kann die Lösung der Judenfrage für Deutschland nur in einer würdigen Verschmelzung mit dem Gesamtvolkkörper erblicken, wobei die Konfession als Kaufpreis überhaupt nicht in Frage kommt.“⁴ Ein nichtjüdischer Autor, der Historiker und Philosoph Otto Caspari, Professor der Philosophie in Heidelberg, empfiehlt den Juden dagegen, ihre Religion aufzugeben. Seines Erachtens könne der Rassenhass nur beendet werden durch „die völlige Auflösung des rein semitischen Blutes durch Vermischung mit anderen Völkern“. Dazu sei auch eine „Taufe in religiöser Hinsicht“ kein zu hoher Preis.⁵ Und der in Prag lebende jüdische Arzt und Schriftsteller Hugo Salus, den Franz Werfel einen „extremen Assimilanten“ genannt hat, wirft den Juden vor, beharrlich daran festzuhalten, „ein Edelvolk“ zu sein und an „ihre Auserwähltheit“ zu glauben.⁶ Die Judenfrage könne seines Erachtens nur gelöst werden, wenn sich die Rassen mischen und „wenn andere Motive für den Stolz der einzelnen bestehen werden, als seine Zugehörigkeit zu einer Rasse, wenn es keine Religionen mehr geben wird“.⁷

Im Spektrum dieser Ansichten positioniert sich Henriette Fürth als sogenannte Kulturjüdin. Dem Rassebegriff erteilt sie eine klare Absage: „Meine Vorfahren sassen seit Jahrhunderten auf deutschem Boden und sind Deutsche geworden. Deutsch im Denken und Fühlen. Deutsche nach der Blutmischung. Denn der Mensch ist das Produkt des Bodens, aus dem er seine Nahrung zieht. Und ausserdem: Es gibt keine jüdische Rasse. So wenig es eine germanische oder sonstige reine Rasse

¹ Julius Moses 1907, S. 14-16.

² Julius Moses 1907, S. 228.

³ Zu Alfred Goldschmidt siehe den Artikel anlässlich seines 60. Geburtstages in: Menorah, 3. Jg. Nr. 12, Dezember 1925, S. 249. Goldschmidt war auch Mitgründer der 1886 gegründeten ersten jüdischen Studentenverbindung, der Viadrina in Breslau, und Mitglied in diversen anderen Logen, wie der Lessingloge in Breslau und der Spinozaloge in Berlin. 1923 verfasste er das Buch: Der deutsche Distrikt des Ordens Bne Briss. Berlin 1923. Es sind verschiedenste Schreibweisen des Ordens geläufig: Bne Briss, Bnei Briss, Bnei Brith, Bnai Brith, B'nai B'rith oder unabhängiger Orden Bnei Briss (U.O.B.B.). Dazu: Andreas Reinke: „Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 315-340. Der Orden bot Angehörigen des deutsch-jüdischen Bürgertums die Möglichkeit, „ihrer jüdischen Identität Ausdruck zu verleihen, ohne damit gleichzeitig ihre Zugehörigkeit zur und Loyalität gegenüber der deutschen Gesellschaft in Frage zu stellen“. (Reinke 2001, S. 339-340). Die erste Loge wurde 1882 nach amerikanischem Vorbild in Berlin gegründet. (Reinke 2001, S. 316). 1885 wurde als Zusammenschluss aller lokalen Logen die Grossloge für Deutschland ins Leben gerufen. 1922 gab es schon 97 Logen mit insgesamt 13.000 Mitgliedern. (Goldschmidt 1923, S. 20-23 und S. 32).

⁴ Julius Moses 1907, S. 140.

⁵ Julius Moses 1907, S. 83 und S. 85. Wien 2006.

⁶ Julius Moses 1907, S. 87.

⁷ Julius Moses 1907, S. 89.

gibt.“¹ Trotzdem gebe es aber eine Judenfrage. „Noch tragen viele Juden die ererbten Spuren jahrtausendelanger Verfolgung und Bedrückung an Leib und Seele. Es gibt mancherlei spezifisch jüdische Unarten in Haltung und Kleidung, im sozialen und sittlichen Habitus. Da ist auf der einen Seite die Sucht, sich hervorzutun und anerkannt zu werden, die sich von der auffälligen Kleidung und dem dito Benehmen an öffentlichen Orten bis auf die Form des Wohltuns u.s.w. erstreckt. Parvenueigenschaften des plötzlich zur Freiheit und zu Wohlstand gelangten Sklaven, der erst noch erzogen werden muss.“² Eine Taufe befürwortet sie für die Kulturjuden Deutschlands aber nicht. „Sie wurden in ihren Glauben hineingeboren. In einen Glauben hineingeboren werden, heisst aber noch nicht, sich zu ihm bekennen zu müssen.“ Der Jude müsse also nicht gläubig sein, einem anderen Glauben aber anzuhängen, sei „eine Lüge“ und „eine Ehrlosigkeit“.³ Juden sollen in der deutschen Gesellschaft durch Leistung überzeugen; sie sollen „eine Elitegruppe unseres deutschen Volkes“ werden, so lange, bis man ihnen gestattet, als Menschen „in unserem Volkstum aufzugehen“.⁴

Auch Lina Morgenstern möchte, dass Juden und Jüdinnen Vorbilder in der deutschen Gesellschaft werden und sich ansonsten so unauffällig wie möglich benehmen: „Die Lösung der Judenfrage kann nur erreicht werden, wenn jeder Jude, jede Jüdin alles vermeidet, was uns christliche Mitbürger zum Vorwurf der Rasseneigentümlichkeit machen, wodurch der Antisemitismus Nahrung erhält: Aufdringlichkeit, allzu lautes Wesen, prunkhaftes Protzertum. In Russland und Polen müssen die Juden endlich ihre sie von allen anderen unterscheidende Tracht ablegen und weder Sprache noch Manieren dürften sie von den anderen Bürgern unterscheiden. [...] Wir müssen uns bestreben, Vorbilder zu werden durch glückliche, sittliche Ehen, durch ein Familienleben, welches unsere Häuslichkeit zu einer Stätte des Friedens und der Liebe macht, in der Ordnung, Sauberkeit und Freudigkeit an der Arbeit herrschen. Unseren Kindern sollen wir durch Beispiel, Erziehung im Unterricht, Herzens- und Geistesbildung, wahre Religiosität geben.“⁵

Beide Frauen äussern sich also auf der einen Seite defensiv, auf der anderen Seite aber betonen sie eine besondere Verantwortung, die auf jüdischen Männern und Frauen lastet. Die Kritik, die Henriette Fürth und Lina Morgenstern hier am öffentlichen Auftreten von Juden und Jüdinnen äussern, ist schon von Zeitgenossen mit dem Begriff „Jüdischer Selbsthass“ belegt worden, einem

¹ Julius Moses 1907, S. 61.

² Julius Moses 1907, S. 62.

³ Julius Moses 1907, S. 64. Henriette Fürth greift hier den Gedanken Gotthold Ephraim Lessings aus seiner Ringparabel in „Nathan der Weise“ (1779) auf, in der er Nathan sagen lässt, dass keine Religion besser sei als die anderen, man aber seiner Religion treu bleiben sollte, weil man in sie hineingeboren wurde.

⁴ Julius Moses 1907, S. 65-66.

⁵ Julius Moses 1907, S. 225.

Begriff, mit dem, so Arnold Paucker, „oft ein geradezu neurotischer Unfug getrieben“ werde.¹ 1930 erschien Theodor Lessings bis heute viel diskutierte Schrift „Der jüdische Selbsthass“.² Er meint: „Es ist nun eine der tiefsten und sichersten Erkenntnisse der Völkerpsychologie, dass das jüdische Volk unter allen Völkern das erste, ja vielleicht das einzige Volk war, welches die Schuld am Weltgeschehen einzig in sich selbst gesucht hat.“ In jedem jüdischen Menschen stecke die Neigung, „ein Unglück, das ihn trifft, als Sühne für eine Versündigung aufzufassen“.³ Er sehe sein Leiden als Strafe. Damit sein Leidenszustand aber sinnvoll und erträglich werde, müsse er glauben, „dass das Schicksal mit ihm eine besondere Absicht habe“.⁴ Die Psychologie der Juden sei dabei nur ein Beispiel für die Psychologie jeder leidenden Minderheit. „Überall muss die Minderheit darauf bedacht sein, sich keine Blöße zu geben. Sie lebt beargwöhnt, wachsam und unter Nachprüfung von seiten ihres kritischen Bewusstseins. Jede bedrohte Gruppe muss auf Selbstbewahrung achten. Daher besteht die Gefahr, dass sie ihre Unmittelbarkeit verliert [...]“⁵ Der Jude habe das Bedürfnis, Werte zu schaffen, „um vor sich und anderen gerechtfertigt dazustehn“. In diesem Prozess sei er „sich selbst wertlos“ geworden.⁶ Lessing betont, dass es ihm nicht darum gehe, seiner Abneigung gegen „Abtrünnige“ Ausdruck zu verleihen, sondern hinter seinen Worten stehe die Liebe zu seinem Volk.⁷

Auch wenn er keine jüdischen Frauen als Beispiele für jüdischen Selbsthass erwähnt, treffen seine durchaus scharfsinnigen Beobachtungen auf viele Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes zu. Als Vertreterinnen der Sittlichkeitsbewegung propagierten sie ein stark moralisierendes Konzept idealen Lebens in der bürgerlichen Familie. Und sie erhoben den Anspruch, als Jüdinnen eine Mission in der Welt zu haben, indem sie die Vorstellungen jüdischer Ethik vorlebten und verbreiteten. Dabei machten sie sich – wie wir oben gesehen haben – antisemitische Klischees vom Auftreten der Juden in der Öffentlichkeit zu eigen. Die Frauen des Jüdischen Frauenbundes ermahnten in ihrem Publikationsorgan immer wieder zu einem schlichten Auftritt und Leben ohne übertriebenen Luxus. Damit verbanden sie auch die Hoffnung, dem Antisemitismus entgegenwirken zu können.

¹ Arnold Paucker: Zum Selbstverständnis jüdischer Jugend in der Weimarer Republik und unter der nationalsozialistischen Diktatur, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 111-128, hier S. 113.

² Theodor Lessing: Der jüdische Selbsthass. Berlin 1930. Der deutsch-jüdische Philosoph Theodor Lessing (1872-1933) verstand sich auch als männlicher Feminist und engagierte sich in der Frauenrechtsbewegung. 1904 veröffentlichte er sein Buch „Überlegenheit der weiblichen Intellektualität“.

³ Theodor Lessing 1930, S. 13.

⁴ Theodor Lessing 1930, S. 14.

⁵ Theodor Lessing 1930, S. 35.

⁶ Theodor Lessing 1930, S. 36-37.

⁷ Theodor Lessing 1930, S. 39.

Der Begriff „Jüdischer Selbsthass“ ist sicher problematisch, vor allem, weil er jegliche Kritik am vermeintlichen Kollektiv „Judentum“ in psychologisierender Weise diffamieren kann. Noch 2008 schreibt der Historiker Arno Lustiger: „Für die heutigen jüdischen Selbsthasser stellt der Staat Israel die ideale Projektionsfläche für ihre Probleme dar. Zu den virulentesten jüdischen Selbsthassern gehört der amerikanische Sprachwissenschaftler Noam Chomsky.“¹ Auch Sander Gilman betrachtet „die heftige Ablehnung der Existenz des Staates Israel von jüdischer Seite“ als „eine neue Form jüdischen Selbsthasses“.² Insofern ist der Begriff „Jüdischer Selbsthass“ heute eine Art Kampfbegriff gegen unliebsame Kritiker der israelischen Politik. Die Identitätsprobleme aber, die Lessing benennt, spielten für die meisten Juden und Jüdinnen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine grosse Rolle. „Die Geschichte des jüdischen Selbsthasses bis zum Holocaust ist“, so Gilman, „die Geschichte jüdischer Reaktionen auf den *double bind* deutsch-jüdischer Identität.“³ Susanne Omran macht klar, dass Selbsthass kein Krankheitssymptom, „sondern als eine Verinnerlichung von Machtprozeduren zu begreifen“ sei. Verinnerlichung meine dabei nicht, dass der Einzelne das zu hassen beginnt, was die Umwelt an ihm als fremd betrachtet. Vielmehr liege dem modernen Rassismus die Voraussetzung zugrunde, „dass das, was als fremd erkannt werden soll, immer schon im Inneren des Eigenen angesiedelt ist“. So scheinen dann die dem Judentum zugeschriebenen Eigenschaften im Juden selbst authentisch in Erscheinung zu treten.⁴

1993 gab Christoph Schulte einen Band mit dem Titel „Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland“ heraus, in dem wichtige und breit rezipierte Autoren zu Wort kommen, wie Walther Rathenau, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Scholem und auch eine Frau, Margarete Susman.⁵

Margarete Susman war Mitglied im JFB, schrieb mehrere Artikel in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ und hatte insgesamt einen grossen Einfluss auf die jüdische Frauenbewegung.⁶ Mit

¹ Arno Lustiger: Jüdischer Antisemitismus. Kurzer Lehrgang über den Selbsthass, in: FAZ Feuilleton vom 18.9.2008; <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/juedischer-antisemitismus-kurzer-lehrgang-ueber-den-selbsthass-1699782.html> (22.02.2016). Arno Lustiger (1924-2012) ist Autor der Werke „Zum Kampf auf Leben und Tod. Das Buch vom Widerstand der Juden 1933–1945“ (Köln 1994) und „Rettungswiderstand. Über die Judenretter in Europa während der NS-Zeit“ (Göttingen 2011). Der von ihm angegriffene Noam Chomsky ist emeritierter Professor für Linguistik am Massachusetts Institute of Technology und einer der bekanntesten linken Intellektuellen weltweit. Er trat schon in den 1960er Jahren als scharfer Kritiker des Vietnamkrieges in Erscheinung und unterstützt seit 2008 die Free-Gaza-Bewegung.

² Sander L. Gilman 1993, S. 345.

³ Sander L. Gilman 1993, S. 345.

⁴ Susanne Omran 2000, S. 58-59.

⁵ Christoph Schulte (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.

⁶ Margarete Susman (1872-1966) war Philosophin, Lyrikerin und Malerin. Siehe: Martina Steer: „... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.“ Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation. Bochum 2001, S. 9. Steer schreibt, dass Susmans Ideen von der zeitgenössischen Frauenbewegung nicht rezipiert wurden. (S. 74). Dies stimmt nur für die allgemeine Frauenbewegung. Der Jüdische Frauenbund hat sich sehr wohl auf Margarete Susman bezogen und Artikel von ihr in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ abgedruckt. Ende 1933 hat sie zum Beispiel einen langen Artikel in den „Blättern“ veröffentlicht mit dem Titel „Der jüdische Geist“, in: BJFB, 9. Jg. Nr. 11, November 1933, S. 2-6 und die Fortsetzung in: BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933, S. 2-5. 1936 wird ihr Nachruf auf Bertha Pappenheim in den „Blättern“ abgedruckt: Bertha Pappenheims geistige Welt, in: BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936, S. 34-37. Barbara Hahn hat eine eigene Website angelegt, um das Werk von Margarete Sus-

Bertha Pappenheim war sie eng befreundet.¹ Sie hat zu den politischen Formen der Frauenbewegung immer Distanz gezeigt. Vor allem die von atheistischen Frauen geprägten Verbände verfehlten ihrer Meinung nach die zentrale Aufgabe der Frauenbewegung, nämlich „ein neues lebendiges religiöses Erleben zu begründen“.²

In dem aus dem Jahr 1935 stammenden Aufsatz „Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte“ vertritt Susman die Ansicht, dass das jüdische Volk nie „eine bloss ethnische Einheit mit dem gleichen Sinn und Ziel wie die anderen Völker“ gewesen sei, sondern „dass seine Bestimmung nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstaufgabe um eines höheren übergeschichtlichen Zieles willen“ gewesen sei.³ Und in ähnlich dunkel-mystischen Worten fährt sie fort: Die Synthese zwischen Deutschtum und Judentum sei „nicht eine zwischen zwei auf gleicher Basis ruhenden Volkseinheiten“, sondern „die zwischen zwei Völkern, von denen jedes dem andern ein aus verschiedenen Ordnungen stammendes Daseinsgesetz zu geben hatte“.⁴ Mit der Verbürgerlichung habe der Jude „sein Eigentliches verloren: das Leben im Abgrund der irdischen Heimatlosigkeit und das auf der Fluthöhe des Heiligen“.⁵ Zwar habe eine neue Lebensphilosophie um die Jahrhundertwende eine neue „Vitalsphäre“ geschaffen, die anders als die Sphäre der Ratio „die existentielle Urfrage: die nach dem lebendigen Subjekt des Geschehens, dem realen konkreten Menschen“ gestellt habe, durch die neuesten Entwicklungen aber erfahre das deutsche Judentum „die erneute und vertiefte Erfahrung des Ausgerissenseins aus der Schöpfungsordnung“, den Bruch der „Identität mit der deutschen Kultur“.⁶

Zum Glück könnten sich die deutschen Juden aber an Denkern orientieren, die die jüdische Erneuerung vorangetrieben hätten, vor allem Martin Buber, Franz Rosenzweig, Hermann Cohen und Leo Baeck.⁷ Margarete Susman zeige sich, so Jürgen Egyptien, „als Anhängerin der Idee von der ‚jüdischen Renaissance‘ aus den Wurzeln des Chassidismus als Alternative zu Orthodoxie und Assimila-

man der Öffentlichkeit zugänglich zu machen: <http://www.margaretesusman.com/>. 2012 ist ein Sammelband über Susman erschienen: Anke Gilleir/Barbara Hahn: Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik: Über Margarete Susman. Göttingen 2012.

¹ Elisa Klapheck/Lara Dämmig (Hg.): Bertha Pappenheim: Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 2003, S. 11 (Einleitung der Herausgeberinnen).

² Jürgen Egyptien: Die messianische Sendung der Selbstaufhebung. Margarete Susmans Reflexionen über das Wesen und Schicksal des Judentums – mit einem Exkurs zu ihrer Konzeption von Weiblichkeit, in: Mark H. Gelber u.a. (Hg.): Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag. Tübingen 2009, S. 257-268, hier S. 263-264.

³ Margarete Susman: Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte, in: Christoph Schulte (Hg.) 1993, S. 138-149, hier S. 138.

⁴ Margarete Susman 1993, S. 139.

⁵ Margarete Susman 1993, S. 143.

⁶ Margarete Susman 1993, S. 147 und S. 149.

⁷ Margarete Susman 1993, S. 148. Dies sind auch die Autoren, die Hannah Karminski zur Lektüre empfiehlt, weil sie in der jüdischen Frauenbewegung ein ganz besonderes Gewicht hätten. BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Hannah Karminski: Forderungen der Gegenwart, S. 5-6, hier S. 6.

tion.“¹ Dem politischen Zionismus steht sie fern. Für sie ist Zion „eine himmlische Heimat, eine Zukunft der Seele“, so Susman in ihrem 1919 veröffentlichten Vortrag „Die Revolution und die Juden“.² Sie glaubt, dass die jüdische Diaspora, das jüdische Exil von Gott gewollt sei.³

Was unterscheidet nun genau den kulturellen vom politischen Zionismus?

Nathan Birnbaum prägte 1891 den Begriff „Zionismus“ und knüpfte dabei an die schon 1862 erschienene Schrift von Moses Hess, einem Freund von Heinrich Graetz, mit dem Titel „Rom und Jerusalem“ an, die als erste Manifestation des jüdischen Nationalismus betrachtet werden kann.⁴ Als eigentlicher Begründer des politischen Zionismus aber gilt Theodor Herzl. „Wir haben überall ehrlich versucht, in der uns umgebenden Volksgemeinschaft unterzugehen und den Glauben unserer Väter zu wahren. Man lässt es nicht zu“, schreibt Theodor Herzl, der in Budapest geborene und in Wien aufgewachsene, weitgehend akkulturierte Schriftsteller und Journalist in seinem 1896 erschienenen Werk „Der Judenstaat“.⁵ Unter dem Eindruck des Dreyfus-Prozesses in Frankreich beschloss Herzl, ein Konzept zum Handeln zu entwerfen.⁶ Seiner Meinung nach war die Emanzipation der Juden gescheitert, weil Juden zwar individuelle, aber keine kollektiven Rechte erhalten hatten. Daher forderte er für die Juden das, was auch allen anderen Nationen zustehe, nämlich einen eigenen Staat.⁷

1897 fand in Basel der erste Zionistenkongress statt, der mit dem erklärten Ziel und folgendem Programm endete: „Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina. Zur Erreichung dieses Ziels nimmt der Kongress fol-

¹ Jürgen Egyptien 2009, S. 260. Martin Buber hat um die Jahrhundertwende die Chassidismusrezeption in Deutschland initiiert und einen Neo-Chassidismus geschaffen, der dem Bedürfnis nach Mystik und einem lebendigen Judentum bei einem Teil der deutschen Juden entgegenkam. Viele Schriftsteller thematisierten das chassidische Judentum, neben Margarete Susman auch Alfred Döblin und Franz Werfel. Barbara Breysach: Bilder des Chassidismus. Alfred Döblin, Franz Werfel und Adolf Rudnicki, in: Caspar Battegay/Barbara Breysach (Hg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860-1930. München 2008, S. 174-189, hier S. 176.

² Jürgen Egyptien 2009, S. 262.

³ Elisa Klapheck: Margarete Susman politisch gelesen, in: Reinhold Boschki/René Buchholz (Hg.): Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Berlin 2014, S. 203-213, hier S. 209-210.

⁴ Michael Brenner 2008, S. 12-13; Shlomo Sand 2010, S. 376-378. Nathan Birnbaum zählte später nicht zum inneren Kern der zionistischen Bewegung, denn er orientierte sich stärker an der Orthodoxie. (Shlomo Sand 2010, S. 378). Nathan Birnbaum war es auch, der den Begriff „Ostjude“ 1902 „mit eindeutig positiver Konnotation in die innerjüdische Debatte“ einbrachte. Siehe: Anne-Christin Sass: Berliner Luftmenschen. Osteuropäisch-jüdische Migration in der Weimarer Republik. Göttingen 2012, S. 38. Birnbaum darf als einer der wichtigsten Vertreter der Neo-Orthodoxie betrachtet werden, der „für die Rückkehr zum wahren Glauben die Hinwendung zu einem auf Landwirtschaft basierenden Gemeindeleben in den Mittelpunkt“ seines Werkes stellte, ein Gedanke, der vor allem von der jüdischen Jugendbewegung aufgenommen wurde. Ari Ofengenden: Hybridität, Okzidentalismus und Neo-Orthodoxie bei Nathan Birnbaum, in: Battegay/Breysach (Hg.) 2008, S. 206-215, hier S. 212.

⁵ Theodor Herzl: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage (1896). Zürich 1988, S. 14.

⁶ Michael Brenner 2008, S. 32. Zur Dreyfus-Affäre siehe: George Whyte: Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils. Frankfurt am Main 2010 (englisches Original: 2005) sowie Hannah Arendt: Die Dreyfus-Affäre, in: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (englische Originalausgabe: 1951), München 1986, S. 163-206. Trotz der Rehabilitierung von Dreyfus blieb, so Hannah Arendt, in Frankreich „der Hass auf die Juden und mehr noch die Verachtung für die Republik, das Parlament, den gesamten Staatsapparat, den ein grosser Teil des Volkes fortfuhr, mit dem Einfluss der Juden und der Macht der Banken zu identifizieren.“ (S. 168.). Die Vorgeschichte des nationalsozialistischen Deutschland spielte in ganz Europa (S. 170), die Dreyfus-Affäre wurde zu einer Angelegenheit der internationalen Politik (S. 201) und sie leitete eine Zeit antisemitischer Propaganda von einer jüdischen Weltverschwörung in vielen europäischen Ländern ein (S. 563 im Kapitel „Die totalitäre Bewegung“). Zum Einfluss der Dreyfus-Affäre auf Deutschland siehe auch: Thomas Sparr: Dreyfus in Deutschland. Zur Rezeption der Dreyfus-Affäre, in: Horch/Wardi (Hg.) 1997, S. 169-180.

⁷ Michael Brenner 2008, S. 38.

gende Mittel in Aussicht: 1. Die zweckdienliche Förderung der Besiedlung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden. 2. Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft durch geeignete allgemeine und örtliche Veranstaltungen nach den Landesgesetzen. 3. Die Stärkung des jüdischen Volksgefühls und Volksbewusstseins. 4. Vorbereitende Schritte zur Erlangung der Regierungszustimmungen, die nötig sind, um das Ziel des Zionismus zu erreichen.“¹

Theodor Herzl ging es bei der Idee eines Judenstaates in Palästina vor allem um die Rettung der Juden vor physischer Bedrohung.² Ihm widersprach Achad Ha'am aus Odessa, einem der wichtigsten Zentren der Haskalah, der jüdischen Aufklärung, in Osteuropa.³ Er wollte nicht die Juden retten, sondern das Judentum und plädierte für ein kulturelles Zentrum in Palästina, das die hebräische Kultur neu beleben und die Erneuerung jüdischer Kultur in der Diaspora vorantreiben sollte.⁴ Damit gilt er als Begründer des kulturellen Zionismus.⁵

In Westeuropa orientierte sich Martin Buber an Achad Ha'am und gründete in Abgrenzung zu Theodor Herzl 1901 die zionistische Splittergruppe „Kulturell-demokratische Fraktion“, die sich als kulturzionistisch bezeichnete.⁶ 1902 rief Buber den „Jüdischen Verlag“ ins Leben, um jüdisches Schrifttum zu verbreiten. Auch die Kunstzeitschrift „Ost und West“ sowie die von Buber ab 1916 herausgegebene Zeitschrift „Der Jude“ propagierten in der Folgezeit kulturzionistische Ideen.⁷ Anders als Herzl glaubte Buber an „die Idee einer universalistischen Dimension des Judentums“. Wollte Herzl die Juden zu einem Volk unter Völkern machen, so sah Buber eine besondere Mission des jüdischen Volkes in der Weltgeschichte.⁸

1900 erschien Martin Bubers einflussreiche Schrift „Jüdische Renaissance“.⁹ Es sei, so schreibt er, nicht mehr der elementare Selbsterhaltungstrieb, der die nationalen Gruppen bewege, sondern

¹ Zitiert nach: Kurt Schubert: Jüdische Geschichte. München, 6. Auflage 2007 (Erstausgabe: 1995), S. 129.

² Michael Brenner 2008, S. 46.

³ Michael Brenner 2008, S. 44-45. Achad Ha'am („Einer aus dem Volk“) hiess mit bürgerlichem Namen Ascher Ginzberg (1856-1927). Er nahm als Beobachter, nicht aber als Delegierter am Zionistenkongress in Basel teil.

⁴ Michael Brenner 2008 S. 46.

⁵ Michael Brenner 2008, S. 47.

⁶ Gerhard Wehr: Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung. Gütersloh 2010, S. 62; Martin Buber: Die Erneuerung des Judentums, in: Drei Reden über das Judentum. 3. und 4. Auflage. Frankfurt am Main 1916 (Erstausgabe: 1911), S. 64 und S. 67-68.

⁷ Inka Bertz: Jüdische Renaissance, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Wuppertal 1998, S. 551-564, hier S. 554 und S. 559. Ein anderes Projekt Bubers wurde eine jüdische Hochschule, eigentlich in Deutschland. Sie konnte aber erst 1925 verwirklicht werden, als in Jerusalem die Hebräische Universität gegründet wurde, an der Buber nach seiner Flucht aus Deutschland 1938 Anthropologie und Soziologie lehrte.

⁸ Dana Hollander: Buber, Cohen, Rosenzweig und die Politik kultureller Affirmation, in: Transversal, 6. Jg. 1 (2005), S. 85-102, hier S. 91. In der Weimarer Republik verbreitete sich der Gedanken einer jüdischen Mission oder Sendung auch unter prominenten Mitgliedern des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, wie zum Beispiel dem Münchener Soziologen Werner Cahnmann, der 1926 schrieb, dass die Diaspora kein Zufall sei, sondern zur Erfüllung dessen betrachtet werden müsse, „was als *Sendung* des Judentums angesehen werden kann“. Werner Cahnmann: Judentum und Volksgemeinschaft, in: Der Morgen, Heft 3, August 1926, S. 291-298, hier S. 295.

⁹ Martin Buber: Jüdische Renaissance, in: Martin Buber: Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915. Berlin 1916, S. 7-16. Ich werde im Rahmen dieser Arbeit nur auf die kulturzionistischen Schriften Martin Bubers Bezug nehmen, die

„eine Selbstbesinnung der Völkerseelen“. Man wolle „die unbewusste Entwicklung der nationalen Psyche bewusst machen“, man wolle „die spezifischen Eigenschaften eines Blutstammes gleichsam verdichten und schöpferisch verwerten“, man wolle „die Volksinstinkte dadurch produktiver machen, dass man ihre Art verkündet“. Was den Zeitgenossen vorschwebte, sei „ein von Schönheit und gütiger Kraft durchtränktes Menschheitsleben, in dem jeder einzelne und jedes Volk mit-schafft und mitgeniesst, ein jedes in seiner Art und nach seinem Werte“.¹ In diese neue Entwicklung hineingestellt sei „jener Teil des jüdischen Stammes, der sich als jüdisches Volk fühlt“ und er prognostiziert: „Dem jüdischen Volke steht eine Auferstehung von halbem Leben zu ganzem bevor. Darum dürfen wir seine Teilnahme an der modernen nationalinternationalen Kulturbewegung eine Renaissance nennen.“² Jüdische Renaissance bedeute aber keine Rückkehr, sondern eine „Wiedergeburt“, ein „Neuschaffen aus uraltem Material“.³ Es müsse zum einen gegen „die armseilige Episode Assimilation“ gekämpft werden, tiefer aber gegen innere „Zerstörungskräfte“. Buber möchte keine Partei gründen, sondern eine Bewegung.⁴ „Die Bewegung, die in unserer Zeit anhebt, wird den Juden wieder dazu bringen, sich als Organismus zu fühlen und nach harmonischer Entfaltung seiner Kräfte zu streben, ins Gehen, Singen und Arbeiten so viel Seele zu legen wie in die Behandlung intellektueller Probleme, und eines gesunden und vollkommenen Leibes in Stolz und Liebe froh zu werden.“⁵ Sie werde „vor einer äusseren eine innere Heimat schaffen“.⁶ Martin Buber spricht sich also nicht dezidiert gegen eine jüdische Heimstätte in Palästina aus, wie für Achad Ha'am ist diese aber auch für ihn zweitrangig und nicht als politischer Staat gedacht, sondern als geistiges Zentrum.⁷ Vor allem geht es ihm um den Aufbau einer jüdischen Gemeinschaft weltweit und insbesondere in Deutschland.

Gemeinschaft wurde, so Caspar Battegay, schon seit Beginn des 19. Jahrhunderts „als alternativer Zusammenschluss jenseits des Staates und jenseits der bürgerlichen Institutionen gedacht, der oft in esoterischer Weise an einen fiktiven Urzustand des Menschen anknüpfen will und vermeintliche anthropologische Urkräfte rituell reaktivieren sollte, die in der modernen, als kalt empfundenen

für meinen Kontext relevant sind, sprich: vom Jüdischen Frauenbund rezipiert wurden. Dass sich Buber auch als religiöser Sozialist verstand, spielt hier keine Rolle.

¹ Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 8.

² Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 8-9.

³ Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 12-13.

⁴ Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 13.

⁵ Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 14.

⁶ Martin Buber: Jüdische Renaissance 1916, S. 15.

⁷ Martin Buber geht hier also klar in Opposition zu Theodor Herzl. Yigal Wagner irrt meines Erachtens, wenn er behauptet, dass die Unterschiede zwischen politischem und kulturellen Zionismus nicht so gross gewesen seien, wie vielfach angenommen. Wagner glaubt, dass Buber immer auch für die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes in Palästina gewesen sei. Er formuliert den Standpunkt Bubers so: „Der Zionismus soll sein Ziel im Aufbau eines jüdischen Gemeinschaftslebens sehen, was, als eigene oder territoriale Einheit aufgefasst, durchaus den allgemeinen zionistischen Konsens trifft.“ Für Buber seien Zionismus und Judentum keine Alternativen. Yigal Wagner: Martin Bubers Kampf um Israel: sein zionistisches und politisches Denken. Potsdam 1999, S. 200, S. 205 und S. 209.

Gesellschaft verloren gegangen sind". Wenn die Verbundenheit mit einer Gemeinschaft "essentialisiert und hypostasiert" wurde, konnte "Identität in einen ausgrenzenden Mythos umschlagen". „Gemeinschaft“ wurde daher zum Leitbegriff einer national-konservativen und völkischen Bewegung.¹

Als erster traf Ferdinand Tönnies 1887 explizit die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und machte diese zur Grundlage einer neuen Wissenschaft, der Soziologie.² Schon die zweite Auflage des Textes „Der Begriff der Gemeinschaft“ von 1912³ hatte einen bahnbrechenden Erfolg vor allem in der Jugendbewegung, die am Vorabend des Ersten Weltkrieges gegen die kalte Gegenwart, die seelenlose Grosstadtwelt und den entfesselten Kapitalismus protestierte.⁴ Wir finden bei Tönnies, so Battegay, eine „neoromantische Emphase des Natürlichen“,⁵ wie sie Martin Buber aufgriff und der Jüdische Frauenbund übernahm. Gemeinschaft entstehe, so Tönnies, wenn es ein verbindendes Etwas, vor allem eine gemeinsame Abstammung gebe, wenn die Wünsche nicht zufällig zusammenträfen, mit denen sich Menschen verbinden, sondern „als Pflicht und Notwendigkeit gedacht“ werden.⁶ An die Stelle des Wollens setze eine solche objektive Gemeinschaft die „Bejahung“. Wenn diese um ihrer selbst willen geschehe, so könne man von einem „Wesenswillen“ sprechen, geschehe sie nur eines äusseren Zweckes halber, sei dies ein blosser „Kürwillen“. Auch die Familie ist für Tönnies eine Wesensgemeinschaft, in die man zwar hineingeboren werde, die man aber „mit ganzen Gemüt bejaht“ und die daher durch den Wesenswillen gesetzt werde. Der Wesenswille schliesse aber durchaus Willkürhandlungen mit ein, „sofern diese Mittel und Zweck als ein organisches, d. h. zusammen gehöriges Ganzes bejahen“.⁷

Eine solche Bejahung, die um ihrer selbst willen geschieht, nennt Silvia Cresti das ideale Judentum der Zionisten, das eben aus einer solchen „selbstreferentiellen Identität“ bestehen sollte.⁸ Der Jüdische Frauenbund konnte sich dementsprechend sowohl auf die „objektive“ gemeinsame Abstammung als Jüdinnen berufen als auch darauf, dass sie den geschlossenen Bund mit ganzer Kraft als organische Einheit bejahten und so zu einer Wesensgemeinschaft verschmolzen. 1929 betonte

¹ Caspar Battegay: Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830-1930. Köln/Weimar/Wien 2011, S. 37.

² Ferdinand Tönnies: Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft, hg. von Klaus Lichtblau. Wiesbaden 2012.

³ Ferdinand Tönnies: Der Begriff der Gemeinschaft (1919), in: Ferdinand Tönnies 2012, S. 221-230. Es handelt sich bei dem Text um die dritte Auflage der Schrift von 1887.

⁴ Ulrich Sieg: Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 2013, S. 169-170.

⁵ Caspar Battegay 2011, S. 39.

⁶ Ferdinand Tönnies: Der Begriff der Gemeinschaft (1919), in: Ferdinand Tönnies 2012, S. 221-230, hier S. 223.

⁷ Ferdinand Tönnies 2012, S. 224. Klaus Lichtblau schreibt in seinem Vorwort, dass sich Tönnies nach dem Ersten Weltkrieg von der völkischen Bewegung und nach 1933 klar von der nationalsozialistischen Bewegung distanziert habe, die sich zum Teil auf seine Schriften beriefen. (S. 17).

⁸ Silvia Cresti: Aporien der jüdischen Identität. Literatur und Judentum in der Zeitschrift „Der Jude“ von Martin Buber, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Tübingen 1998, S. 253-267, hier S. 258.

zum Beispiel Paula Ollendorff aus Breslau: „Das Einzelleben ist nicht so wichtig wie das der Gemeinschaft. Aus Organisationen müssen Organismen gemacht werden.“¹

In „Gegenwartsarbeit“ skizziert Martin Buber 1901 die kommenden Aufgaben: Wir sehen „das Wesen und die Seele der Bewegung in der Umgestaltung des Volkslebens, in der Erziehung einer wahrhaft neuen Generation, in der Entwicklung des jüdischen Stammes zu einer starken, einheitlichen, selbständigen, gesunden und reifen Gemeinschaft.“² Einem Volk ohne Heimat müsse, so führt Buber in „Feste des Lebens. Ein Bekenntnis“ 1901 aus, „durch ein lebendiges Band von gemeinsamem, bedeutungsvollem Erleben die heimatliche Einheit ersetzt sehen, wenn es ein Volk bleiben soll. Rein geistige Güter sind kein solches Band: man sieht sie nicht, hat kein Bild von ihnen, hält sie nicht. Organische Einheit kommt nur von sichtbaren, greifbaren Dingen, die in das ursprüngliche Sinnenleben des Volkes sich stark hineinweben und eine heimatliche Stimmung, ein volkstümliches Wesen erzeugen. So, nur so, entstehen Gefühle der Zusammengehörigkeit, Taten der Volksbefreiung.“³ Diese klare Absage an den Intellektualismus untermauert Buber noch in seiner Schrift „Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung“ von 1902, indem er klarstellt: „Die Schaffenden sind nicht 'die Intellektuellen'. Die reinen Intellektuellen haben zu viel Logik und zu wenig Geheimnis. Sie stehen auf der Wahrheit, nicht auf der Wirklichkeit.“⁴ Und er fährt fort: „Ein Volk wird zusammengehalten durch primäre Elemente: das Blut, das Schicksal - soweit es auf der Entwicklung des Blutes beruht - und die kulturschöpferische Kraft - soweit sie durch die aus dem Blute entstandene Eigenart bedingt wird. Ein Volk wird nicht zusammengehalten durch sekundäre Elemente: Nutzzweck und Glauben (wie wirtschaftliche oder religiöse Gruppen).“⁵ Die „lebensferne, gleichgewichtferne, gleichsam ausserorganische Intellektualität“ sei daran gross geworden, „dass wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang kein gesundes, gebundenes, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben kannten“.⁶

Dieser ausgeprägte Antiintellektualismus war typisch für die Frauen des Jüdischen Frauenbundes, denen Buber quasi aus der Seele sprach. 1930 schrieb Hannah Karminski, Geschäftsführerin des Jüdischen Frauenbundes, Redakteurin der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ und engste Vertraute von Bertha Pappenheim: „Geistiges Suchen hat nichts mit ‚Intellektualismus‘ zu tun und hängt nicht ab vom erlernbaren Bildungsgrade. [...] Ihr Typus [der Frau] ist jedoch erst vollendet,

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 7, Juli 1929; Helene Meyer, Stargard: Bericht über die Hamburger Weltkonferenz Jüdischer Frauen, S. 1-6, hier S. 4. Die Autorin gibt verschiedene Beiträge wieder, die auf der Konferenz gehalten wurden, so auch den von Paula Ollendorff.

² Martin Buber: Gegenwartsarbeit, in: Martin Buber: Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900 – 1915. Berlin 1916, S. 17-22, hier S. 20.

³ Martin Buber: Feste des Lebens. Ein Bekenntnis, in: Buber: Die jüdische Bewegung 1916, S. 23-27, hier S. 25.

⁴ Martin Buber: Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung, in: Buber: Die jüdische Bewegung 1916, S. 68-77, hier S. 68.

⁵ Martin Buber: Die Schaffenden 1916, S. 70.

⁶ Martin Buber: Drei Reden über das Judentum. 3. und 4. Auflage. Frankfurt am Main 1916 (Erstausgabe: 1911), S. 24 in der ersten Rede „Das Judentum und die Juden“.

wenn zu dieser Kraft noch die Bereitschaft tritt, sich immer wieder erschüttern zu lassen, die Fähigkeit, das Irrationale zu suchen und zu ahnen. Ja, ihre Aufgabe scheint mir erst dann erfüllt, wenn sie diese Bereitschaft für das Irrationale nicht nur in sich selbst bewahrt, sondern wenn sie es versteht, sie der versachlichten Welt, die sie umgibt, und vor allem jeder neuen Generation immer wieder einzusenken.“¹ Ruth Ollendorff aus Berlin propagierte in den „Blättern“ die Idee der Lebensgemeinschaftsschule, denn die Gemeinschaftsidee wurzele im Judentum. Ihr Artikel endet mit dem Aufruf: „Aus ungesundem Intellektualismus zu gesunder körperlich-seelischer Harmonie, aus unfruchtbarem Individualismus zu schöpferischer Gemeinschaft!“²

„Jüdischer Intellektualismus“ war ein Schlagwort der Rechten in der Weimarer Republik. Hier traf sich die Sehnsucht der jüdischen bürgerlichen Frauen nach dem Organischen mit der Propaganda der Rechten. Auch das Bemühen, Mädchen, davon zu überzeugen, keine intellektuellen Berufe zu ergreifen, sondern weibliche in den Bereichen Hauswirtschaft, Erziehung, Fürsorge passte in dieses Denken. Zwar lehnten die jüdischen Frauen die rechts-konservativen Parteien ab, da sie antisemitisch waren, aber sie gaben ihnen insofern Recht, als dass sie die Kritik an der vermeintlichen Dominanz des Intellektuellen unter den Juden anerkannten. Sie sahen es als besondere Frauenaufgabe, ebenfalls einen Kampf gegen den Intellektualismus aufzunehmen. Dies teilten sie nicht nur mit rechtskonservativen Kreisen, sondern auch mit populären pädagogischen Bewegungen in der Weimarer Republik. Der Anthroposoph Rudolf Steiner schrieb 1922: „Die Gegenwart ist die Zeit des Intellektualismus. Der Intellekt ist diejenige Seelenkraft, bei deren Betätigung der Mensch am wenigsten mit dem Innern seines Wesens beteiligt ist. Man spricht nicht mit Unrecht von dem kalten intellektuellen Wesen. [...] Im sozialen Leben ist es so, dass der Intellektualismus die Menschen von einander absondert. Sie können in der Gemeinschaft nur recht wirken, wenn sie ihren Handlungen, die stets auch Wohl und Wehe der Mitmenschen bedeuten, etwas von ihrer Seele mitgeben können. Ein Mensch muss an dem andern nicht nur dessen Betätigung erleben, sondern etwas von dessen Seele. In einer Handlung aber, die dem Intellektualismus entspringt, hält der Mensch sein Seelisches zurück. Er lässt es nicht in den andern Menschen hinüberfließen.“³

Martin Buber teilte solche pädagogischen Auffassungen. Keinesfalls wollte er zu einem voremanzipatorischen, von der rabbinischen Orthodoxie geprägten Leben zurückkehren, sondern er be-

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 8, August 1930; Hannah Karminski: Die jüdische Frau und ihre Umwelt, S. 5-7, hier S. 7.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Ruth Ollendorff: Lebensgemeinschaftsschule, S. 7-9, hier S. 9. Den Begriff „Lebensgemeinschaftsschule“ prägte Wilhelm Paulsen. Seit der Genehmigung 1923 gab es in Berlin 10 solcher Volksschulen, die alle „schöpferischen Kräfte im Kinde“ fördern wollten. Zur Reformpädagogik in der Weimarer Republik siehe: Dietmar Haubfleisch: Berliner Reformpädagogik in der Weimarer Republik. Überblick, Forschungsergebnisse und –perspektiven. Marburg 1998, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/sonst/1998/0013.html> (22.02.2016).

³ Rudolf Steiner: Ein Vortrag über Pädagogik. Erstveröffentlichung in: Das Goetheanum, II. Jahrgang, Nr. 17, 17.12.1922 (GA 36, S. 282-288); <http://anthroposophie.byu.edu/aufsaeetze/a361.pdf> (22.02.2016).

schwor in seinen Schriften ein neues Judentum herauf, das gemeinsam erlebt und schafft und vor allem „gleiches Blut als gleiche Substanz“ anerkennt.¹

Das Motiv des Blutes, gerät, so Caspar Battegay, „zu einem Leitmotiv in der Konstruktion eines Judentums in der Moderne“.² Selbst ein nüchterner und analytischer Beobachter wie Felix Weltsch, der wiederholt vor den Gefahren des Rassedenkens gewarnt habe, spreche in seiner Schrift „Nationalismus und Judentum“ von 1920 von einer „eminent jüdischen Verpflichtung, der Verpflichtung des Blutes“.³ Während für Theodor Herzl die Begriffe Rasse, Blut und Stamm eher marginal gewesen seien, habe Martin Buber sie begeistert verwendet.⁴

Buber habe insbesondere die Gedanken von Fichtes „Reden an die Deutsche Nation“, von Nietzsches „Zarathustra“ sowie von den Dichtern Hugo von Hofmannsthal und Stefan George aufgenommen und sie „in jüdischer Tonart weiterklingen“ lassen.⁵ Die Leser hätten bei Buber „eine Nietzsches *Zarathustra* ebenbürtige Leseerfahrung“ gefunden, „die sich hauptsächlich auf den Sound stützt“, denn Buber sei es darum gegangen, dass man seine Texte „mit dem Herzen“ verstehe.⁶ In seinen „Drei Reden über das Judentum“⁷, die in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ wiederholt als Lektüre empfohlen wurden, stilisiere sich Buber selbst zum jüdischen Zarathustra.⁸ Buber sei, so Martin Tremml, „zur Verlebendigung der Rede über das Judentum deshalb in der Lage“ gewesen, „weil er ihren Inhalt mit sprachlichen Pathosformeln aufgeladen und so entscheidend verändert“ habe. Das habe vor allem Bubers Faszination ausgemacht und darauf ruhe auch die Jüdische Renaissance selbst“.⁹

Der deutsche Kulturzionismus habe, so Mark Gelber, von Anfang an am Rassendiskurs des fin de siècle teilgenommen.¹⁰ Rassische Identität sollte die nationale Identität der jüdischen Minderheit in Deutschland stärken und dürfe auch als Verteidigung gegen den zunehmenden Rassenantisemitismus verstanden werden. "Jüdisches Rassendenken erschien als mögliches, ja wirkmächtiges Mittel, Feinden mit ihrer eigenen Begrifflichkeit entgegenzutreten."¹¹ Buber sei es gewesen,

¹ Martin Buber: *Drei Reden* 1916, S. 19.

² Caspar Battegay 2011, S. 17.

³ Caspar Battegay 2011, S. 174. Der Philosoph und Schriftsteller Felix Weltsch (1884-1964), ein enger Freund von Franz Kafka, gab von 1919 bis zu seiner Flucht nach Palästina 1938 in Prag die zionistische Wochenzeitschrift „Selbstwehr“ heraus.

⁴ Caspar Battegay 2011, S. 175.

⁵ Caspar Battegay 2011, S. 176.

⁶ Caspar Battegay 2011, S. 177-178.

⁷ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. 3. und 4. Auflage. Frankfurt am Main 1916 (Erstausgabe: 1911).

⁸ Caspar Battegay 2011, S. 188. Auf den grossen Einfluss, den Nietzsche auf Buber hatte, weist auch Martin Tremml hin. Bubers Texte oszillierten „zwischen Bewunderung und Imitation“, vor allem der Sound oder Stil von Nietzsche habe Buber fasziniert. So wollte auch er mit seinen Texten die Leser „verzaubern“ und „etwas Göttliches schaffen“. Martin Tremml: *Einfache Form, Pathosformel, Nachleben der Renaissance. Martin Bubers Entdeckung der jüdischen Mystik als Figuration (des Ostens) Europas*, in: Battegay/Breysach (Hg.) 2008, S. 101-123, hier S. 102-103.

⁹ Martin Tremml 2008, S. 104.

¹⁰ Mark H. Gelber: *Deutsche Rassentheorie und Kulturzionismus*, in: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hg.): *Janusfiguren. "Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus*. Berlin 2006, S. 103-123, hier S. 103.

¹¹ Mark H. Gelber 2006, S. 104.

„durch dessen Dynamik und Führungsqualitäten rassische Kategorien in das ästhetische Programm und das kritische Vokabular des deutschen Kulturzionismus Eingang fanden.“¹ Buber ging von einem spezifisch jüdischen "Rassenwesen" aus. "Das Programm des kulturzionistischen Jüdischen Verlags [...] trug dazu bei, einem breiten jüdischen Publikum ein jüdisches 'rassisch'-ästhetisches Konzept zu vermitteln." Gegen die politische zionistische Bewegung wird darin die Auffassung vertreten, dass nicht geographische Situierung und gemeinsame Sprache für die jüdische Nationalität entscheidend seien, sondern "Bluts- und Stammeszugehörigkeit".²

Aus Sicht verschiedener Kulturzionisten wie Julius Langbehn und Lothar Brieger war „Rasse“ in erster Linie ein männliches Konzept, „das trefflich zur Vorstellung des Lebens als eines kämpferischen, dynamischen Ringens passte, in dem die aristokratische Elite triumphieren würde. [...] Theoretisch bot der Zionismus jüdischen Männern die Gelegenheit, jüdischen Frauen 'wirkliche Männer' zu sein, nachdem die Frauen in der Diaspora niemals wahre, sondern nur in ihrer Männlichkeit eingeschränkte jüdische Männer kennen gelernt hätten. Doch die Frauen selbst begegnen uns im Kampf um die Bewahrung der 'Rasse' in einer untergeordneten Stellung hinter der Front.“³

Auch wenn eine jüdische rassische Identität gegen den rassistischen Antisemitismus entwickelt wurde, wie Gelber betont, blieben diese Gegenreaktionen doch „im biologistischen Diskurs der Zeit verfangen“, wie Hans-Walter Schmuhl herausstellt. Es verwundert ihn daher nicht, „dass der neue Idealtypus des ‚Muskeljuden‘ dem ‚nordischen Lichtmenschen‘ der Völkischen zum Verwechseln ähnlich sah“.⁴ Insbesondere die jüdische Turnbewegung wies die Annahme einer körperlichen Degeneration unter den Juden nicht zurück, wie es die liberalen Juden taten, die die entsprechende Debatte als „antisemitische Phantasmagorie“ entlarvten, sondern akzeptierten sie als naturwissenschaftliches Faktum.⁵ Wie der Zionismus ging die jüdische Turnerbewegung von der Existenz eines jüdischen Volkes bzw. einer jüdischen Nation oder Rasse aus, „die letztlich auf die körperliche Differenz des jüdischen Körpers zurückgeführt wurde“.⁶ Scharf grenzte sie sich von den „Assimilanten“ ab, die sie pathologisierten und als Bedrohung für die Wiedererlangung des „Muskeljudentums“ betrachteten.⁷

¹ Mark H. Gelber 2006, S. 109.

² Mark H. Gelber 2006, S. 110.

³ Mark H. Gelber 2006, S. 119.

⁴ Hans-Walter Schmuhl: „Rassen“ als soziale Konstrukte, in: Ulrike Jureit (Hg.) 2001, S. 163-179, hier S. 169.

⁵ Jens Elberfeld: Körperliche Entartung der Juden. Die Debatte über Degeneration in der „Jüdischen Turnzeitung“ 1900-1914, in: Transversal 8. Jg. Nr. 1 (2007), S. 23-48, hier S. 25.

⁶ Jens Elberfeld 2007, S. 31.

⁷ Siehe zur Propagierung des Muskeljuden und zu der Förderung der jüdischen Sportbewegung durch den Arzt und Zionisten Max Nordau: Klaus Hödl: Jüdischer Körper, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Band 3: Begriffe, Theorie, Ideologien. Berlin/New York 2010, S. 166-168. Siehe auch: Klaus Hödl: Muskeljuden, in: Wolfgang Benz (Hg.) 2010, S. 215-217. „Die Ausbildung von Muskeljuden war ein zionistisches Projekt, das auf unterschiedliche, vor allem antisemitische, ästhetische und medizinisch-therapeutische Diskurse reagierte.“ (S. 215).

Auch wenn der zionistische Diskurs ein vorwiegend männlicher war, wie Gelber feststellt, so beanspruchten die Frauen des Jüdischen Frauenbundes doch selbstbewusst einen Platz in der Bewegung der jüdischen Renaissance. Dabei wollten sie kulturzionistischen Männern keineswegs das Feld der Männlichkeit streitig machen, sondern vielmehr an ihrer Seite das Feld des Weiblichen besetzen. In ihren Bemühungen um Anerkennung sahen sie sich allerdings mit scharfen Vorwürfen konfrontiert.

1901 spricht Martin Buber in seiner Schrift „Das Zion der jüdischen Frau“ von „der Wandlung, die in den Seelen der jüdischen Frauen vor sich gehen muss, damit Zion eine Wirklichkeit werde“. Gemeint ist hier das „Zion der Seelen“, nicht das „palästinensische Zion“.¹ Höchste Bedeutung habe die Frau in der Zeit der Ghettos erlangt, in der sie „als Schöpferin einer geschlossenen Familienkultur“ auftrat und ihre Kinder „zu tapferen und willensfesten Juden“ erzog.² Und mit drastischen Worten fährt er fort: „Stellen Sie nun neben die königlichen Gestalten der Staatszeit, neben die mütterlichen und leidensstarken Gestalten des Exils die Gestalten der grossen Mehrzahl der heutigen jüdischen Frauen. Was Sie erblicken, ist Entartung. Entartung des Volkstums, Entartung des Hauses, Entartung der Persönlichkeit.“³ Am entstehenden „Assimilationsfanatismus“ hätten die jüdischen Frauen „am lebhaftesten“ teilgenommen. „Und indem alles dem Fremden nacheifert, wird der innere Ausbau des Judentums lahmgelegt, alle Eigenkraft abgetan, die Familie zerstört, die allgemeine Solidarität aufgehoben, die selbständige Kultur vernichtet.“⁴ Die jüdische Frau sei die „Sklavin ihrer christlichen Dienstboten“ geworden, gebe sich „einem öden, nervösen Müsiggange hin“ und benutze die „schöne alte Wohltätigkeit“ für ihr „Protzendum“. „Der königliche Schönheitsdrang der jüdischen Frauen wird durch sie zu einer geschmacklosen und ungesunden Prunksucht verzerrt“. Die „innige, hingebende Gläubigkeit“ habe sie verloren, und so wachse die Jugend haltlos heran.⁵

Eine nationale Erneuerung könne aber nur von der jüdischen Frau ausgehen, deren Aufgabe es sei, „das lebendige Volkstum“ zu erneuern. „Um dies aber zu können, muss sie sich selbst erziehen. Sie muss erkennen, dass sie nur dann eine ganze gefestigte Persönlichkeit werden kann, wenn sie die Eigenart ihres Stammes hochhält, wenn sie das Jüdische in sich pflegt und entfaltet.“⁶ Die jüdische Frau müsse wieder zur jüdischen Mutter werden, die sich nicht schäme, wenn ihr Kind jüdisch aussehe, sondern stolz darauf sei.⁷ Am wichtigsten sei die Liebe, die in ihrer ganzen Bedeutung „nur

¹ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau. Aus einer Aussprache, in: Buber: Die jüdische Bewegung 1916, S. 28-38, hier S. 29.

² Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 30-31.

³ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 31.

⁴ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 33.

⁵ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 33-34.

⁶ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 34-35.

⁷ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 36.

Frauen verstehen und erleben können“: die Liebe zu dem „grossen Schicksal ihres Volkes“.¹ Und er schliesst mit den Worten, dass Zion nur entstehen könne durch „die Volksliebe der neuen jüdischen Frau“.²

Martin Buber war nicht der einzige, der solche Vorwürfe gegen die jüdischen Frauen erhob. Ein anderer Vertreter des kulturellen Zionismus, der Schriftsteller und Publizist Berthold Feiwel, stellte 1901 fest, dass in letzter Zeit viel von jüdischen Frauen gesprochen werde, vor allem von den Berliner, Pariser und Wiener Jüdinnen, und was gesprochen werde, sei „sicher kein Frauenlob“.³ Es seien schwere Vorwürfe, die gegen die Jüdin erhoben würden: „Sie ist eitel und oberflächlich, putzsüchtig, anmassend, vordringlich, verschwenderisch – aber das ist zu wenig: Sie ist auch eine schlechte, despotische Hausfrau, eine schlechte Gattin und Mutter. Sie ist die Vertreterin der krankhaftesten Moderne, die Trägerin der laxen und sündhaften Ehe-, Familien- und Gesellschaftsmoral. Sie schädigt die Sitten und den guten Geschmack.“ Ein grosser Teil der Westeuropäerinnen sei „bereits angekränkt von der Entartung, und die Krankheit greift von Tag zu Tag mehr um sich.“ Sie leisteten eine „Entjudungsarbeit“. Man könne jüdische Familien kaum wiedererkennen, da Frauen ihre Rolle als jüdische Hausfrauen und Mütter nicht mehr einnehmen würden. Damit zerstörten jüdische Frauen „neben ihrer eigenen Individualität auch die Persönlichkeit ihrer Männer, ihrer Söhne, vor allem ihrer Töchter. Wenn wir sagen: Jüdische Knaben oder Mädchen haben darum kein Gefühl für das Judentum, weil der Schulunterricht schlecht ist, so läuft das auf eine Selbsttäuschung heraus. Wem in den schönen Tagen kindlicher Empfänglichkeit die Mutter etwas vom jüdischen Geiste mitgegeben hat, der wird sein Judentum nie vergessen, [...]“ Also seien zunächst die Mütter für das Judentum zu erziehen, damit sie es an ihre Kinder weitergeben könnten.⁴ Vor allem in den wohlhabenden Kreisen müssten die „rassenthümlichen Triebe der jüdischen Frau“ wieder geweckt werden.⁵

Im Dezember 1900 sprach Prof. Dr. Leon Keller, Anglist und Literaturhistoriker, auf einem Treffen des Wiener Zionistischen Frauenvereins über „Unsere Frauen“.⁶ Er untersucht in seiner Rede, was die Frauenemanzipation der letzten 50 Jahre bei jüdischen Frauen bewirkt habe. Seiner Meinung nach habe die jüdische Frau „manche Eigenart oder Unart aus ihrer orientalischen Heimat herübergenommen“. Bis heute habe sich die „Vorliebe für Schmuck“ bei der jüdischen Frau erhalten. Und er ruft aus: „Fort mit den Brillanten, die jüdische Frau muss es lernen, bescheidener aufzutre-

¹ Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 37.

² Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau 1916, S. 38.

³ Berthold Feiwel: Die jüdische Frau, in: Die Welt, 5. Jg. Nr. 17, 26.4.1901, S. 1-3, hier S. 1. Feiwel war 1901 Chefredakteur des zionistischen Zentralorgans „Die Welt“, in der dieser Artikel auf der Titelseite erschien.

⁴ Berthold Feiwel 1901, S. 2.

⁵ Berthold Feiwel 1901, S. 3.

⁶ Z. F.: Zur zionistischen Frauenbewegung, in: Die Welt, 4. Jg. Nr. 51, 21.12.1900, S. 7-8.

ten.“ Er führt weiter aus, „dass der jüdische Mann nicht so sehr in Gefahr sei, das Stammesbewusstsein zu verlieren wie die Frau, da er in Ausübung seiner religiösen Pflichten immer wieder an die Zusammengehörigkeit seines Volkes gemahnt wird.“¹

Weniger diffamierend kam auch der Berliner Arzt Dr. Hugo Rosenthal 1932 auf die „orientalische Heimat“ zu sprechen, indem er ausführte: „Wie wir die Frühreife [jüdischer Mädchen] als Kompensation eines gesteigerten Minderwertigkeitsgefühls kennengelernt haben, so muss man in mancher Hinsicht auch die Putzsucht und die Neigung zu auffälliger Kleidung, die man Jüdinnen zum Vorwurf macht, als Ausdruck eines gesteigerten Geltungsstrebens ansehen. [...] Besitz wird zur Schau gestellt im Hause, auf Reisen, im Theater, auf der Strasse, und so kommt es, dass äussere Dinge, vor allem die Kleidung, der Schmuck, die ‚Ausstattung‘ eine erhebliche Rolle spielen. [...] Diese Erklärung der Putzsucht jüdischer Frauen ist ohne Zweifel richtig. Es mag aber auch noch ein anderer Faktor an der Entstehung dieser Eigenschaft beteiligt sein: die orientalische Abstammung der Juden. [...] Die Vorliebe des Orientalen für leuchtende Farben und glänzenden Schmuck ist bekannt. Die Lichtverhältnisse seiner Breitengrade entwickeln sehr früh in ihm die Freude an der Farbe. Davon muss ein Rest sich in den spätesten Nachkommen des einst im Orient beheimateten Judentums erhalten haben. Es brachte die Freude an Glanz und Buntheit mit in das Abendland, wo sie allerdings seiner Bevölkerung, die weniger farbenfreudig gestimmt war, unangenehm auffallen musste.“²

Jüdische Frauen, denen selber etwas an einer jüdischen Renaissance lag, reagierten keinesfalls verärgert auf solche Angriffe. Bertha Pappenheim und andere Frauen des Jüdischen Frauenbundes machten sich viele dieser Vorwürfe zu eigen und bezogen ihrerseits gegen Protz, Putzsucht, Unjüdischkeit, Assimilation und die angebliche Vernachlässigung der Hausfrauen- und Mutterpflichten Stellung.

1903 hielt Dr. Alfred Klee, Rechtsanwalt, Zionist und enger Freund Herzls, den Hauptvortrag auf einer Versammlung der jüdisch-nationalen Frauenvereinigung, zu der 400 Frauen gekommen waren. Nach folgenden Worten erklärten 50 Frauen noch am selben Abend spontan ihren Beitritt zur Frauenvereinigung: „Wenn das jüdische Leben sich im Niedergang befinde, so tragen die jüdischen Frauen, die jüdischen Mütter ganz besonders Schuld daran. Die Frauen vor allem haben in den Kindern jenen streberhaften Geist wachgerufen, der immer nur an ein möglichst rasches Vorwärtskommen denkt. Eine falsche Mutterliebe habe sie dazu verleitet, ihre Kinder frühzeitig dem Judentum zu entfremden und aus ihnen verweichlichte ideallose Charaktere zu erziehen. Ohne Interesse für ernstere Gedanken und Pflichten, für die Pflichten, die sie haben gegen ihre leidenden

¹ Z. F.: Zur zionistischen Frauenbewegung 1900, S. 7.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Hugo Rosenthal: Zur Psychologie jüdischer Frauen und Mädchen, S. 5-7, hier S. 7.

Volksgenossen, schämten sich die jüdischen Frauen ihres Judentums und suchten in krankhafter Weise christliche Sitten und Gebräuche nachzuahmen.“¹ Ganz offensichtlich empfanden die anwesenden Frauen diese Worte nicht als Zumutung und aggressiven Angriff, sondern als Aufruf, sich zu engagieren.

Der „degenerierten“ Westjüdin wurde zunehmend als Ideal die ostjüdische Frau entgegengesetzt. So berichtete Max Brod - zu seiner Zeit ein viel gelesener Schriftsteller, heute eher bekannt als Herausgeber der Schriften Franz Kafkas - in einem Brief an eine seiner ehemaligen Schülerinnen in Galizien von seinem Leben in Prag, wo die jüdischen Mädchen kein „geistiges Leben in jüdischer Gemeinschaft“ mehr kennen würden: „Unsere Westjüdinnen sind entweder hohl und oberflächlich oder, wenn sie wirklich im Sinne unseres Ideals als echte Jüdinnen arbeiten, geraten sie bald in Nervosität, Gereiztheit, Selbstüberhebung, Verzweiflung, Isolation.“ Dagegen habe er erlebt, „dass die galizischen Mädchen in ihrer Gesamtheit um so viel frischer und im Geiste wesenhafter, gesünder sind als unsere Mädchen“.²

Auch gegen diese Worte scheint es keinen Protest jüdischer Frauen gegeben zu haben. Scharfe Einwände fanden Frauen des Jüdischen Frauenbundes allerdings gegen die 1913 erschienene Schrift „Die moderne Jüdin“ von Else Croner, vielleicht weil sie von einer Frau, vielleicht weil sie von einer zum Christentum konvertierten Jüdin stammte.³

Else Croner behauptet: „Die Jüdin bildet unter allen Frauen des Erdballs, gleichviel welcher Nationalität sie jetzt auch angehört, einen durch Rasse und Tradition gekennzeichneten eigenen Typus.“⁴ Die Frau verspüre, da sie weniger von äusseren Einflüssen berührt sei, „die Stimme des Blutes mit stärkerer elementarer Macht“ als der Mann.⁵ Aber: „Die modernen Jüdinnen befinden sich in einer innerlich prekären Lage; sie möchten gern abstreifen, was sie jahrtausendlang zu Boden drückte: alle die Eigenschaften, die die notwendige Folge von Elend, Armut und Unterdrückung

¹ Jüdische Rundschau, 8. Jg. Nr. 12 vom 20.3.1903, Rubrik: Berlin. Artikel über eine Versammlung der Jüdisch-nationalen Frauenvereinigung, S. 107.

² Max Brod: Brief an eine Schülerin nach Galizien, in: Der Jude, 1. Jg. Nr. 2, Mai 1916, S. 124-125.

³ Else Croner: Die moderne Jüdin. Berlin 1913. Else Croner, 1878 geboren, wuchs in Breslau auf und studierte Literaturgeschichte, Germanistik und Philosophie. Nach ihrer Heirat mit Johannes Croner zog sie 1901 nach Berlin. Siehe: Godela Weiss-Sussex: Else Croner und die „moderne Jüdin“, in: Andrea Hammel/Godela Weiss-Sussex (Hg.): „Not an Essence but a Positioning“: German-Jewish Women Writers 1900-1938. München 2009, S. 55-76 (als PDF-Datei im Internet verfügbar, dort Seitennummerierung 1-23). Weiss-Sussex gibt fälschlicherweise als Todesdatum den 20.12.1940 an. Im Bundesarchiv findet sich allerdings folgender Eintrag: „Todesdatum/-ort: 20. Dezember 1942, Berlin. Freitag“, siehe:

<http://www.bundesarchiv.de/gedenkbuch/directory.html.de?id=1025306&submit=1&page=1&maxview=50> &offset=0 (22.02.2016). Ausserdem schreibt sie, dass Croner vor 1934 zum Christentum konvertierte, es sei aber nicht bekannt, wie lange vorher (S. 3). Ich habe folgenden Hinweis gefunden: „Else Croner [...] ist seit Jahren zum Christentum übergetreten.“ Siehe: Im deutschen Reich, 20. Jg. Nr. 3, März 1914, S. 138. Weiss-Sussex findet, Croner zeige in ihrer Schrift eine „Distanz zur Jüdin überhaupt“ und falle daher aus dem Interpretationskontext des unter jüdischen Frauen geführten Diskurses über Identität heraus (S. 16). Dagegen sprechen die vielen Rezensionen über das Buch. Insgesamt ist Sander L. Gilman Recht zu geben, der schreibt, dass es zwar eine Art Selbstdistanzierung bei Croner gebe, aber nur dann, wenn sie über Ostjüdinnen schreibe oder einen spezifischen Sprachgebrauch Berliner Jüdinnen kritisiere. Siehe: Sander L. Gilman: Salome, Syphilis, Sarah Bernhardt and the ‚Modern Jewess‘, in: The German Quarterly 66 (Spring 1993), Heft 2, S. 195-211 und S. 207-208.

⁴ Else Croner 1913, S. 13.

⁵ Else Croner 1913, S. 14.

waren. Sie möchten, um andere nicht an dieses Elend zu erinnern, des Guten zuviel tun und mit jeder Geste und jedem Wort betonen, wie reich, wie geachtet sie sind, und wie sie gar nichts mehr gemein haben mit ihren Urgrossmüttern und deren Voreltern, die in Not und Elend ihr Leben verbracht haben. Sie ahmen blind die Christin nach, auch in dem, was nicht nachahmungswert ist, und fühlen sich geschmeichelt, wenn man sie für Christinnen hält.“¹

Schwere Fehler mache die Jüdin auch in der Erziehung ihrer Töchter: „Das heisse Wallen jüdischen Blutes gibt nur zwei Möglichkeiten der Weibsseele: die Entfaltung der Mütterlichkeit oder die Entfaltung der Sinnlichkeit. Ein drittes gibt's nicht unter Jüdinnen. In keiner anderen Epoche ist die Mütterlichkeit so sehr unterdrückt worden wie in den letzten zwanzig Jahren; und darin liegt der Kardinalfehler aller Mädchenerziehung. Sie werden statt zu künftigen Müttern zu künftigen ‚Amoureuseu‘ erzogen.“² Weil jüdische Frauen nur noch zwei Kinder haben wollten, unterdrückten sie „ihre eigentlichen Rasseempfindungen und ursprünglichsten Gattungstriebe“. Sie sollen sich stattdessen „lieber einmal etwas näher mit ‚Eugenik‘ beschäftigen und dann die gewonnenen Erfahrungen praktisch verwerten [...], so würden sie höhere Werte schaffen. Die Zweikinderehe verhindert die Keimauslese und führt dadurch nicht nur zur Verminderung, sondern auch zur Verschlechterung der Rasse.“³

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sei mit dem Kultus auch die Religiosität verschwunden. „„Die heutigen jüdischen Kinder wachsen ohne Interesse für religiöse Dinge auf und empfinden die obligatorische Religionsstunde meist nur als eine Schullast. Die religiöse Empfänglichkeit, die nur in der Familie vorbereitet werden kann, fehlt; religiös gleichgültige Mütter, die keiner weihevollen und verinnerlichten Stimmung mehr fähig sein, sind auch nicht imstande, echte Frömmigkeit in ihren Kindern zu erwecken. Gerade in den oberen Schichten ist jedes Gefühl für transzendente Dinge verloren gegangen. Aufgabe der modernen Jüdin wäre es, ihr Haus wieder zum Tempel zu gestalten, ihre Kinder zu vertiefter Gläubigkeit zu erziehen, und trotz der Millionenstädte und der Luftschiffära die Fähigkeit wieder zu erringen, ihrer Seele Sabbatstunden zu schenken.“⁴

Die jüdische Renaissance sieht sie bei den jüdischen Frauen noch nicht angekommen: „Während in der männlichen jüdischen Jugend eine Renaissance, eine Wiederbelebung aller edlen Stammeseigentümlichkeiten und zugleich ein Aufstieg, ein Streben nach Tüchtigkeit und Treue unverkennbar ist, lastet auf der breiten Masse der jüdischen Frauen noch eine lässige Gleichgültigkeit gegenüber den inneren Werten.“⁵

¹ Else Croner 1913, S. 15-16.

² Else Croner 1913, S. 26-27.

³ Else Croner 1913, S. 36-38.

⁴ Else Croner 1913, S. 101.

⁵ Else Croner 1913, S. 146.

„Die moderne Jüdin“ ist in vielen Zeitungen rezensiert und breit diskutiert worden. Auszüge wurden zum Beispiel im Hamburger Israelitischen Familienblatt abgedruckt.¹ Im Oktober 1913 schrieb Rabbiner Dr. Ludwig Rosenthal, der Ehemann der im Jüdischen Frauenbund in Köln besonders aktiven Johanna Rosenthal, als Antwort auf einen kurz vorher in der Kölnischen Volkszeitung erschienenen Artikel, dass das Werk über die moderne Jüdin „ein herbes, bitteres Urteil“ über die jüdische Frau fälle. Und er betont: „Was hier gesagt ist, das gilt für einen ganz bestimmten und engbegrenzten Kreis jüdischer Frauen, das findet ferner in gewissen sozialen Schichten sein von jedem Religionsbekenntnis losgelöstes, einzig und allein in unseren heutigen Gross- und Weltstadtverhältnissen begründetes Vor- und Abbild, und es ist nichts anderes als eine grobe und frivole Entstellung, darin den Typus der modernen Jüdin überhaupt zu erblicken.“²

Anfang 1914 meldete sich auch Sidonie Werner, eine der drei Gründerinnen des Jüdischen Frauenbundes, zu Wort. Das Buch habe „grosses Aufsehen erregt“ und sei „eine zwar nicht geistlose, aber in den wichtigen Zügen übertriebene Zeichnung der modernen Jüdin“.³ Vielleicht möge die Schilderung „als Warnung vor einem immerhin nicht unmöglichen Niedergang ihr Gutes haben. Aber in der Hauptsache ist der Inhalt des Buches eine ungerechte Herabsetzung der jüdischen Frauen, die nur den Gegnern der Juden Dienste leisten wird. Gegen ein solches Werk einer begabten Schriftstellerin, die mindestens durch Geburt und Erziehung als Jüdin gilt, lege ich laut und vernehmlich Protest ein!“⁴ Und sie fragt: „Hat sie denn eine Ahnung davon, dass die modernen jüdischen Frauen sich in allen Teilen Deutschlands zu einem jüdischen Frauenbund zusammengeschlossen haben, der den Unterdrückten und Enterbten zu ihrem Rechte verhelfen will? Nennt sie dies Assimilantentum?“⁵ Ausserdem weist sie darauf hin, dass viele Anschuldigungen Croners keineswegs typisch jüdisch seien. Es gebe in der Grossstadt viele Schäden, „die auf zunehmenden Luxus, auf die Folgen der Spätehen, der Mitgiftjägerei und anderer Übel der Neuzeit zurückzuführen sind, die aber keineswegs auf jüdische Kreise beschränkt oder in diesen eher weniger als mehr als in anderen hervorgetreten sind.“⁶

„Die moderne Jüdin“ verschwand dann aber trotz vieler Reaktionen bald wieder aus der öffentlichen Wahrnehmung. Sidonie Werner war es – trotz der scharfen Kritik an dem Buch – sicher besonders wichtig zu erwähnen, dass es seit nunmehr schon einem Jahrzehnt einen Jüdischen Frauenbund gab, der sich eben gerade einer Renaissance des Judentums verpflichtet fühlte und seine

¹ IFH, 15. Jg. Nr. 44, 30.10.1913, Beilage: Für unsere Frauen, Artikel „Die Modernität der Jüdin“ von Else Croner, S. 12. Fortsetzungen befinden sich unter anderen Titeln in weiteren Ausgaben der Wochenzeitung bis März 1914.

² Rabbiner Dr. Rosenthal: Das jüdische Weib und die „moderne Jüdin“, in: IGK, 26. Jg. Nr. 43, 22. Oktober 1913, S. 436-438, hier S. 437.

³ Sidonie Werner: Die moderne Jüdin, in: Im deutschen Reich, 20. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 49-55, hier S. 49.

⁴ Sidonie Werner 1914, S. 50.

⁵ Sidonie Werner 1914, S. 51.

⁶ Sidonie Werner 1914, S. 53.

Mitglieder dazu aufrief, auch das von Croner angesprochene Fehlverhalten jüdischer Frauen abzustellen. In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ erschienen im Laufe der Jahre ihres Erscheinens etliche Artikel, die ein bescheideneres Auftreten jüdischer Frauen forderten, vor allem ab 1933. Aber schon im August 1932 druckten die „Blätter“ auf der Titelseite einen Artikel des Berliner Rabbiners Emil Bernhard Cohn¹ mit dem Titel „Die jüdische Frau und der Luxus“ ab. In diesem beleuchtet Cohn zunächst die historische Dimension des Themas, indem er bis in die israelitische Zeit zurückgeht. Schon in der Bibel werde der Luxus jüdischer Frauen erwähnt, so in der berühmten Strafpredigt des Propheten Jesaja gegen die üppigen und luxuriösen *Weiber* Jerusalems.² Im Mittelalter aber hätten die sogenannten Kleiderordnungen zwangsweise den persönlichen Luxus des jüdischen Menschen unmöglich gemacht. „Erst mit der Säkularisierung des Judentums im Jahre 1789 begann der Luxus im jüdischen Lager eine Rolle zu spielen. Es war nur zu natürlich, dass der Jude, ferngehalten von allen öffentlichen Ämtern und Würden, für seinen Geltungstrieb der materiellen Mittel bedurfte und sie bedeutend zu entfalten verstand. Dazu kam natürlich, dass auch die jüdische Frau in dieser Entwicklung den erotisierenden Tendenzen der Zeit verfallen ist und leider Gottes, was die Schaustellung ihrer Mittel betraf, mit den Mitteln wirklich nicht sparte.“³

In solchen Vorwürfen zeigen sich natürlich nicht nur übernommene antisemitische Stereotype, sondern gleichfalls misogynie. Dass Frauen zur Bescheidenheit und Schlichtheit angehalten wurden, war ja keinesfalls nur ein Thema in innerjüdischen Auseinandersetzungen, sondern ein genereller Vorwurf an bürgerliche Frauen im Zusammenhang mit der Zivilisationskritik um die Jahrhundertwende 1900. Jüdische Frauen haben sich vielleicht deshalb so schwer getan, diese vielen Vorwürfe einfach zu ignorieren, weil sie doppelt angegriffen wurden – als Frauen und als Jüdinnen, und dies sowohl von Nichtjuden als auch von Juden.

Zur Renaissance des Judentums gehörten auf jeden Fall in den Augen der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes Selbsterziehung und die Erziehung der heranwachsenden Generation – nicht nur zu Bescheidenheit und Schlichtheit - unbedingt dazu. Daher spielte neben Martin Buber und Margarete Susman auch Franz Rosenzweig eine grosse Rolle für Selbstverständnis und Praxis des Jüdischen Frauenbundes.

¹ Zu der schillernden Figur des Berliner Rabbiners siehe: Deborah Horner: Emil Bernhard Cohn. Rabbi, Playwright and Poet. Jüdische Miniaturen Bd. 49. Berlin 2009.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 8, August 1932; Emil Bernhard Cohn: Die jüdische Frau und der Luxus, S. 1-2, hier S. 1.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 8, August 1932; Emil Bernhard Cohn: Die jüdische Frau und der Luxus, S. 1-2, hier S. 2. Cohn weist in diesem Zusammenhang auch auf die Schrift von Werner Sombart „Luxus und Kapitalismus“ aus dem Jahr 1913 hin. Werner Sombart wurde in jüdischen Kreisen viel gelesen. Er entwickelte sich vom Sozialisten zu einem Vertreter des antisemitischen Antikapitalismus.

Rosenzweig (1886-1929) stand 1914 kurz vor der Konversion zum Christentum, gab aber dann seinem Zögern nach.¹ 1919 veröffentlichte er sein Hauptwerk „Stern der Erlösung“ und nahm sich vor, „sein Leben in den Dienst der jüdischen Gemeinschaft und der Erneuerung des jüdischen Lernens zu stellen“.² Auch für Rosenzweig war die Gemeinschaft des Judentums an das Blut gebunden. In seinem Buch bezeichnet Rosenzweig aus diesem Grund das Judentum als „das ewige Volk“ und leitet daraus dessen Einheit und Einzigartigkeit ab.³ Diese Blutsgemeinschaft müsse aber durch ein Drittes aktualisiert und verwahrt werden. Medium dieser Aktualisierung sei die Sprache.⁴

Anfang 1917 schrieb Rosenzweig einen Brief an Hermann Cohen, in dem er ihm seinen Plan skizzierte, der „auf eine grundlegende Erneuerung des jüdischen Religionsunterrichts als der wichtigsten jüdischen Bildung in der modernen säkularen Welt“ gerichtet war.⁵ Rosenzweigs Aufruf dokumentiere, so Christhard Hoffmann, „eine deutliche Abkehr von dem assimilatorischen Selbstverständnis, das für die Wissenschaft des Judentums in Deutschland seit der Emanzipationszeit charakteristisch gewesen war. Hatten die Begründer der modernen Judaistik versucht, qua Wissenschaft Anerkennung, Gleichberechtigung und Integration der Juden in der christlichen Mehrheitskultur zu fördern, indem sie z. B. den jüdischen Beitrag zur Menschheitsgeschichte akzentuierten oder negative Klischees über Juden und Judentum apologetisch zu widerlegen suchten, so sind jüdische Wissenschaft und jüdische Bildung im Verständnis Rosenzweigs ganz auf die Juden selbst und ihre Bedürfnisse ausgerichtet und sollen der Wiedergewinnung jüdischer Identität in der modernen Gesellschaft dienen.“⁶

Rosenzweig plädierte für die Pädagogisierung und Breitenwirkung jüdischer Bildung für Jugendliche und Erwachsene.⁷ Mit seiner Schrift „Bildung und kein Ende“ legte er den Grundstein für die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt, das im Oktober 1920 mit Rosenzweigs Vortrag „Neues Lernen“ seine Türen für alle Lernwilligen öffnete.⁸ Im Vordergrund stand die Be-

¹ Paul Mendes-Flohr: Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004 (amerikanische Originalausgabe: 1999), S. 91.

² Paul Mendes-Flohr 2004, S. 94. Siehe auch: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Der Stern der Erlösung, in: Eva Schulz-Jander/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel. Kassel 2011, S. 38-47.

³ Martin Fricke: Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung. Würzburg 2003, S. 230-231.

⁴ Caspar Battegay 2011, S. 212.

⁵ Christhard Hoffmann: Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im 'Dritten Reich', in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 25-41, hier S. 26.

⁶ Christhard Hoffmann 2000, S. 27.

⁷ Christhard Hoffmann 2000, S. 28.

⁸ Christhard Hoffmann 2000, S. 32. Nach Rosenzweigs Tod 1929 wurde das Frankfurter Lehrhaus geschlossen, erfuhr aber ab 1933 durch Martin Buber, der ebenfalls ab 1933 die Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden leitete, eine Neueröffnung. 1934 gab es schon 14 Lehrhäuser in 11 Städten. CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842 (Jüdischer Frauenbund), Blätter 53-54: Bericht der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden von November 1934. Siehe auch: Ephraim Meir: Das freie jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main, in: Schulz-Jander/Schmied-

gebung mit den religiösen Grundtexten. Daher übersetzte Rosenzweig gemeinsam mit Martin Buber, der als Dozent und ab 1923 als einer der Leiter des Lehrhauses tätig war, die Bibel vom Hebräischen in die deutsche Sprache.¹

Das im Lehrhaus entwickelte neue Lernen stellte keine Rückkehr zur Orthodoxie dar, sondern vereinigte traditionelle Elemente mit modernen Formen der Erwachsenenbildung, wie sie auch in der Volkshochschul-Bewegung verfolgt wurden.² Rosenzweig verstand Lernen als unabschliessbaren Prozess, der eine neue jüdische Gemeinschaftsbildung begleiten sollte.³ Als Alternative zu einem universitären Lernen entwickelte Rosenzweig „Strukturen, in denen Lernende und Dozenten gemeinsam und nicht im Frontalunterricht an den Texten arbeiteten und lernten“. Dieses neue pädagogische Konzept wurde schnell populär. Rosenzweig nannte es „Belehrung der Unwissenden durch die Unwissenden“.⁴

Wenn man bedenkt, dass jüdische Frauen vom traditionellen jüdischen Lernen ausgeschlossen blieben, dass die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes einem als kalt empfundenen Intellektualismus misstrauten, dass sie ferner eine starke Affinität zur Romantik und dem deutschen Idealismus hatten sowie die Bewegung der jüdischen Renaissance begrüßten, wird deutlich, dass das pädagogische Konzept Franz Rosenzweigs bei ihnen auf fruchtbaren Boden fiel.

Bertha Pappenheim wurde von Franz Rosenzweig, der sie bewunderte und schätzte, schon 1921 eingeladen, als Referentin im jüdischen Lehrhaus aufzutreten. Sie lehnte zunächst ab, erklärte sich dann aber 1923 bereit, eine Arbeitsgemeinschaft über die von ihr übersetzten „Memoiren der Glückel von Hameln“ zu leiten. Danach besuchte sie regelmässig Veranstaltungen im Lehrhaus und stand im regen Austausch mit anderen Dozenten, vor allem mit Martin Buber. 1933 lehrte Bertha Pappenheim über den „Sinn der sozialen Arbeit“. Manche Angebote lehnte sie aber ab, da ihr – nach eigenen Aussagen – das fundierte historische Wissen fehlte.⁵

Schon in den 1920er Jahren und vor allem ab 1933 versuchten die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes Rosenzweigs Vorstellungen in eigenen reichsweit organisierten Lernzeiten und lokalen

Kowarzik (Hg.) 2011, S. 76-85. Rosenzweig setzte sich in seinem Aufsatz „Bildung und kein Ende“ kritisch mit der Akademie der Wissenschaft vom Judentum in Berlin auseinander, deren Gelehrsamkeit Rosenzweig missfiel (S. 79).

¹ Eine sehr schöne Ausgabe dieser Bibelübersetzung ist: Die Schrift. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig - mit Bildern von Marc Chagall. Gütersloh 2007. „Die Schrift“ entstand zwischen 1926 und 1938. Rosenzweig starb schon 1929 an einer schweren Krankheit, mit der er ab 1922 zu kämpfen hatte, so dass Buber von 1929 an alleine an der Übersetzung arbeitete. Wie wichtig auch für Martin Buber ein Konzept jüdischen Lernens war, untersucht Judah Levine in: „The Holy Spark“: Martin Buber and New Jewish Learning, in: LBI Year Book 57 (2012), S. 163-186.

² Die Volkshochschul-Bewegung propagiert(e) Erwachsenenbildung und lebenslanges Lernen für alle. Eine der ersten Institutionen der Volksbildung war die Freie Hochschule Berlin, die 1902 gegründet wurde. Nach dem Ersten Weltkrieg entstanden in vielen Städten Volkshochschulen. Siehe: Josef Olbrich: Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland. Opladen 2001.

³ Christhard Hoffmann 2000, S. 32.

⁴ Monika Kaminska: Das Konzept des jüdischen Lehrhauses. Franz Rosenzweigs „jüdische Lebensfrage des Augenblicks“, in: Wolfgang Weisse/Hans-Martin Gutmann (Hg.): Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven. Münster 2010, S. 107-118, hier S. 108.

⁵ Britta Konz: Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Frankfurt am Main 2005, S. 96-98.

Veranstaltungen zur religiös-kulturellen Bildung umzusetzen. Wiederholt luden sie vor allem Martin Buber zu solchen Lernzeiten ein. So berichtet die Publizistin Bertha Badt-Strauss von einem Vortrag Bubers mit dem Titel „Der Wille zur Gemeinschaft und das Leben der Gegenwart“, den er auf Einladung verschiedener jüdischer Frauenorganisationen in Berlin gehalten hat.¹ Im September 1929 erschien ein Bericht in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ über eine Arbeitsgemeinschaft mit Martin Buber, zu der 120 Frauen gekommen waren. Buber appellierte an die Teilnehmerinnen, die Religion wieder zum bestimmenden Faktor in ihrem Leben zu machen.²

Im Oktober 1934 fand eine Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der von Martin Buber geleiteten Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung statt. In ihrer Begrüßungsansprache führte die Vorsitzende Ottilie Schönwald aus: „Der Begriff der Erwachsenenbildung, in der Bedeutung, die er für uns hat, ist neueren Ursprungs. Es war bisher Ziel der Schule, Ziel des Elternhauses, den fertigen Menschen ins Leben zu entlassen, und dann diesem Leben selbst die weitere Formung zu übertragen.“ Nun aber müsse neu angesetzt werden, um jüdisches Wissen zu vermitteln. Bildung müsse die ganze Persönlichkeit formen. „Das muss auch bei uns ihr letztes Ziel sein, das ihre Aufgabe und Rechtfertigung, nicht aber die wahllose Anhäufung von totem Wissensstoff. Dann bleiben wir bewahrt vor den Gefahren einer Bildung, die sich anmasst, mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und mechanischen Formeln den Himmel erstürmen und letzte Dinge enträtseln zu können.“³

Der Jüdische Frauenbund organisierte in regelmässigen Abständen Aussprachen über Erziehungsfragen. Bertha Pappenheim entwarf 1929 ein „Minimalprogramm jüdischer Familienerziehung“, denn wichtigste Aufgabe des JFB sei „die Erhaltung der jüdischen Familie, in ihrer Beziehung zum Judentum, ihrer Durchglühung durch das Judentum“. Das Minimalprogramm enthält die Aufforderung, den Schabbat einzuhalten, alle jüdischen Feste zu feiern, einen Teil seines Geldes für Arme abzugeben, am Familientisch keinen Alkohol zu trinken und auch in der Familie ein geistiges Leben zu führen.⁴

Es wurde immer wieder an die Mütter appelliert, die als „Erzieherinnen des künftigen Geschlechts“ die Verantwortung für die Erhaltung des Judentums hätten.⁵ 1931 rief Klara Caro die Teilnehmerinnen einer Tagung des JFB in Köln dazu auf, sich noch tiefer als bisher „in die Geistes-

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929; Bertha Badt-Strauss: Martin Buber in Berlin, S. 9-10. Zu Bertha Badt-Strauss, die regelmässig in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ schrieb, siehe: Martina Steer: Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin. Frankfurt am Main 2005.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929; Frau Dr. Lazarus, Wiesbaden: Die Religion und die gegenwärtigen Mächte des Lebens. Eine Arbeitsgemeinschaft mit Martin Buber, S. 7-8, hier S. 8.

³ LBIMB MF 622 (OSC), Blatt 235. Die Lernzeit fand vom 4. bis 7. Oktober 1934 in Bad Nauheim statt.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 2, Februar 1929; Hannah Karminski: Aussprache jüdischer Frauen über Erziehungsfragen vom 1.-3. Januar 1929, S. 1-4, hier S. 4. Der Artikel enthält ein Referat von Bertha Pappenheim, das diese in Frankfurt gehalten hat.

⁵ Zum Beispiel: BJFB, 5. Jg. Nr. 3, März 1929; Klara Caro: Berufsberatung und Berufsausbildung – ein Mittel zur Prophylaxe gegen die Gefährdung, S. 2-3, hier S. 3.

schätze des Judentums“ zu versenken, denn: „Wir können diese unseren Bestand ernsthaft bedrohenden Verfallserscheinungen nur bekämpfen und unsere Jugend den Weg zum Judentum zurückführen, wenn wir selbst befähigt sind, durch Tat und Wirken, durch Lernen und Wissen unseren Kindern Vorbilder jüdischer Gesinnung, opferfreudigster Verbundenheit, stolzen Selbstgefühls zu sein, wenn wir imstande sind, ihnen das jüdische Leben vorzuleben, das allein heute den Untergang des deutschen Judentums aufhalten kann.“¹

Den jüdischen Frauen komme, so die einhellige Meinung im JFB, insgesamt eine wichtige Funktion in der Erhaltung des Judentums und der Wiedererlangung einer jüdischen Identität zu. Als Mütter, Erzieherinnen und Aktivistinnen im Jüdischen Frauenbund sollten sie ihren weiblichen Beitrag für eine Jüdische Renaissance in Deutschland leisten.

III. Organisationsgeschichte des Jüdischen Frauenbundes

1. Gründung durch Bertha Pappenheim, Sidonie Werner und Henriette May

In Berlin fand vom 13. bis zum 18. Juni 1904 ein Internationaler Frauenkongress statt,² zu dem der Bund Deutscher Frauenvereine den alle fünf Jahre tagenden Frauenweltbund (International Council of Women) eingeladen hatte. Der 1888 in Chicago gegründete Frauenweltbund zählte zu dieser Zeit etwa 7 Millionen Mitglieder in 24 Ländern. Einige Tausend waren als Delegierte oder Besucherinnen nach Berlin gereist.³ Während des Kongresses legten Bertha Pappenheim aus Frankfurt, Sidonie Werner aus Hamburg und Henriette May aus Berlin am 15. Juni 1904 den Grundstein zur Formierung eines reichsweiten Deutsch-Israelitischen Frauenbundes, dessen Name einen Monat später in „Jüdischer Frauenbund“ umgewandelt wurde.⁴ Am 13. Juli 1904 fand die vorbereitende

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Klara Caro: Jüdische Frauen im Kampfe gegen die Wirtschaftskrise. Referat, gehalten auf der Tagung des Provinzialverbandes in Rheinland und Westfalen am 29. Juni 1931 in der Rheinlandloge, S. 2-4, hier S. 3.

² Marie Stritt (Hg.): Der Internationale Frauen-Kongress in Berlin 1904. Berlin 1905, S. 1.

³ Angelika Schaser: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006, S. 88; Ute Gerhard: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990, S. 210. Insgesamt fanden drei grosse internationale Frauenkongresse in Berlin statt, 1896, 1904 und 1912, „weil die deutsche Frauenbewegung aus internationaler Sicht zur Avantgarde zählte“. (Angelika Schaser 2006, S. 91).

⁴ Paula Ollendorff, Vorstandsmitglied im JFB und Leiterin der Ortsgruppe Breslau, spricht sogar von fünf Gründerinnen, ausser den drei schon genannten: Martha Frankl aus Berlin und Rosa Vogelstein aus Stettin. BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Referat von Paula Ollendorff auf der Jubiläumstagung des JFB, S. 1-4, hier S. 1. Auch Hannah Karminski spricht von diesen fünf Frauen als den Frauen der ersten Generation. BJFB, 5. Jg. Nr. 7, Juli 1929; Bericht über die Jubiläumstagung des JFB, S. 6-9, hier S. 7. Rosa Vogelstein starb schon 1911. Martha Frankl war Kassiererin des JFB (Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes, in: AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907, S. 500-502, hier S. 500), trat öffentlich weniger stark in Erscheinung als die anderen Gründerinnen und starb 1923. Über beide ist wenig bekannt. Auch im „Lexikon zu Leben und Werk“ jüdischer Frauen (Jutta Dick/Marina Sassenberg (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Reinbek bei Hamburg 1993) findet sich kein Eintrag zu den beiden Frauen. Zur Umwandlung des Namens vom Deutsch-Israelitischen Frauenbund in „Jüdischer Frauenbund“ siehe: Siddy Wronsky: Zur So-

Sitzung zur Gründung des JFB in Berlin statt. Offizielles Gründungsdatum ist der 15. Juli 1904. Zur ersten Vorsitzenden wurde Bertha Pappenheim, zur zweiten Vorsitzenden Sidonie Werner gewählt. Henriette May erhielt das Amt der Schriftführerin und der Leiterin des Propagandaausschusses. Bereits im Januar 1905 hatten sich 42 Vereine dem Jüdischen Frauenbund angeschlossen. Formuliert wurde im Juli 1904 auch eine vorläufige Satzung, in der es heisst:

„§ 2 Zweck des Bundes ist der Zusammenschluss zu gemeinsamer Arbeit a) in gegenseitiger Anregung für die Interessen der Allgemeinheit. Als Arbeitsgebiete gelten zunächst die Wege und Ziele sozialer Hilfstätigkeit, der Volkserziehung, der Förderung des Erwerbslebens jüdischer Frauen und Mädchen, Hebung der Sittlichkeit, Bekämpfung des Mädchenhandels u.s.w. b) im Erwecken des Interesses an allgemeinen jüdischen Bestrebungen der Gegenwart und durch Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsbewusstseins.“¹

Als Bundesabzeichen wählten die Gründerinnen des JFB ein achteckiges dunkelblaues Emaillefeld mit den silbernen Initialen: J.F.B.²

Bald darauf wurde die offizielle präzisierte Satzung formuliert, die bis zur Erweiterung 1917 Gültigkeit hatte. Als Zweck und Ziele des Jüdischen Frauenbundes werden genannt: „§ 1: Zweck des Vereins ist der Zusammenschluss der deutsch-jüdischen Frauenvereine und weiblicher Einzelpersonen zu gemeinsamer Arbeit im Interessen der jüdischen Frauenwelt. § 2: Der Verein will sein Ziel besonders dadurch erreichen, dass er alle Bestrebungen fördert, welche a) der Volkserziehung dienen, b) das Erwerbsleben jüdischer Frauen und Mädchen erleichtern wollen, c) auf die Hebung der Sittlichkeit und die Bekämpfung des Mädchenhandels hinwirken, und d) geeignet sind, das jüdische Gemeinschaftsbewusstsein zu stärken.“ § 3 legt fest, dass der JFB gemeinnützig ist und dass nicht nur politische und religiöse Parteifragen ausgeschlossen sind, sondern „ebenso jeder Eingriff in die Selbständigkeit der einzelnen, dem Verein als Mitglied angehörenden Vereine“. Damit wollte man wahrscheinlich traditionellen jüdischen Frauenvereinen die Angst nehmen, sie könnten durch Eintritt in eine überregionale Organisation ihre Autonomie verlieren. § 7 regelt, wer ordentliches Mitglied im JFB werden kann: „Alle gemeinnützigen deutsch-jüdischen Frauenvereine und deren organisierte Ortsgruppen, vertreten durch ihre satzungsgemässen Vorstände. Weibliche Einzelpersonen, nicht unter 18 Jahren, können als ausserordentliche Mitglieder mit beratender Stimme aufgenommen werden. Mindestens 20 solcher ausserordentlichen Mitglieder können sich zu einer Ortsgruppe zusammenschliessen, welche das Recht und die Pflicht hat, sich eine örtliche,

ziologie der jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 28 (1927), S. 84-99, hier S. 89.

¹ LBIMB MF 622 (OSC); JFB – Gesamtorganisation. Protokoll-Auszüge, Blätter 222-224, hier Blatt 222. Der gleiche Satzungsentwurf ist auch abgedruckt in: Bertha Pappenheim: Der jüdische Frauenbund, in: AZJ, 69. Jg. Nr. 9, 3.3.1905, S. 100-101, hier S. 101.

² Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Hg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Königstein/Taunus 1982 (Nachdruck der 1. Auflage von 1927), S. 471.

dem Bundesvorstande zu genehmigende Satzung zu geben und jährliche Mitgliederbeiträge zu erheben. Die so organisierte Ortsgruppe hat alle Rechte eines ordentlichen Mitgliedes. Doch soll in keiner Stadt mehr als eine Ortsgruppe gegründet werden.“¹

Wer waren nun die drei Frauen, die den Jüdischen Frauenbund gründeten?

Als Hauptinitiatorin, Führerin, bekannteste Repräsentantin und *die* charismatische Persönlichkeit des Bundes gilt **Bertha Pappenheim**, der es, so Paula Ollendorff, „in genialer Intuition“ zum Bewusstsein gekommen sei, „dass es im Kampf gegen die an vielen Orten in der Welt bestehende sittliche Not, die das jüdische Leben entstellt und die Reinheit jüdischer Frauen befleckt, nur eine Waffe gab – die geeinte Kraft aller jüdischen Frauen“.² In der Formulierung „genialer Intuition“ kommt schon zum Ausdruck, was eine Beschreibung der Persönlichkeit Bertha Pappenheims schwierig macht. Christina Klausmann konstatiert zu Recht, dass der Blick auf die Gründerin des JFB „durch die eher devoten Erinnerungen ihrer Mitarbeiterinnen, die einen gewissen Heldinnenmythos pflegten“ verstellt sei.³

Bertha Pappenheim wurde am 27. Februar 1859 in Wien geboren. Ihr Vater, der Geschäftsmann Sigmund Pappenheim, stammte aus Pressburg, dem heutigen Bratislava. Er war schon 1840 nach Wien gekommen und gehörte bald zu den wohlhabenden Kaufleuten der Wiener Leopoldstadt. Seine Kindheit wurde von einer besonders sittenstrengen Richtung der Orthodoxie geprägt. Daher sei, so Dora Edinger, das Wien der Pappenheims nicht das Wien Stefan Zweigs gewesen, denn die Pappenheims verkehrten vorwiegend mit anderen jüdisch-orthodoxen Familien. Die Mutter Recha Pappenheim, geb. Goldschmidt, wuchs in begüterten und weltoffenen Verhältnissen in Frankfurt auf. Die Ehe der beiden wurde, wie damals üblich, arrangiert. Bertha Pappenheim hatte zwei Schwestern, die schon im Kindesalter starben und einen um ein Jahr jüngeren Bruder.⁴ Nach eigenen Aussagen führte sie „bis etwa 1890 das übliche Leben einer höheren Tochter aus streng jüdischer, orthodox bürgerlicher Familie“.⁵

Allerdings hatte sich die Familie auch im Wiener Bürgertum akkulturiert. „Dass sich die Familie Pappenheim an deutsch-bürgerlichen Familien- und Wohnidealen orientierte, wird besonders deutlich an der Wahl ihrer Möbel, der Kleidung, der Wohngegenden und Ferienorte. Bertha Pappenheim hatte die Biedermeiermöbel ihrer Eltern geerbt. Wie schon der Grossvater kleidete sich

¹ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183; die Paragraphen 1-3 sowie 7 sind integriert in die Vorlage für eine Normalsatzung der Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes e.V.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Paula Ollendorff: Rückblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des J.F.B., S. 1-4, hier S. 1.

³ Christina Klausmann: Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich. Das Beispiel Frankfurt am Main. Frankfurt/New York 1997, S. 164.

⁴ Britta Konz: Bertha Pappenheim (1859-1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Frankfurt/New York 2005, S. 29-35 und S. 40.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis. Einzelne Gedanken von Bertha Pappenheim, S. 10-12, hier S. 11.

der Vater Bertha Pappenheims bürgerlich. Die Jugendbilder Bertha Pappenheims zeigen auch sie in der damaligen Mode wohlhabender Bürgerstöchter. Von der Leopoldstadt zogen die Pappenheims in die Liechtensteinstrasse nahe der Ringstrasse, dem intellektuellen, kulturellen und politischen Zentrum Wiens.“ Die Sozialisation Bertha Pappenheims vollzog sich daher, so Britta Konz, im Spannungsfeld zwischen Akkulturation und der Bewahrung orthodoxer Traditionen.¹ Sie besuchte eine katholische Mädchenschule, da es in Wien für jüdische Mädchen keine höhere Schule gab, und lernte mehrere Fremdsprachen, auch Hebräisch, sowie Klavier, Tanz und Handarbeiten.² Nachdem sie 1875 mit 16 Jahren die Schule beendet hatte, wartete auf sie traditionellerweise nun die Ehe. Ein Studium oder gar eine Berufstätigkeit kamen für sie als Tochter aus gutem Hause nicht in Frage. Die nun folgenden Jahre waren von geistiger Leere und ausschliesslicher Beschäftigung im Haus geprägt.³

Als 1880 ihr Vater schwer erkrankte und 1881 starb, begann die lange Phase der Erkrankung Bertha Pappenheims an „Hysterie“, die sie nach ihrem Umzug nach Frankfurt 1888 zeitlebens verschwieg. Es existieren auch keine Zeugnisse darüber, wie sie selbst die Zeit ihrer Krankheit empfunden hat. Keine ihrer Mitstreiterinnen im Jüdischen Frauenbund wusste von ihrer Existenz als Anna O.⁴ Erst 1953 lüftete Ernst Jones das Geheimnis um den durch Sigmund Freud und Josef Breuer in „Studien über Hysterie“ weltweit bekannt gewordenen „Fall Anna O.“⁵ Und erst dann erfuhr die den Nationalsozialismus überlebenden ehemaligen Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, Otilie Schönwald, Klara Caro, Dora Edinger und andere, in New York davon, dass die berühmte Patientin Anna O. identisch ist mit Bertha Pappenheim. Sie versuchten, die Information zu unterdrücken, dies gelang jedoch nicht.⁶

Bertha Pappenheim und ihre Erfindung der „talking cure“ begründeten die Psychoanalyse. Freud und Breuer schrieben in den „Studien über Hysterie“: „Wir fanden nämlich, anfangs zu unserer grössten Überraschung, dass die einzelnen hysterischen Symptome sogleich und ohne Wiederkehr

¹ Britta Konz 2005, S. 40.

² Britta Konz 2005, S. 41 und S. 44-45.

³ Britta Konz 2005, S. 46.

⁴ Britta Konz 2005, S. 47-64. Der private Nachlass von Bertha Pappenheim ist am 9. November 1938 in dem Heimkomplex in Neulsenburg verbrannt, wo sie in einem eigenen Haus gelebt hatte. Siehe: Dora Edinger: Bertha Pappenheim. Leben und Schriften. Frankfurt am Main 1963, S. 10.

⁵ Ellen M. Jensen: Streifzüge durch das Leben von Anna O./Bertha Pappenheim. Ein Fall für die Psychiatrie – Ein Leben für die Philanthropie. Dreieich 1984, S. 11-12. Der englische Psychoanalytiker Ernest Jones, der Freud persönlich gekannt hat, veröffentlichte 1953 den ersten Teil seiner Freud-Biographie, in der er Anna O. als Bertha Pappenheim identifizierte. Ernest Jones: Sigmund Freud. Life and Work, Bd. 1-3. London 1953-1957; deutsche Ausgabe: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Eschborn bei Frankfurt 2007. Darin findet sich die Angabe über Bertha Pappenheim im ersten Band auf der Seite 266, Anm. 7, wo es heisst: „Da sie die eigentliche Entdeckerin der kathartischen Methode war, verdient ihr wirklicher Name Bertha Pappenheim [...] hier Erwähnung.“

⁶ Marianne Brentzel: „Drum wühl' ich mich in Arbeit und leb' mich wund an Pflicht“. Das Leben der Bertha Pappenheim 1859-1936, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 94-101, hier S. 100. Um Anna O./Bertha Pappenheim kreisten in den folgenden Jahren viele Mythen, die ihren Niederschlag in diversen Romanen, Bildern und Filmen fanden. Siehe: Elizabeth Loentz: Let Me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist. Cincinnati 2007 ; Kapitel 7 : Freud and Anna O. at Coney Island. Bertha Pappenheim in Art and Fiction (S. 239-271).

verschwanden, wenn es gelungen war, die Erinnerung an den veranlassenden Vorgang zu voller Helligkeit zu erwecken, damit auch den begleitenden Affekt wachzurufen, und wenn dann der Kranke den Vorgang in möglichst ausführlicher Weise schilderte und dem Affekt Worte gab.“¹ Josef Breuer, Hausarzt der Familie Pappenheim, der Bertha Pappenheim von November 1880 bis Juni 1882 behandelt hatte, schrieb in seinem Text „Beobachtung I. Frl. Anna O ...“, dass Bertha Pappenheim nicht immer leicht zum Sprechen zu bewegen gewesen sei, „für welche Prozedur sie den guten, ernsthaften Namen ‚talking cure‘ (Redekur) und den humoristischen ‚chimney-sweeping‘ (Kaminfegen) erfunden hatte“.²

Ich möchte nun kurz auf die Erkrankung Bertha Pappenheims eingehen und auch einige der Beschreibungen Breuers über seine Patientin wiedergeben, denn diese scheinen mir die Persönlichkeit der späteren Gründerin des Jüdischen Frauenbundes gut zu treffen.

Nachdem der von Bertha Pappenheim „leidenschaftlich“³ geliebte Vater während des sommerlichen Aufenthaltes der Familie in Ischl, dem heute als Bad Ischl bekannten Kurort, an einer Bauchfellentzündung erkrankt war, pflegte sie ihn bis zur Erschöpfung. Bald traten diverse Krankheits-symptome auf: Kopfschmerzen, Sehstörungen, Lähmungserscheinungen in Armen und Beinen.⁴ Hinzu kamen rapide Stimmungswechsel, Halluzinationen von schwarzen Schlangen und schwere Sprachstörungen. Statt deutsch sprach sie nun meist englisch, manchmal französisch oder italienisch, „aber ohne es zu wissen“, wie Breuer analysiert.⁵ Sie verweigerte zeitweilig die Nahrungsaufnahme völlig und unternahm mehrere Selbstmordversuche.⁶ Im Laufe der Therapie wurden dann die verschiedenen Störungen „wegerzählt“, wie Breuer berichtet.⁷ Ihre Persönlichkeit beschreibt er so: „Dieses Mädchen von überfließender geistiger Vitalität führte in der puritanisch gesinnten Familie ein höchst monotones Leben, das sie sich in einer für ihre Krankheit wahrscheinlich massgebenden Weise verschönerte. Sie pflegte systematisch das Wachträumen, das sie ihr

¹ Sigmund Freud/Josef Breuer: Studien über Hysterie. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung, in: Anna Freud (Hg.): Sigmund Freud: Gesammelte Werke. 1. Band. Werke aus den Jahren 1892-1899. Frankfurt am Main 1999, S. 81-98, hier S. 85. Freud und Breuer veröffentlichten ihre „Studien über Hysterie“ erstmalig 1895 in Wien. Freud nahm später seine Auffassung zurück, Breuer und seine Patientin Bertha Pappenheim seien die Begründer der Psychoanalyse gewesen. In „Geschichte der psychoanalytischen Bewegung“ (1914) betonte Freud vielmehr Breuers Unfähigkeit, die sexuelle Übertragung von Seiten seiner Patientin auszuhalten, die zum Abbruch der Therapie führte. Der Text ist abgedruckt in: Gesammelte Werke. 10. Band, S. 43-113, hier S. 49.

² Josef Breuer: Beobachtung I. Frl. Anna O ..., in: Gesammelte Werke 1999, Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938, S. 221-243, hier S. 229. Als erster hat Albrecht Hirschmüller die beiden handgeschriebenen Krankengeschichten der Anna O., die Breuer zur Information seiner weiterbehandelnden Kollegen am Sanatorium Bellevue in Kreuzlingen verfasst hatte, abgedruckt. Siehe: Albrecht Hirschmüller: Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers. Bern 1978.

³ Breuer benutzt dieses Wort in seiner Krankengeschichte, siehe: Josef Breuer 1999, S. 222.

⁴ Josef Breuer 1999, S. 223.

⁵ Josef Breuer 1999, S. 224-225.

⁶ Josef Breuer 1999, S. 226-227.

⁷ Josef Breuer 1999, S. 233.

„Privattheater“ nannte.“¹ Den „Überschuss von psychischer Regsamkeit und Energie, der sich in fortwährendem Arbeiten der Phantasie entladet“ macht Breuer auch verantwortlich für die, wie er es nennt, „Dissoziation der geistigen Persönlichkeit“.² Am Ende hält er sie für geheilt: Im Juni 1882 verließ Bertha Pappenheim Wien für eine Reise, „brauchte aber doch noch längere Zeit, bis sie ganz ihr psychisches Gleichgewicht gefunden hatte. Seitdem erfreut sie sich vollständiger Gesundheit“.³

Ellen M. Jensen hat herausgefunden, dass dies keineswegs der Fall war. Breuer hatte die Therapie abgebrochen, nachdem Bertha Pappenheim ihm eröffnet hatte, sie sei schwanger von ihm und Symptome einer Scheinschwangerschaft (als Wunschneurose?) zeigte, so schilderte es zumindest Freud in einem Brief an Stefan Zweig.⁴ Jensen fragt, in wen die Patientin verliebt gewesen sei, und zitiert Breuer, der in einem Krankenbericht geschrieben hat: „Sexuelles Element ist erstaunlich unentwickelt; ich habe in den massenhaften Halluzinationen auch nicht einmal dasselbe vertreten gefunden. Jedenfalls ist sie noch nie verliebt gewesen, soweit nicht ihr Verhältnis zum Vater dieses ersetzt hat oder vielmehr damit ersetzt war.“⁵ Freud merkte 1914 kritisch an: „Wer die Breuersche Krankengeschichte im Lichte der in den letzten zwanzig Jahren gewonnenen Erfahrung von neuem durchliest, wird die Symbolik der Schlangen, des Starrwerdens, der Armlähmung nicht missverstehen und durch Einrechnung der Situation am Krankenbette des Vaters die wirkliche Deutung jener Symptombildung leicht erraten. Sein Urteil über die Rolle der Sexualität im Seelenleben jenes Mädchens wird sich dann von dem ihres Arztes weit entfernen.“⁶ Und in „Selbstdarstellung“ schreibt Freud: „Nachdem die kathartische Arbeit erledigt schien, hatte sich bei dem Mädchen plötzlich ein Zustand von ‚Übertragungsliebe‘ eingestellt, den er [Breuer] nicht mehr mit ihrem Kranksein in Beziehung brachte, so dass er sich bestürzt von ihr zurückzog. Es war ihm offenbar peinlich, an dieses anscheinende Missgeschick erinnert zu werden.“⁷

Christina von Braun denkt, dass Breuer bei seiner Patientin sehr wohl „das *ich* des Sexualwesens“ wahrgenommen habe, wenn auch unbewusst. „Dieses *ich* faszinierte ihn, und eben die Anziehungskraft, die es ausübte, erklärt auch die Flucht, die er ergriff.“⁸ Diese beiden Beobachtungen

¹ Josef Breuer 1999, S. 222. Siehe zu Bertha Pappenheim theatralischen Ambitionen, die sich auch in einigen Theaterstücken manifestierten: Ferdinand Schweighofer: Das Privattheater der Anna O. Ein psychoanalytisches Lehrstück, ein Emanzipationsdrama. München/Basel 1987. Bertha Pappenheim schrieb zum Beispiel: „Frauenrecht. Schauspiel in drei Aufzügen“ (1899) und „Tragische Momente. Drei Lebensbilder“ (1913).

² Josef Breuer 1999, S. 239.

³ Josef Breuer 1999, S. 238.

⁴ Ellen M. Jensen 1984, S. 29. Sie bezieht sich auf einen Brief Freuds an Stefan Zweig vom 2. Juni 1932 (Anm. 48 auf S. 218).

⁵ Ellen M. Jensen 1984, S. 29-30.

⁶ Sigmund Freud: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung 1999, S. 49.

⁷ Sigmund Freud: Selbstdarstellung, in: Gesammelte Werke 1999, Bd. 14. Werke aus den Jahren 1925-1931, S. 33-96, hier S. 51. Die „kathartische Arbeit“ ist ein früher Ausdruck für die Psychotherapie.

⁸ Christina von Braun: Nicht ich. Logik, Lüge, Libido. Berlin 2009, S. 68. Christina von Braun erklärt sich so auch die Eifersucht von Breuers Frau, die anscheinend durch die Berichte ihres Ehemannes über seinen Fall zunehmend verärgert gewesen sein soll.

widersprechen sich nicht wesentlich. Fest steht, dass Bertha Pappenheim nach ihrer engen Bindung an den Vater und der folgenden sexuell gefärbten Übertragungsliebe zu Josef Breuer, die vom Therapeuten nicht aufgelöst werden konnte, in ihrem Leben keine intimen Kontakte mehr zu Männern gesucht hat. Sie war nie verheiratet und hatte wohl auch nie einen sexuellen Kontakt, denn sie lehnte ausserehelichen Geschlechtsverkehr strikt ab.¹ Im Nachlass von Dora Edinger befindet sich ein Gedicht Bertha Pappenheims aus dem Jahr 1911 mit dem Titel „Mir ward die Liebe nicht“, das diesen Teil ihrer seelischen Verfassung gut spiegelt:

„Mir ward die Liebe nicht –
Drum leb' ich wie die Pflanze,
Im Keller ohne Licht.
Mir ward die Liebe nicht –
Drum tön' ich wie die Geige,
Der man den Bogen bricht.
Mir ward die Liebe nicht –
Drum wühl' ich mich in Arbeit
Und leb' mich wund an Pflicht.
Mir ward die Liebe nicht –
Drum denk ich gern des Todes,
Als freundliches Gesicht.“²

Bertha Pappenheim war also 1882 (noch) nicht geheilt und zudem noch morphinabhängig, da Breuer ihr Morphininjektionen gegen ihre Gesichtsschmerzen gegeben hatte. Sie unterzog sich von Juli bis Oktober 1882 einer Therapie im Sanatorium Kreuzlingen; dieser folgten dann zwischen 1883 und 1887 noch drei weitere Aufenthalte im Sanatorium Inzersdorf, jeweils mit der Diagnose „Hysterie“.³

Britta Konz gibt zu bedenken, dass die Therapie Breuers, auch wenn sie nicht abgebrochen worden wäre, auch deshalb zu keinem Erfolg haben können, weil Breuer jegliche strukturellen Ungerechtigkeiten, mit denen Bertha Pappenheim als Frau und als Jüdin konfrontiert war, vernachlässigt habe.⁴ Sie deutet die psychische Erkrankung Pappenheims „als unbewusste Reaktion, als Zeichen dafür, dass sie unter ihren Lebensumständen litt“, vor allem der gesellschaftlichen und religiösen Zurücksetzung von Frauen“.⁵ Christina von Braun meint dagegen, dass Bertha Pappenheim

¹ Elisa Klapheck und Lara Dämmig behaupten, dass sich Bertha Pappenheim bewusst dafür entschieden habe, „Fräulein“ zu bleiben und keine eigenen Kinder zu haben. Elisa Klapheck/Lara Dämmig (Hg.): Bertha Pappenheim: Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 2003, S. 18 (Einleitung der Herausgeberinnen). Meines Wissens gibt es aber keine Belege dafür, dass sich Bertha Pappenheim in dieser Weise geäußert hat. Die Formulierung „bewusst“ suggeriert eine Art feministischer Entscheidung, die Bertha Pappenheim fremd war, denn Ehe und Fortpflanzung waren für sie prinzipiell ethische Pflicht.

² Zitiert nach: Marianne Brentzel 2004, S. 101. Als Quelle nennt sie: Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nachlass Edinger, Blatt II.

³ Britta Konz 2005, S. 56-57.

⁴ Britta Konz 2005, S. 55.

⁵ Britta Konz 2005, S. 47, Anm. 39. Religiös fühlte sich Bertha Pappenheim zurückgesetzt, weil in der jüdischen Orthodoxie Frauen der Zugang zur religiösen Sphäre der Männer versagt blieb (S. 51).

tatsächlich geheilt wurde. Breuer habe ihr als Dialogpartner dazu verholfen, eine neue Identität zu gewinnen.¹

Die feministische Forschung weist generell vor allem auf die sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Ursachen der Krankheit „Hysterie“ hin und begreift sie auch als „unbewusste Strategie zur Konfliktbearbeitung“.² Claudia Honegger und Bettina Heintz sprechen bei der Hysterie von einer der „Listen der Ohnmacht“. Frauen hätten sich über die Krankheit das Recht genommen, „Pflichten zu vernachlässigen und unverhüllt bislang gedrosselte Wünsche auszuleben“. Die beiden Autorinnen glauben: „Heute lässt sich kaum sicherer als damals entscheiden, ob die Bedeutung, die die Hysterie im öffentlichen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts erlangte, auf einer zunehmenden Psychiatrisierung weiblicher Aufsässigkeit oder auf einem tatsächlichen Anstieg der Krankheit beruhte, oder ob nicht drittens immer mehr Frauen Krankheit vortäuschten, um familiären und sexuellen Anforderungen zu entfliehen. Doch ob Leiden oder List – unter dem Schutz der ärztlichen Diagnose entwandten sich nicht wenige Frauen den Fesseln ihrer Familie und artikulierten in der Sprache der Hysterie ihre Unzufriedenheit, Überforderung und Aggression.“³ Etliche Forscher sprechen davon, dass Bertha Pappenheim - wie auch andere Hysterikerinnen - eine „äusserst geschickte SimulantIn“ gewesen sei.⁴

Christina von Braun stellt fest, dass sich die Hysterie einer objektiven Definition entziehe, weil sich ihre Symptome ständig veränderten.⁵ Vielmehr habe sich das abendländische Denken einen Begriff erfunden, „um den unaussprechlichen Zustand, der nicht sein darf, dennoch zu umschreiben“. Hysterie sei Unberechenbarkeit und eine Form der Unordnung. Sie verwirre Normen und Gesetze.⁶ Die Krankheit, die es zu behandeln galt, um den weiblichen Körper einer fremden Verfügungsgewalt zu unterwerfen, sei die Frau selbst gewesen.⁷ Hysterie sei eine Form der Verweigerung, daher seien Hysterikerinnen Subjekte ihrer Krankheit gewesen.⁸ Gegen das Ideal der Mädchenerziehung: „viel Pflicht, wenig Phantasie“ setzten die Hysterikerinnen das Schauspiel, die Inszenierung.⁹ Daher handelte es sich tatsächlich um eine Art Simulation, aber verstanden als willentlichen Akt. Hinter der Hysterie verberge sich „eine Form von Überlebenskampf und Widerstandskraft“.¹⁰ Bei allen Formen der Hysterie sei Aktivität im Spiel, und damit auch eine Kraft, die zum Handeln trei-

¹ Christina von Braun 2009, S. 68-69.

² Britta Konz 2005, S. 49.

³ Bettina Heintz/Claudia Honegger: Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert, in: Heintz/Honegger (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt am Main 1994, S. 7-68, hier S. 43.

⁴ Marianne Brentzel zählt eine Reihe von Werken auf, die eine solche These vertreten, z. B. Mikkel Borch-Jacobsen: Anna O. zum Gedächtnis. Eine hundertjährige Irreführung. München 1997. Marianne Brentzel 2004, S. 101.

⁵ Christina von Braun 2009, S. 25.

⁶ Christina von Braun 2009, S. 27 und S. 74.

⁷ Christina von Braun 2009, S. 28 und S. 31.

⁸ Christina von Braun 2009, S. 33-34.

⁹ Christina von Braun 2009, S. 54-56.

¹⁰ Christina von Braun 2009, S. 62 und S. 63.

be.¹ „Die hysterische Symptombildung ist der individuelle Ausdruck eines kollektiven Leidens und der Versuch, die Ursache dieses Leidens zu bekämpfen“, fasst Christina von Braun ihre Überlegungen zusammen.²

Manche Forscherinnen empfinden es allerdings als problematisch, die Krankheit Bertha Pappenheims zum Ausgangspunkt von Deutungen über ihr Leben und ihre Arbeit zu machen. „In dieser Perspektive“ werde, so Christina Klausmann, „ihre soziale Arbeit, ihr Engagement für Frauenrechte und insbesondere ihr Kampf gegen den Mädchenhandel als Sublimierung eines psychischen Grundkonfliktes und als Ausdruck verdrängter Sexualität gedeutet.“³ Marion Kaplan stellt den Begriff der Krankheit generell in Frage und hält Hysterikerinnen für „psychisch gesünder [...] als diejenigen, die sich in ihr Schicksal als Bürger und Menschen zweiter Klasse schickten“.⁴

Bertha Pappenheim war natürlich nicht die einzige, die mit körperlichen Symptomen darauf reagierte, dass sie ihre Talente in einer grossbürgerlichen Welt, in der für Frauen nur die Heirat vorgesehen war, nicht adäquat entwickeln und ausleben konnte. Begriffe wie „Krankheit“ und „Gesundheit“ sind sicher wenig hilfreich, um den Motiven für gesellschaftliches Engagement nachzugehen. Aber gerade im Zusammenhang mit der Sittlichkeitsbewegung, dem Kampf gegen den Mädchenhandel und dem Umgang mit sogenannten „gefährdeten“ Mädchen wird sich deutlich zeigen, wie sehr die eigene bürgerliche und religiöse Erziehung und die damit einhergehende Verdrängung von Sexualität und Sinnlichkeit trotz aller Widerstände und allem Aufbegehren eine grosse Rolle in Selbstverständnis und Praxis vieler bürgerlicher Frauen gespielt haben. Ob sie jüdisch oder christlich erzogen wurden, war dabei zweitrangig.

Als Bertha Pappenheim 1888 nach Frankfurt zog, begann für sie ein neues, zweites Leben. Endlich wurde es ihr möglich, die Eigenschaften auszuleben, die schon Josef Breuer ihr attestiert hatte. Er schildert Bertha Pappenheim als „von bedeutender Intelligenz, erstaunlich scharfsinniger Kombination und scharfsichtiger Intuition; ein kräftiger Intellekt, der auch solide geistige Nahrung verdaut hätte und sie brauchte, nach Verlassen der Schule aber nicht erhielt. Reiche poetische und phantastische Begabung, kontrolliert durch sehr scharfen und kritischen Verstand. [...] Ihr Wille war energisch, zäh und ausdauernd, manchmal zum Eigensinn gesteigert, der sein Ziel nur aus Güte, um anderer willen, aufgab.“⁵

¹ Christina von Braun 2009, S. 72.

² Christina von Braun 2009, S. 76.

³ Christina Klausmann 1997, S. 166.

⁴ Marion Kaplan: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904 – 1938. Hamburg 1981, S. 85. Siehe auch: Marion Kaplan: Anna O. and Bertha Pappenheim: An Historical Perspective, in: Max Rosenbaum/Melvin Muroff (Hg.): Anna O. Fourteen Contemporary Reinterpretations. New York 1984, S. 101-117.

⁵ Josef Breuer 1999, S. 221.

In der Familie ihrer Mutter in Frankfurt lernte Bertha Pappenheim ein weltoffeneres und freieres Judentum kennen, als sie es von Wien gewöhnt war. Sie besuchte bald einen Krankenpflegekurs und wurde durch ihre Cousinen Anna Edinger und Louise Goldschmidt an Wohltätigkeitsarbeit und die Ideen der Frauenbewegung herangeführt.¹ Frankfurt war um die Jahrhundertwende ein Zentrum sozialreformerischer jüdischer Projekte, in denen Frauen eine besonders grosse Rolle spielten.²

Ab 1895 arbeitete sie zunächst stellvertretend, dann als Leiterin 12 Jahre lang im Mädchenwaisenhaus des Israelitischen Frauenvereins in Frankfurt. Sie baute ebenfalls 1895 eine Frankfurter Ortsgruppe des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins mit auf. Ab 1897 begann ihre publizistische Tätigkeit, zunächst unter dem Pseudonym „P. Berthold“, dann ab 1900 unter ihrem richtigen Namen.³ Seit ihrem Umzug nach Frankfurt erlebte sie keine gesundheitlichen Rückfälle mehr, weil sie, so Britta Konz, „endlich ein erfüllendes praktisches Betätigungsfeld gefunden hatte und in ein soziales Umfeld integriert war, das die strukturelle Ungerechtigkeit der geschlechterdifferenzierten sozialen Normen analysierte und neue, frauengerechte und soziale Richtlinien formulierte“.⁴ Sie arbeitete bis 1916 ehrenamtlich in der städtischen Kinder- und Jugendfürsorge und war massgeblich an der Einrichtung staatlicher Institutionen zur Armenpflege beteiligt.

Schon seit 1901 lag aber ihr besonderes Augenmerk auf jüdischer Wohlfahrtspflege; vor allem beschäftigte sie die Not der ostjüdischen Einwanderer. Sie war auch die erste Frau, die innerhalb der jüdischen Gemeinde Themen wie Prostitution, uneheliche Kinder und die ausweglose Situation der Agunoth zur Sprache brachte.⁵ Gemeinsam mit Henriette Fürth gründete sie 1901 die Weibliche Fürsorge, zunächst als Abteilung des Israelitischen Hilfsvereins, dann 1904 als selbständigen Ver-

¹ Britta Konz: „Weh dem, dessen Gewissen schläft“. Bertha Pappenheim (1859-1936), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 360-374, hier S. 363.

² Iris Schröder: Grenzgängerinnen: Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 341-368, hier S. 342.

³ Britta Konz 2006, S. 364-365. Ich verweise an dieser Stelle auf das ausführliche Schriftenverzeichnis Bertha Pappenheims in: Britta Konz 2005, S. 378-383.

⁴ Britta Konz 2006, S. 365.

⁵ Britta Konz 2006, S. 366. Eine Aguna oder Agunoh (Plural: Agunoth) ist eine Frau, deren Ehemann nicht mehr auffindbar ist und die vor seinem Verschwinden keinen Scheidungsbrief (Get) von ihm erhalten hat. Daher darf sie sich nach jüdischem Recht nicht wiederverheiraten. Siehe: Walter Homolka: Das jüdische Eherecht. Berlin 2009, S. 292. Bertha Pappenheim versuchte immer wieder, die offiziellen Organe der jüdischen Orthodoxie, wie die Rabbinerkonferenz, davon zu überzeugen, die Gesetze zu ändern. Im Osten gäbe es, so schreibt sie in einem Brief an die Rabbinerversammlung der Kenessioh gedauloh im Juli 1929, ca. 20.000 Frauen, die betroffen seien, vor allem Witwen von Kriegsoffizieren, und sie schildert eindrücklich: „Die Agunoth, jene vom jüdischen Gesetz und seinen Auslegern und Richtern vernachlässigten Frauen, gesund und jung in ihrem verhaltenen Lebenstrieb, treu dem Stamm und seinen sittlichen Forderungen, bis sie – einsam und verstossen – einsehen und fühlen lernen, dass sich für sie die Sittengesetze in ihr Gegenteil verkehren – weil man Askese fordert, Abtötung, Prostitution und Unnatur, statt froher Lebenserhaltung.“ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis. Hilfe für die Agunoh (Eheverlassene Frau). Brief von Bertha Pappenheim an die Rabbinerversammlung der Kenessioh gedauloh vom 29. Juli 1929, S. 20-21, hier S. 21. Bertha Pappenheim hatte aber keinen Erfolg. Das Problem der Agunoth besteht in orthodoxen Gemeinden bis heute. Im Oktober 2013 las ich in der NZZ am Sonntag, dass in New York zwei Rabbiner angeklagt worden seien, die gewaltsam gegen Ehemänner vorgegangen waren, die ihren Frauen den Get verweigert hatten, obwohl diese sich scheiden lassen wollten. Anna Trechsel: Orthodoxe Rabbiner mit unorthodoxen Methoden, in: NZZ am Sonntag, 13.10.2013, S. 9.

ein.¹ Neben der eigentlichen Fürsorgekommission unterhielt der Verein 1913 eine Kinderschutzkommission, eine Wohnungsfürsorgekommission sowie einen Stellennachweis für Frauen und Mädchen und eine Berufsberatungsstelle. Ausserdem leistete er soziale und kulturelle Arbeit in Galizien.²

Der Erfolg des Vereins ermutigte Bertha Pappenheim dazu, eine breitere Vernetzung jüdischer Frauenarbeit voranzutreiben und so gründete sie 1904 den Jüdischen Frauenbund. Von 1904 bis 1924 war sie seine erste Vorsitzende und blieb auch danach bis zur ihrem Tode Vorstandsmitglied.³ In den folgenden drei Jahrzehnten engagierte sie sich überwiegend in der jüdischen Frauenbewegung und im interkonfessionellen Kampf gegen Mädchenhandel und Prostitution. Herzstück ihrer Arbeit wurde das von ihr 1907 gegründete Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg nahe Frankfurt. Es diente zunächst der Erziehung gefährdeter weiblicher Jugendlicher, später wurden auch Schwangere, Mütter, Säuglinge, Kleinkinder, Schulkinder und Jugendliche dort betreut und im jüdischen Sinne erzogen.⁴ Da sich Bertha Pappenheim schon um die Jahrhundertwende für eine Zentralisation und Professionalisierung der Armenpflege eingesetzt hatte, warb sie 1916 intensiv für einen Verband für jüdische soziale Arbeit und wurde so zur „geistigen Schöpferin der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland“.⁵ Zu ihrem Bedauern wurde der weibliche Einfluss in der Zentralwohlfahrtsstelle aber bald zurückgedrängt, freiwillige Mitarbeiter ausgeschaltet und durch Fachkräfte ersetzt. Das war nicht in ihrem Sinne, da sie die ehrenamtliche Arbeit für sehr wichtig hielt. Freiwillige Mitarbeiterinnen brachten in ihren Augen mehr Idealismus und Hingabe mit als professionelle Kräfte.⁶

¹ Christina Klausmann 1997, S. 160; Britta Konz 2006, S. 367-368. Zum Verein „Weibliche Fürsorge“ siehe auch: Britta Konz 2005, S. 81-85 und S. 202-206 sowie Marianne Brentzel: Anna O. – Bertha Pappenheim. Biographie. Göttingen 2002, S. 100-101. Brentzel gibt an, dass der Verein der erste jüdische rein weibliche Frauenverein in Deutschland gewesen sei (S. 100). Paula Nassauer-Niedermayer, Vorsitzende der Frankfurter Ortsgruppe des JFB, schrieb 1936, dass der Verein „Weibliche Fürsorge“ „die Keimzelle des Jüdischen Frauenbundes“ gewesen sei; die Aufgaben des Vereins seien mit „Verbesserungen der geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Not der jüdischen Frau“ formuliert worden. BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Paula Nassauer-Niedermayer: Aufbau der jüdischen Frauenarbeit in Frankfurt am Main, S. 7-8, hier S. 7.

² Stephanie Forchheimer: Jüdische-soziale Frauenarbeit in Frankfurt a. M., in: Ost und West, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1913, S. 67-72, hier S. 70. Stellennachweis ist der zeitgenössische Ausdruck für ein Amt, das Arbeitsstellen vermittelt.

³ Im Herbst 1924 legte Bertha Pappenheim ihr Amt als erste Vorsitzende nieder. Bettina Brenner aus Leipzig wurde ihre Nachfolgerin. BJFB, Jg. 2, Nr. 1, Oktober 1924, S. 6. Im November 1924 fand eine ausserordentliche Delegierten-Tagung des JFB statt, deren Grund die Amtsniederlegung von Bertha Pappenheim war. BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929, S. 5-6; Bettina Brenner: Ansprache der Vorsitzenden bei Eröffnung der Jubiläumstagung. Brenner erwähnt, dass sie dem Vorstand des Bundes seit 1916 angehörte und Ende 1924 zur ersten Vorsitzenden gewählt wurde (S. 5). Britta Konz gibt fälschlicherweise an, dass Bertha Pappenheim von 1904 bis 1934 erste Vorsitzende des JFB war; Britta Konz 2005, S. 88.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC); nicht datierte Broschüre über den JFB, wahrscheinlich von Ende 1934. In der Broschüre wird das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg kurz vorgestellt (Blätter 534-535).

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis; Ottilie Schönewald: Jüdische Frauenarbeit in Deutschland. Der Jüdische Frauenbund, S. 8-10, hier S. 9; Siddy Wronsky 1927, S. 94. Mit der Einrichtung der Zentralwohlfahrtsstelle, schreibt Wronsky, konnten „die sozialpädagogischen Forderungen der jüdischen Frauenbewegung zum ersten Mal zur wirksamen Ausführung gelangen“.

⁶ Lucy Freeman: Die Geschichte der Anna O. Der Fall, der Sigmund Freud zur Psychoanalyse führte. München 1973, S. 166.

Bertha Pappenheim starb am 28. Mai 1936 in Neu-Isenburg.¹ Sie blieb zeit ihres Lebens eine streitbare Persönlichkeit, die sich nur ungerne innerhalb der verschiedenen Richtungen des Judentums eindeutig verortete, auch deshalb, weil ihr von allen Richtungen Widerstand entgegengebracht wurde. Humorvoll-bitter verlieh sie der mangelnden Akzeptanz Ausdruck in ihren 1934 selbst geschriebenen kurzen Nachrufen in diversen Zeitungen:²

„Familienblatt: Sie war eine Frau, die jahrzehntelang eigensinnig für ihre Ideen eingetreten ist, Ideen, die in der Zeit lagen. Aber sie tat es oft in Formen und auf Wegen, die einer Entwicklung vorgreifen wollten, so wie sie auch nicht nach jedermann Sinn und Geschmack waren. Schade!³

Israelit: Nach Herkunft und Erziehung eine orthodoxe Frau, die sich im Laufe der Jahrzehnte und unter dem nachweislichen Einfluss revolutionierender Gedanken der Frauenbewegung von ihrer Wurzel loszulösen vermeinte – sich oft feindselig gebärdete – sie aber doch nicht verleugnete. Sie hätte ihrem Jichus nach – wir erinnern daran, dass ihr Vater Mitbegründer der ‚Schiffschul‘ in Wien war – der Orthodoxie bessere Dienste leisten müssen. Schade!⁴

C.V.-Zeitung: ... eine Frau von guten Fähigkeiten, kämpferisch, jüdischem Wesen und deutscher Kultur gleich verpflichtet, die sich aber in ihrer Schärfe und Ablehnung des Gedankengutes, das ihr nicht zusagte, bewusst ausserhalb unserer Reihen stellte. Schade!⁵

Jüdische Rundschau: Eine eifrige, alte Gegnerin unserer Bewegung, der dennoch jüdisches Bewusstsein und Kraft nicht abzusprechen sind. Wo sie deutsch zu sein glaubte, war sie doch nur eine Assimilantin. Schade!⁶

¹ Auf das Heim in Neu-Isenburg und das vielfältige weitere Engagement Bertha Pappenheims wird in den folgenden Kapiteln noch ausführlich eingegangen.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis. Bertha Pappenheim: Selbstverfasste Nachrufe, 1. Mai 1934, S. 28-29.

³ Mit „Familienblatt“ meint sie wahrscheinlich nicht das Frankfurter Israelitische Familienblatt, das dem zionistischen Misrachi-Verband nahestand, sondern das Hamburger Israelitische Familienblatt, das sich aus der Kontroverse zwischen C. V. und politischem Zionismus heraushielt und als neutral verstand. Ihr Kommentar zielt darauf ab zu sagen, dass das Familienblatt gerne gemässigte, gut verträgliche und wenig Anstoss erregende Persönlichkeiten bevorzugte, selbst liberal auftrat und insgesamt wegen seiner Neutralität viele Leser und Leserinnen in ganz Deutschland ansprach. In solchen Kreisen würdigte man zwar eine Frau wie Bertha Pappenheim, hätte sie sich aber weniger provokativ gewünscht.

⁴ „Der Israelit“ war das Zentralorgan des orthodoxen Judentums. Die Formulierung „loszulösen vermeinte“ zeigt deutlich, dass ihr klar war, dass sie die Sozialisation in einem orthodoxen Elternhaus nicht einfach abstreifen konnte. Auch der Stolz auf ihren Vater und ihren Jichus kommt zum Ausdruck. Die Schiffschul war unter anderem von ihrem Vater als Institution gegründet worden, die gegen das liberale Judentum die orthodoxe Lebensform bewahrte. Sie hatte keinen legalen Status, wurde aber von staatlicher Seite als Vertretung der orthodoxen Gemeinde anerkannt (Britta Konz 2005, S. 35-39). „Jichus“ bedeutet Abstammung im Sinne der gesellschaftlichen Stellung, die die Familie durch Ansehen, Reichtum und vor allem Gelehrsamkeit besitzt. Der Jichus-Brief stellt dabei „den Nachweis der Abstammung aus einer Gelehrtenfamilie“ dar. BJFB, 14. Jg. Nr. 9, September 1938; Hilde Ottenheimer: Die jüdische Familie. Eine kulturgeschichtliche Skizze, S. 2-6, hier S. 5.

⁵ Das offizielle Organ des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens lehnte Bertha Pappenheim wegen ihres provokativen Auftretens, vor allem im Zusammenhang mit öffentlichen Kampagnen gegen jüdische Mädchenhändler, die in den Augen des C. V. nur dem Antisemitismus Nahrung gaben, ab. Bertha Pappenheim konnte sich nie mit der in ihren Augen defensiven Haltung des Centralvereins abfinden, der alles tat, damit deutsche Juden als Deutsche respektiert wurden.

⁶ Die „Jüdische Rundschau“ war das offizielle Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland und propagierte auf dem Boden der Ideen Herzls und des Baseler Programms eine jüdische Heimstätte in Palästina. Als „Assimilantin“ verstand sich Bertha Pappenheim durchaus nicht. Mit diesen Worten will sie demaskieren, dass für den politischen Zionismus jeder ein Assimilant war, der seine Hoffnungen nicht auf Palästina setzte, sondern ein jüdisches Leben in der Diaspora für möglich hielt.

Blätter des Jüdischen Frauenbundes: Sie gründete im Jahre 1904 den Jüdischen Frauenbund, dessen Bedeutung längst nicht erfasst ist. Die Weltjüdischaft – Männer und Frauen – könnten ihr für diese soziale Tat dankbar sein. Sie sind es nicht. Schade!“

In diesem letzten Zitat schwingt eine grössere Spur Bitterkeit mit, denn Bertha Pappenheim fehlte es auch an Dankbarkeit und unbedingter Gefolgschaft der Mitglieder ihres eigenen Verbandes. Immer wieder gab es Unstimmigkeiten zwischen ihr und anderen Vorstandsmitgliedern. 1929 blieb sie sogar der grossen Jubiläumstagung des Jüdischen Frauenbundes fern. Die genauen Gründe sind nicht bekannt. Möglicherweise war sie verärgert über zustimmende Äusserungen aus dem Engeren Vorstand des JFB zur Gründung der Jewish Agency, die im August 1929 auf dem 16. Zionistenkongress als offizielle Ansprechpartnerin der britischen Mandatsregierung in Palästina ins Leben gerufen wurde.¹

Hannah Karminski suchte auf der Jubiläumstagung um Verständnis für das Fortbleiben Bertha Pappenheims zu werben, ohne ihren Namen zu nennen. Sie sagte: „Wenn die Führerin, die Schöpferin einer Bewegung den Plan, zu dessen Verkündung sie sich berufen fühlt, darlegt, trägt sie für dieses Programm die alleinige Verantwortung. Es wird ihr nur der Gefolgschaft leisten, der diesem Programm zustimmt. Ihr Wille ist – bis zu einem gewissen Grade – absolut. Diese schöpferischen Menschen, die Bewegung schaffen, erleben darum auch die Tragik ihrer Sendung in dem Augenblick, wo der ihnen innewohnende, sie treibende und erfüllende Drang sich nicht mehr absolut auswirken kann. Sie sind – wie jede starke Künstlernatur – innerlich daran gebunden, die Idee, die ihnen vorschwebt, unverzerrt, ohne Kompromiss zur Darstellung zu bringen. Anderes scheint ihnen Verrat an dieser Idee. Und doch müssen sie Kompromisse schliessen, da sie nicht totes Werkzeug zum Diener ihrer Idee machen können, sondern auf Menschen angewiesen sind, deren Anlage, Können, Streben sie einsetzen müssen in ihren grossen, reinen, absoluten Plan. Dadurch fühlen sie sich gehemmt, enttäuscht – und so werden diese führenden Menschen, die – wie keine andern – Mitmenschen suchen und brauchen – meist Einsame, werden verbittert, Menschenverächter. Wir kennen derartige Führerschicksale und Führernaturen nicht nur aus Büchern: wir mussten sie in unserem eigenen Bundesleben als Schicksal erleben.“²

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 12, Dezember 1929; Sitzung des Bundesvorstandes, S. 6. In dem Artikel steht, dass es im Vorfeld der Sitzung eine Verstimmung gegeben habe, weil es von Vorstandsmitgliedern sowohl Unterschriften für als auch gegen die Jewish Agency gegeben habe. Nach einer Aussprache – in Anwesenheit von Bertha Pappenheim – wird folgende Erklärung formuliert: „Das Recht der freien Meinungsäusserung steht jedem Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes zu. Der Vorstand spricht jedoch die Erwartung aus, dass jedes seiner Mitglieder vor der Unterzeichnung einer öffentlichen Kundgebung diese einer sorgfältigen Prüfung nach Inhalt und Form daraufhin unterzieht, dass im Interesse einer vertrauensvollen Zusammenarbeit aller jüdischen Frauen verletzende Angriffe vermieden werden.“

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Hannah Karminski: Ausblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des JFB S. 4-9, hier S. 4-5. Hannah Karminski versuchte häufig zwischen Bertha Pappenheim und anderen zu vermitteln. Als Schriftleiterin der „Blätter“ liess sie nichts unversucht, die Gründerin des Bundes immer wieder zu rühmen und ihre besondere Bedeutung für den JFB darzustellen, gerade auch, weil es des Öfteren Unmut über öffentliche Verlautbarungen und interne Kritik Pappenheims gab. Klara Caro bezeich-

Christina Klausmann betont, dass Bertha Pappenheim keine „prima inter pares“ gewesen sei. Sie wollte den Ton angeben und galt als herrisch und autoritär, „die niemanden neben sich dulden konnte und keine Abweichung von der vorgegebenen Linie tolerierte“. Wenn sie Widerstand verspürte, polarisierte sie oder grenzte andere aus.¹ Max Warburg, Bankier, Politiker in der Hamburgischen Bürgerschaft und Vorsitzender des Hilfsvereins der Juden in Deutschland, schrieb nach ihrem Tod: „Sie war unerbittlich in dem Verfolgen ihrer Ziele und brach mit jedem, der ihr nicht folgte, auch mit alten Verwandten und Freunden.“²

Selbst schrieb sie 1932, dass sie eine „göttliche Linie“ fühle und sich immer wieder frage, wie sie diese auf andere übertragen könne, „die den Weg nicht sehen oder nicht die Stärke und Fähigkeit haben, ihn zu gehen“. Ihr Bemühen müsse religiös genannt werden. Es gehe dabei nicht um den Ritus, sondern um das Innere der Religion, um das Ner tomid, das ewige Licht.³ Siddy Wronsky bescheinigt Bertha Pappenheim 1933 „prophetische Kräfte“. Ihr Wunsch nach „Reinheit und sittlicher Kraft“ im jüdischen Volk hätte, wäre er nur von allen gehört worden, dazu geführt, dass das Judentum seinem Schicksal in Deutschland als „geschlossene Gemeinschaft“ gegenüber stehen würde.⁴ Cora Berliner zitiert in ihrem Artikel in der Sondernummer der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ 1936 aus einem Brief Bertha Pappenheims, in dem diese nach ihrem Rücktritt aus dem Vorstand des JFB 1934 schreibt: „Ob und was Sie dem engeren Vorstand über mein Desinteressement sagen wollen, muss ich Ihnen überlassen. Es ist die Kette von Lauheit, Missverstehen, Nichtverstehen und Verschleppen und immer Vereinzeltbleiben, in dem, was ich für wichtig halte, und von dem ich meinem Gewissen gegenüber nicht abgehen kann.“⁵ Bertha Pappenheim habe sich, so Cora Berliner, nie vorstellen können, „dass der Gegner vielleicht andere sachliche Gründe für seine Haltung hatte“ und nicht Lauheit und Unwahrhaftigkeit die Gründe für ein bestimmtes ablehnendes Verhalten gegenüber der Gründerin des JFB gewesen seien.⁶

Viele trauten sich erst, Kritik an Bertha Pappenheim zu äussern, als sie schon tot war. Klara Caro schreibt 1959 in ihren Erinnerungen an die einstige Vorsitzende des JFB, dass Pappenheims Stärke auch ihre Schwäche gewesen sei, „wenn sie dieselben hohen Anforderungen der Askese und Ent-

net Hannah Karminski im Rückblick als „Mitarbeiterin, Lieblingsschülerin und Jüngerin“ Bertha Pappenheims. LBIJMB MF 622 (OSC); Artikel von Klara Caro von Januar 1959 mit dem Titel: „Erinnerungen an Bertha Pappenheim 1859-1936“, Blatt 617. Tatsächlich war Hannah Karminski wohl Bertha Pappenheims beste Freundin und engste Vertraute. Sie war es auch, die an ihrem Sterbebett sass und nach dem Tod Bertha Pappenheims einen langen Brief über ihre letzten Wochen schrieb. Hannah Karminski: An die fernen Freunde von Fräulein Pappenheim, Brief vom 7.6.1936, dokumentiert in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 102-108.

¹ Christina Klausmann 1997, S. 177-178.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Max Warburg, S. 2.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Bertha Pappenheim: Einführung in den Arbeitskreis für Gefährdeten-Fürsorge, S. 2-4, hier S. 2.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Siddy Wronsky: Nach Erez-Israel. Tagebuchblätter, S. 10-11, hier S. 10. Siddy Wronsky aus Berlin hatte während des Ersten Weltkrieges ihr Judentum entdeckt, avancierte schon 1916 zur Vorsitzenden des Jüdischen Frauenbundes im Verband Berlin, wurde dann Zionistin und emigrierte im Herbst 1933 nach Palästina. Siehe: Franz-Michael Konrad: Als Pionierin von Berlin nach Jerusalem. Siddy Wronsky (1883-1947), in: Sabine Hering 2006, S. 447-459, hier S. 448, S. 454 und S. 457.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Cora Berliner: Kampf, S. 29-30, hier S. 29.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Cora Berliner: Kampf, S. 29-30, hier S. 30.

haltung gegen sich selbst auch an andere stellte“. Alle hätten von ihrem rigiden Umgang mit den Zöglingen in Neu-Isenburg gewusst, aber geschwiegen.¹

Mitgründerin des Jüdischen Frauenbundes und langjährige zweite Vorsitzende war **Sidonie Werner**. Sie wurde am 16. März 1860 in Posen als Tochter von Flora und Dr. Philipp Werner geboren. Ihr Vater war ein angesehener Geschäftsmann und Talmud-Gelehrter. Ihr Bruder, Dr. Cossmann Werner wurde Rabbiner in München. Ihre Schwester Agatha heiratete den orthodoxen Rabbiner Jacob Hollander, mit dem sie nach Trier zog. Sidonie Werner wuchs also wie Bertha Pappenheim in einem streng religiösen Elternhaus auf. Ihr gelang es aber durchzusetzen, dass sie eine Ausbildung absolvieren und einen Beruf ergreifen durfte. 1883 legte Sidonie Werner nach dem Besuch der höheren Töchterschule das Lehrerinnenexamen in Saarburg nahe Trier ab, wohin sie ihrer Schwester und deren Mann gefolgt war. Da Hollander schon 1880 gestorben war, kehrten Sidonie, Agatha und deren Kinder nach Altona zurück, wo die Familie von Jacob Hollander lebte.² 1892 absolvierte Sidonie Werner ihr Schulleiterinnenexamen in Schleswig. Dieses hätte ihr erlaubt, Schulleiterin an einer mittleren oder höheren privaten Mädchenschule zu werden. Trotz dieser Qualifikation wurde sie 1897 aber nur als Volksschullehrerin in Hamburg eingestellt.³ Sie arbeitete in diesem Beruf ihr Leben lang und blieb ledig. Den für sie ausgewählten Mann hatte sie abgelehnt zu heiraten, da dieser nicht akzeptieren wollte, dass sie ihre kranke Mutter in die neue Familie mitnahm und betreute.⁴

Sabine Knappe hat herausgefunden, dass der Frauenüberschuss innerhalb des deutschen Judentums in Hamburg besonders stark war. In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts war über die Hälfte der jüdischen Frauen in Hamburg zwischen 15 und 60 Jahren nicht verheiratet, entweder alleinstehend, geschieden oder verwitwet. Entgegen der allgemeinen Situation gab es in Hamburg wahrscheinlich daher auch eine höhere Zahl von jüdischen Frauen, die als Lehrerinnen an städtischen Volksschulen beschäftigt waren. In Preussen arbeiteten 1911 insgesamt nur 62 jüdische Lehrerinnen, davon lebten 1906 53 und 1912 60 in Hamburg.⁵

Mit 33 Jahren lernte Sidonie Werner 1893 Gustav Tuch, den Präsidenten der Henry-Jones-Loge in Hamburg, die Teil des B'nai B'rith Ordens war, kennen. Tuch ergriff im selben Jahr die Initiative zur

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Artikel von Klara Caro von Januar 1959 mit dem Titel: „Erinnerungen an Bertha Pappenheim 1859-1936“, Blatt 617.

² Sabine Knappe: The Role of Womens Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century, in: LBI Yearbook 39 (1994), S. 153-178, hier S. 163. Knappe gibt als Geburtsdatum den 28. März 1860 an. In allen anderen Darstellungen findet sich aber der 16. März. Altona war bis 1938 selbständige Grossstadt, dann wurde es Hamburg eingemeindet. Hannah Karminski schreibt 1933 in ihrem Nachruf auf Sidonie Werner, dass diese sich ihre Ausbildung mühsam erkämpfen musste. BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2, hier S. 1.

³ Sabine Knappe 1994, S. 163.

⁴ Sabine Knappe 1994, S. 164.

⁵ Sabine Knappe 1994, S. 156-157.

Gründung des Israelitisch-humanitären Frauenvereins (IHF), dessen Vorstand Sidonie Werner seit der Gründung angehörte. In den ersten Jahren war der IHF mit seinem ersten Vorsitzenden Gustav Tuch in die soziale Arbeit der Loge eingebunden. Sidonie Werner schrieb in ihren Erinnerungen 1926, dass man, so lange ein Mann dem Verein vorstand, nicht davon sprechen konnte, dass er Teil der jüdischen Frauenbewegung war. Die Persönlichkeit von Tuch habe den weiblichen Einfluss im IHF überschattet.¹ Als Gustav Tuch 1909 starb, übernahm Sidonie Werner den Vorsitz des IHF. Da die Loge im selben Jahr eine Schwesternvereinigung gründete, war der Verein dann nicht mehr so stark wie früher Teil der Logenarbeit, sondern konnte sich nun unter weiblicher Leitung als einflussreicher Frauenverein der jüdischen Frauenbewegung etablieren.² Er spiegelte, so Sabine Knappe, den Wunsch stark akkultrierter Frauen der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht, eine neue säkulare jüdische Identität zu gewinnen.³

1902 traf Sidonie Werner in London während einer Konferenz gegen den Mädchenhandel das erste Mal mit Bertha Pappenheim zusammen. Gustav Tuch hatte sich schon 1894 für das Problem des internationalen Mädchenhandels zu interessieren begonnen und 1897 das Hamburger Komitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels gegründet.⁴ Von Hamburg aus verliessen jährlich etwa 500 bis 600 allein reisende Mädchen Deutschland, 80 Prozent Russinnen, darunter sehr viele Jüdinnen. 1902 stellte das Komitee daher jemanden ein, der am Hamburger Hafen weibliche Migrantinnen über die Gefahren des Mädchenhandels aufklärte. Im selben Jahr veranstaltete das Komitee eine grosse Konferenz über den Mädchenhandel in der Hansestadt, zu der auch der Verein für weibliche Fürsorge aus Frankfurt eingeladen wurde. So traf Sidonie Werner dort sowohl Bertha Pappenheim wieder als auch Henriette Fürth, ein weiteres Vorstandsmitglied des Frankfurter Vereins.⁵

Der Kampf gegen den Mädchenhandel wurde sowohl von Sidonie Werner als auch Bertha Pappenheim bei der Gründung des Jüdischen Frauenbundes als eins der wichtigsten Aufgabenfelder des JFB betrachtet.⁶ Auf der zweiten Delegiertenversammlung des JFB im Oktober 1907 hielt Sidonie Werner das Grundsatzreferat über Mädchenhandel. Sie betonte auf der einen Seite, dass das Thema öffentlich „nur mit zartesten Vornehmheit“ behandelt werden sollte, wahrscheinlich vor allem, um der antisemitischen Hetze keine neue Nahrung zu geben, auf der anderen Seite aber be-

¹ Sabine Knappe 1994, S. 161 und S. 163. Knappe bezieht sich auf: Sidonie Werner: Erinnerungen, in: Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, Nr. 6 vom 3. Juni 1926 (Anmerkung 1 auf S. 153). Schon 1819 gründete sich in Hamburg der Israelitische Frauenverein, der sich vor allem der Aufgabe widmete, Schulkinder einzukleiden und sie finanziell zu unterstützen, zum Beispiel, indem der Verein Schulbücher und Schulmaterial kaufte. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts entstanden noch zahlreiche andere jüdische Frauenvereine, die auch weiter existierten, als 1893 der IHF als moderner Frauenverein gegründet wurde (S. 159).

² Sabine Knappe 1994, S. 162. 1912 hatte der IHF bereits 757 Mitglieder, davon 20 Unverheiratete. Nur 14 übten einen Beruf aus (S. 166). Friedrich Gleiss gibt an, dass Sidonie Werner schon ab 1906 zur ersten Vorsitzenden des IHF gewählt wurde, leider ohne Quellenangabe. Friedrich Gleiss: Jüdisches Leben in Segeberg vom 18. bis 20. Jahrhundert. Hamburg 2002, S. 34.

³ Sabine Knappe 1994, S. 177.

⁴ Sabine Knappe 1994, S. 165 und S. 173.

⁵ Sabine Knappe 1994, S. 174.

⁶ Sabine Knappe 1994, S. 175.

zog sie durchaus kämpferische Positionen: „Die Mädchen, die dem Laster zum Opfer fallen, seien mehr zu beklagen als zu verdammen, denn die Gesellschaft mit der doppelten Moral ist die Verbrecherin, die es duldet, dass Tausende von Frauen in den Schmutz getreten werden.“¹ Sie sah die Gründe für ein Ansteigen der Prostitution nicht nur im Verfall der Sitten, sondern fragte: „Wie steuert man die Not der jüdischen Bevölkerung, damit sie nicht gezwungen ist, ihre Töchter der modernen Sklaverei preiszugeben?“² Ausserdem forderte sie Anwesende und Leserinnen auf, „nicht nur Töchter zur Keuschheit und Enthaltensamkeit zu erziehen, sondern auch die Söhne“. Und sie drehte das Goethe-Wort „Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte“ um, indem sie an die jüdischen Mütter appellierte, „die goldene Zeit zu schaffen, in der die Frau ihrer persönlichen Freiheit, der Mann der Sitte nach leben kann“.³

Sidonie Werner wurde 1904 zur zweiten Vorsitzenden des JFB gewählt. Am 24. Juni 1916 legte sie gemeinsam mit Bertha Pappenheim ihr Amt nieder.⁴ Die Hintergründe sind nicht genau bekannt. Wahrscheinlich kam es zu Unstimmigkeiten innerhalb des Bundes über die Akzente der Arbeit während des Ersten Weltkrieges. Ausserdem beklagte vor allem Bertha Pappenheim den Antisemitismus in der interkonfessionellen Frauenbewegung. Von November 1915 bis Juni 1916 führte sie einen scharfen Briefwechsel mit Gertrud Bäumer, in dem sie ihren Unmut darüber äusserte, dass der JFB vom BDF nicht gleichermassen als konfessionelle Frauenbewegung anerkannt würde wie der katholische und evangelische Frauenbund. Den Konfrontationskurs von Bertha Pappenheim hielten nicht alle Vorstandsmitglieder des Jüdischen Frauenbundes für angemessen. Daher ist es wahrscheinlich, dass Bertha Pappenheim und Sidonie Werner auch aus diesem Grund im Juni 1916 ihr Amt niederlegten.⁵ Anfang 1917 wurde Bertha Pappenheim aber zur Ersten Vorsitzenden wiedergewählt.⁶ Auch Sidonie Werner scheint wieder als zweite Vorsitzende bestätigt worden zu

¹ Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes, in: AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907, S. 500-502, hier S. 501. Es ist daher Marion Kaplan nicht Recht zu geben, die behauptet, Sidonie Werner habe eine gemässigtere Linie vertreten als Bertha Pappenheim. Siehe Marion Kaplan 1981, S. 142.

² Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes, in: AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907, S. 500-502, hier S. 501. Sie meint hier die ostjüdische Bevölkerung.

³ Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes, in: AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907, S. 500-502, hier S. 501. Das Wort Goethes stammt aus dem Drama „Torquato Tasso“ (1807). Goethe war der Lieblingsdichter vieler deutscher Juden. Daher finden sich in Reden und Aufsätzen von Frauen des Jüdischen Frauenbundes häufig Zitate von Goethe, oftmals auch ohne den Namen des Autors zu nennen, da ein Grundstock an Goethe-Zitaten zum bildungsbürgerlichen Wissen der Zeit gehörte.

⁴ LBIMB MF 622 (OSC); J.F.B. Gesamtorganisation, Protokoll-Auszüge, Blatt 223. Dort findet sich die Notiz: „24.6.1916 Amtsniederlegung Frl. Pappenheim, Frl. Werner“. Bertha Pappenheim hatte schon in den Jahren zuvor mehrmals ins Auge gefasst, ihr Amt niederzulegen. Ende 1910 thematisierte sie z. B. einen solchen Rücktritt auf der 10. Vorstandssitzung des JFB. Siehe: IFH, Beilage: Für unsere Frauen, 12. Jg. Nr. 45, 10.11.1910, S. 13.

⁵ Siehe zu der Auseinandersetzung zwischen Bertha Pappenheim und Gertrud Bäumer die Korrespondenz in: Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553. Ich komme darauf in dem Kapitel „Vier Phasen der Entwicklung“ noch zurück.

⁶ LBIMB MF 622 (OSC), Blatt 224. Eintrag: „1917 Wiederwahl Pappenheim“. Am 18.1.1917 findet sich ein Hinweis im „Israelitischen Familienblatt Hamburg“, dass die Ortsgruppe Breslau auf ihrer Hauptversammlung den Wunsch geäussert habe, Bertha Pappenheim solle wieder Vorsitzende des JFB werden. Siehe: IFH, 19. Jg. Nr. 3, S. 10.

sein.¹ Als Bettina Brenner Ende 1924 das Amt der Ersten Vorsitzenden von Bertha Pappenheim übernahm, tauchte Sidonie Werner ab dann allerdings nicht mehr auf der Liste des Engeren Vorstandes auf.²

Da sich Sidonie Werner also wahrscheinlich spätestens 1924 aus der leitenden Bundesarbeit zurückzog, intensivierte sie ihr lokales und regionales Engagement in Hamburg und Umgebung. Schon 1908 hatte der Israelitisch-humanitäre Frauenverein auf Initiative von Sidonie Werner ein Kindererholungsheim in Segeberg nahe Hamburg gegründet; das Haus wurde 1911 käuflich erworben. Sidonie Werner verbrachte jeden Sommer ihre Ferien in Segeberg.³ Von 1920 bis 1939 trug das Haus ihren Namen: Sidonie-Werner-Heim. Heute erinnert ein Gedenkstein an die Gründerin.⁴ Hannah Karminski schrieb 1933, dass Sidonie Werners „besondere Liebe“ dem Kinderheim in Segeberg gegolten habe.⁵ Daher verbrachte sie auch ihre letzten Lebensjahre dort. Weil ihre Arbeit in dem Kindererholungsheim als unersetzlich eingeschätzt wurde, konnte sie sich, schon bevor sie das Pensionsalter erreicht hatte, beurlauben lassen und sich ganz der Arbeit in Segeberg widmen.⁶ Dort starb sie auch am 27. Dezember 1932.⁷

Sidonie Werner blieb aber auch der Bundesarbeit zeit ihres Lebens treu. 1926 ergriff sie die Initiative zur Gründung des Norddeutschen Landesverbandes des JFB, deren Vorsitzende sie wurde.⁸ 1927 wurde das Erholungsheim des JFB in Wyk auf Föhr eröffnet, nachdem Sidonie Werner vorgeschlagen hatte, dass der Jüdische Frauenbund eine eigene Heilstätte für Kinder und Jugendliche

¹ AZJ, 81. Jg. Nr. 6, 9. Februar 1917, Beilage, S. 2; Korrespondenzen und Nachrichten. Berlin, 6. Februar. Dort heisst es, dass der JFB am 28. Januar seine 5. Delegierten- und Mitgliederversammlung veranstaltet und dass „die stellvertretende Vorsitzende Fräulein Sidonie Werner“ die Eröffnungsansprache gehalten habe. Vorsitzende war ganz offensichtlich wieder Bertha Pappenheim.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 3, Dezember 1924, S. 8. Dort werden die Mitglieder des Engeren Vorstandes aufgeführt: Bettina Brenner als erste Vorsitzende, Paula Ollendorff als zweite Vorsitzende, Henriette May als Schriftführerin, sowie Hannah Karminski, Helene Meyer, Ernestine Eschelbacher, Clementine Krämer, Edith Hirsch und Clara Samuel. In den meisten Hinweisen auf Sidonie Werner steht fälschlicherweise, dass Sidonie Werner 1915 Bertha Pappenheim als erste Vorsitzende im JFB ablöste, so z. B. in: Petra Linzbach: „Erfüllt von reiner Nächstenliebe“. Sidonie Werner 1860-1932, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 109-111, hier S. 109; Kirsten Heinsohn: Politik und Geschlecht. Zur politischen Kultur bürgerlicher Frauenvereine in Hamburg. Hamburg 1997, S. 66; Sabine Knappe 1994, S. 165; Friedrich Gleiss 2002, S. 111; <http://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/werner-sidonie> (22.02.2016). Diese falschen Angaben sind darauf zurückzuführen, dass sich alle Autoren und Autorinnen an Marion Kaplan orientieren, siehe: Marion Kaplan 1981, S. 142. Kaplan schreibt dort: „Sidonie Werner wurde 1915 als Vorsitzende des JFB Nachfolgerin ihrer Kollegin“ Bertha Pappenheim. Kaplan gibt für diese Behauptung interessanterweise die gleiche Quellenangabe an, über die ich auch verfüge, nämlich die Ottilie-Schönwald-Collection, und in der eindeutig etwas anderes steht (s.o.).

³ Friedrich Gleiss 2002, S. 34.

⁴ Friedrich Gleiss 2002, S. 35.

⁵ BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2, hier S. 1.

⁶ Sabine Knappe 1994, S. 166.

⁷ In den meisten Darstellungen ist der 27.12.1932 angegeben, so bei Friedrich Gleiss 2002, S. 111 und Petra Linzbach 2004, S. 111. Hannah Karminski gibt allerdings als Todesdatum den 24.12.1932 an. BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2, hier S. 1.

⁸ BJFB, 2. Jg. Nr. 7, April 1926, S. 5; Aus Verbänden und Vereinen. Gründung des Norddeutschen Landesverbandes des Jüdischen Frauenbundes zu Hamburg. Siehe auch: Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183, Zeitungsnotiz: „Am 5. Januar 1926 haben sich 18 jüdische Frauenvereine aus Hamburg, Altona, Lübeck, Kiel, Schwerin, Rostock u.a. zum ‚Norddeutschen Landesverband des Jüdischen Frauenbundes‘ zusammengeschlossen.“

eröffnete, die durch Tuberkulose gefährdet waren.¹ Noch 1929 organisierte sie den Weltkongress jüdischer Frauen in Hamburg.²

In ihrem Artikel „Zum Tode von Sidonie Werner“ deutet Hannah Karminski Spannungen zwischen der Gründerin des JFB und der jüngeren Generation an: „In der Geschichte der jüdischen Frauenarbeit ist die Persönlichkeit Sidonie Werners einmalig und wird nicht wiederkehren. Wir wollen ihr Bild festhalten für diejenigen, die nichts mehr von den Kämpfen wissen, die die erste Generation der jüdischen Frauenbewegung zu führen hatte, [...]“³ Ähnlich wie Bertha Pappenheim nämlich hatte sie sehr strenge Vorstellungen von Pflichterfüllung und forderte diese auch von anderen, vor allem der jüngeren Generation. So berichtet Hannah Karminski, dass Sidonie Werner bei einer Aussprache jüdischer Frauen über Erziehungsfragen einen Vortrag mit dem Titel „Was braucht die Kindergärtnerin und Hortnerin, um Erzieherin zu werden“ gehalten habe, in dem sie ähnlich rigide Ansprüche formulierte wie Bertha Pappenheim auf derselben Konferenz. „Auch sie malte zu schwarz. Zu oft kehrte die Forderung nach Selbstzucht, Entpersönlichung, Askese wieder; zu streng war vor allem ihre Beurteilung des jungen Erzieherinnennachwuchses. Die Diskussion wandte sich gegen diese Darstellung.“⁴

Ihr konservativer und religiös orthodoxer Hintergrund führte dazu, dass Sidonie Werner die besondere Rolle der jüdischen Frau als selbstlose Mutter und Hausfrau immer wieder hervorhob.⁵ Schon in ihrer programmatischen Rede auf einer der ersten Sitzungen des Jüdischen Frauenbundes betonte sie, dass vor allem in der Gemeindearmenpflege Frauen als ehrenamtliche Helferinnen eingesetzt werden müssten, da es vor allem die Frau „mit mütterlichem Instinkt versteht, sich das Vertrauen der Pfleglinge zu gewinnen“. Es sei eine Tat ausgleichender Gerechtigkeit, „wenn man in allen jüdischen Gemeinden den jüdischen Frauen volle Anteilnahme und Gleichberechtigung bei der praktischen Betätigung des sozialen Sinnes gewährt“. Auch stärke eine solche Arbeit das Solidaritätsgefühl der jüdischen Frauen, „sie werden lernen, dass ihr bestes Fühlen, ihre beste Kraft, ihren jüdischen Glaubensgenossen gehört“.

Dass sie die Armenfürsorge auch – ähnlich wie Bertha Pappenheim – als eine sozialdisziplinierende und „volkshygienische“ Massnahme betrachtete, kommt in ihren Worten zum Ausdruck, dass die Frau eher als der Mann „den chronisch Armen“ herausfinden könne, „sie wird ihn einrangieren in die Siechen-, in die Armen-, in die Krankenhäuser, und wenn es sein muss - auch in die Besserungs- und Strafanstalten, denn zu den Aufgaben der Armenpflege gehört es auch, die Allgemein-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Charlotte Landau, Haifa: Wie unser Wyker Heim wurde, S. 4; BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Heim des Jüdischen Frauenbundes in Wyk auf Föhr für tuberkulosegefährdete Kinder und weibliche Jugendliche, S. 1.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2, hier S. 2.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Zum Tode von Sidonie Werner, S. 1-2, hier S. 2.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 2, Februar 1929; Hannah Karminski: Aussprache jüdischer Frauen über Erziehungsfragen, S. 1-3, hier S. 3.

⁵ Sabine Knappe 1994, S. 165.

heit von den Schädlingen zu entlasten; [...].“ Am Ende ruft sie aus: „Wir werden Gutes wirken, Schönes schaffen, Göttliches pflanzen!“¹

Das wollte sicher auch **Henriette May**, die dritte Gründerin und langjährige Schriftführerin des Jüdischen Frauenbundes. Henriette May wurde am 25. März 1862 in Berlin geboren und wuchs in einer religiösen und kinderreichen Familie auf. Nach Besuch der Königlichen Augusta-Schule, einer Höheren Töchterschule mit angegliedertem Lehrerinnenseminar, arbeitete sie als Erzieherin und Hauslehrerin in Berlin und London. Ihre ehemals vermögende Familie musste 1880 im Zusammenhang mit der Gründerkrise den finanziellen Abstieg hinnehmen, so dass ihre Berufstätigkeit eine Notwendigkeit war.² 1890 gelang ihr aber durch die Heirat mit dem späteren Fabrikbesitzer Max May der Wiederaufstieg in das gehobene Bürgertum. Da die Ehe kinderlos blieb, erlaubte ihr der Ehemann die soziale Arbeit ausser Haus, solange sie ihm ihre Abende widmete. Seit seinem Tod 1914 standen ihr dann auch die Abende für ihr gesellschaftliches Engagement zur Verfügung.

Beeinflusst von Jeanette Schwerin wurde sie zunächst Mitglied in der Gesellschaft für ethische Kultur.³ In ihrer sozialen Arbeit legte sie besonderen Wert darauf, Hilfsbedürftige nicht herablassend zu behandeln.⁴ 1917 wurde sie als einzige Frau neben Bertha Pappenheim in den Vorstand der neu gegründeten Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden gewählt. Innerhalb ihrer Arbeit für den Jüdischen Frauenbund interessierte sie sich vor allem für den Kampf gegen den Mädchenhandel und wurde Vorstandsmitglied im Deutschen Nationalkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels.⁵ Im November 1924 berichtete sie in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ über ihre Teilnahme am Weltkongress gegen Unsittlichkeit in Graz. Der Kongress verabschiedete eine Resolution für die Abschaffung von Bordellen. Henriette May geht dann auf die wochenlang in der Presse geführte Auseinandersetzung ein, die über die Frage nach den Bordellen im besetzten Rheinland auf dem Kongress zwischen französischen und deutschen Teilnehmerinnen entbrannt war und stellt fest, dass die „Schwarze Schmach“ thematisiert werden müsse. Die Feststellung, dass es untragbar sei, dass deutsche Mädchen „farbigen Franzosen“ zur Verfügung stehen müssen, sei „gewiss gerechtfertigt, ja unumgänglich notwendig“. Dass dieser Punkt in der Presse aber der-

¹ Sidonie Werner: Anteilnahme der jüdischen Frau an der Gemeindefürsorge, in: AZJ, 70. Jg. Heft 3 vom 19.1.1906, S. 30-31 (Vortrag von Sidonie Werner bei der vorausgegangenen Sitzung des JFB in Berlin).

² Britta Konz: „Nur durch Glückmachen gelangt man zum Glücklichsein“. Henriette May (1862-1928), in: Sabine Hering (Hg.) 2006, S. 285-294, hier S. 286-287. Die Königliche Augusta-Schule gibt es immer noch. Sie heisst seit 1946 Sophie-Scholl-Schule. 1909 richtete sie als eine der ersten höheren Schulen eine Gymnasialklasse für Mädchen ein. Siehe: Regina Dieterle (Hg.): Theodor Fontane und Martha Fontane: ein Familienbriefnetz. Berlin/New York 2002, S. 12. Fontanes Tochter Martha hatte ebenfalls auf dieser renommierten Schule 1878 ihr Lehrerinnenexamen abgelegt.

³ Britta Konz 2006 (Henriette May), S. 287.

⁴ Britta Konz 2006 (Henriette May), S. 288.

⁵ Britta Konz 2006 (Henriette May), S. 293.

art ausgeschlachtet würde, sei vor allem auf ein Sensationsbedürfnis zurückzuführen.¹ Sie versuchte also die Pressekampagne auf der einen Seite zu relativieren, auf der anderen Seite konnte sie sich aber genauso wenig von einem kolonialistischen und rassistischen Blick auf Schwarze freimachen wie die meisten anderen Teilnehmerinnen des Kongresses.

Als ehemaliger Lehrerin lag Henriette May das Schicksal ihrer jüdischen Kolleginnen sehr am Herzen, die es durch den zunehmenden Antisemitismus nach dem Ersten Weltkrieg immer schwerer hatten, eine Stelle zu finden. Sie gründete das Israelitische Lehrerinnenheim und das erste Altersheim für jüdische Frauen.²

1927 rief sie eine Reisessteuerkasse für erholungsbedürftige Mütter ins Leben, die nach ihrem Tod nach ihr benannt wurde, daher ab Mai 1928 „Henriette-May-Gedächtnisfond“ hiess und von Ida Coblenz aus Düsseldorf verwaltet wurde.³ Im April 1929 berichten die „Blätter“ beispielsweise, dass 1928 die Spenden für den Fond reich geflossen seien. „Für 25 Frauen konnten Erholungsmöglichkeiten geschaffen werden, d. h. 25 schwerringenden Frauen des Mittelstandes konnte der Fonds zu neuen Kräften und zu neuem Lebensmut verhelfen. Wir bitten alle unsere Mitglieder, weiter daran zu denken, dass die Reisessteuerkasse auch im Jahre 1929 ihre Pflicht erfüllen muss zum Besten der Frauen, deren Schicksal in der Nachkriegszeit sich fast unerträglich schwer gestaltet hat.“⁴ Der Henriette-May-Fond bestand bis 1938. In den letzten Jahren wurden die Spenden allerdings durch Verarmung und Auswanderung immer spärlicher. Im April 1937 klagte Hannah Karminski, dass viele Anträge auf Erholungsfürsorge nicht mehr bewilligt werden könnten.⁵

Henriette May arbeitete – wie Bertha Pappenheim und Sidonie Werner – nicht nur im innerjüdischen Milieu, sondern auch in städtischen Institutionen, zum Beispiel als ehrenamtliche Wohlfahrtspflegerin in Berlin-Wilmersdorf. International engagierte sie sich, indem sie zum Beispiel 1923 als Delegierte am ersten Weltkongress jüdischer Frauen in Wien teilnahm. Als erste deutsche Frau wurde sie Mitglied der Gesellschaft ORT, die Handwerk und Landwirtschaft unter den Juden fördern wollte.⁶

¹ BJFB, 1. Jahrgang Nr. 2, November 1924; Henriette May: Bericht über den Weltkongress gegen Unsittlichkeit in Graz. September 1924, S. 10-12, hier S. 11. Dass in der französischen Armee auch schwarze Soldaten aus Kolonialtruppen dienten, die die Bordelle im besetzten Rheinland aufsuchten, rief einen Sturm der Entrüstung in der deutschen Presse hervor, dem sich auch verschiedene Frauenorganisationen anschlossen. Siehe dazu: Iris Wigger: Die „Schwarze Schmach am Rhein“. Rassistische Diskriminierung zwischen Geschlecht, Klasse, Nation und Rasse. Münster 2007.

² Britta Konz 2006 (Henriette May), S. 290.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 6, Juni 1928, S. 4; Bericht über die Sitzung des Engeren Vorstandes im Mai 1928, auf der beschlossen wurde, die Reisessteuerkasse nach der Verstorbenen zu benennen; BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929; Aufruf: Zahlt Reisessteuer!, S. 12. Diese Fürsorge galt vor allem jüdischen Frauen des Mittelstandes, die durch die Inflation 1914-1923, vor allem die Hyperinflation 1923, und/oder den Tod des Ehemannes im Ersten Weltkrieg in wirtschaftliche Not geraten waren.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

⁶ Britta Konz 2006, (Henriette May), S. 292. ORT bedeutet Organisation-Reconstruction-Training. Die Organisation wurde 1880 in Russland gegründet. Ab 1921 befand sich die Zentrale in Berlin, heute hat World ORT seinen Sitz in Genf. Siehe: Alexander Ivanov:

Henriette May starb am 14. Mai 1928 in Berlin. Insgesamt wissen wir nur wenig über sie, da sie kaum Texte veröffentlichte und sich als Person nicht in den Vordergrund drängte. Sie wollte, so ihre Mitstreiterin im Jüdischen Frauenbund Bertha Falkenberg, keine „Führerin“ sein, sondern sei eine Pragmatikerin gewesen, eine „Frau der Tat“.¹ Als solche hat sie viele Spuren hinterlassen, ohne dass ihr Name dabei immer explizit genannt wurde. In dem Nachruf auf Henriette May in den „Blättern“ heisst es, dass sie „aus der Enge des Persönlichen“ hinausgetreten sei und „jegliche Rücksicht auf sich selbst verachtete“. Grundzug ihres Wesens sei die Treue gewesen: „Sie war treu gegen das Werk, gegen die Menschen, sie war gegen sich selbst treu in der Unveränderlichkeit und Geschlossenheit einer Natur aus vergangener, weniger problematischer Zeit“.² Somit entsprach sie also dem Ideal des Altruismus und der aufopfernden Hingabe an Bedürftige, wie sie der Jüdische Frauenbund propagierte.

Was waren nun die wichtigsten Motive von Bertha Pappenheim, Sidonie Werner, Henriette May und den anderen Frauen der ersten Generation, einen reichsweiten Verband jüdischer Frauen gründen zu wollen?

Viele hatten – bedingt durch den Antisemitismus auch in den Reihen der bürgerlichen Frauenbewegung – das Bedürfnis, ihre Kraft nicht mehr ausschliesslich in die interkonfessionelle Frauenarbeit einzubringen, sondern Jüdinnen zugute kommen zu lassen. Die Zionistin Marta Baer zum Beispiel berichtete im Juli 1904 begeistert von dem Internationalen Frauenkongress in Berlin, an dem jüdische Frauen aus etlichen Ländern teilgenommen hatten, bedauerte aber auch, dass viele jüdische Frauen sich nur interkonfessionell engagierten und für jüdische Fragen jegliches Interesse verloren hätten: „[...] ich dachte an die Intelligenz, die Tatkraft, die da unserm Stamm entzogen wird.“³ Bertha Pappenheim bekräftigte einige Monate später, wie wichtig es sei, das Solidaritätsgefühl der jüdischen Frauen zu stärken. Der Jüdische Frauenbund wolle „dahin wirken, dass die jüdischen Frauen ihre eigene Sache, die jüdische Frauensache, als ihre eigenste, richtigste betrachten, die jüdische Frau lerne insbesondere, dass ihr bestes Fühlen, ihre beste Kraft ihrem jüdischen

Nähmaschinen und Brillantringe. Die Tätigkeit der Berliner ORT 1920-1943, in: Verena Dohrn/Gertrud Pickhan (Hg.): Transit und Transformation: osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918 - 1939. Göttingen 2010, S. 195-209.

¹ Bertha Falkenberg, in: Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.): Henriette May zum Gedächtnis: gewidmet von ihrer Familie in Gemeinschaft mit der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und dem jüdischen Frauenbund. Berlin 1929, S. 30. Siehe auch den Beitrag von Reineck in derselben Broschüre, S. 53.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 6, Juni 1928, S. 1.

³ Marta Baer: An unsere Frauen, in: Jüdische Rundschau, 1. Juli 1904, Nr. 26, IX. Jahrgang, S. 273-276, hier S. 273. Else Cohn von der Leipziger Ortsgruppe des JFB schreibt 1926 anlässlich des 100. Geburtstages von Henriette Goldschmidt ähnlich bedauernd: „Bei uns jüdischen Frauen der Gegenwart, die wir in einer Zeit bewussteren Judentums leben, mischt sich in die Bewunderung, die wir für Henriette Goldschmidts Grösse empfinden, ein bitterer Tropfen. Mit einer gewissen Wehmut bedauern wir, dass ihre überragenden geistigen Fähigkeiten so fast ausschliesslich interkonfessioneller Arbeit zugute kamen. BJFB, 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926; Else Cohn: Henriette Goldschmidt. Zum 100. Geburtstag, S. 5. Henriette Goldschmidt (1825 – 1920) war von 1867 bis 1906 Vorstandsmitglied im Allgemeinen Deutschen Frauenverein.

Volkes gehört“.¹ Sie versprach sich vom Jüdischen Frauenbund, dass durch ihn jede jüdische Frau „den Wert unserer jüdischen Eigenart“ erkenne und „die feige oder berechnete Fahnenflucht“ stigmatisiere.²

Ottillie Schönwald betonte aber später auch, die Gründung des JFB sei kein „Zurück ins Ghetto“ gewesen, im Gegenteil stärke die Überzeugung für den Wert der Religion auch den Sinn für die interkonfessionelle Zusammenarbeit. „Je fester verwurzelt im Mutterboden unserer Religion, desto sicherer und verständnisvoller sind wir Vertretern anderer Weltanschauungen gegenüber.“³

Alle Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes betrachteten diesen nicht als Zweck-, sondern als Wesensgemeinschaft. Grete Bial aus Breslau unterschied den Jüdischen Frauenbund von anderen jüdischen Frauenvereinigungen: „Der J.F.B. dagegen ist eine Wesensgemeinschaft, denn er umfasst die ganze Persönlichkeit und ihre Wertrichtung. Logenschwester wird man als Ehefrau eines Logenbruders, ohne persönliche Mitwirkung. Frauenbundsmitglied wird man aus freier Wahl. Logenarbeit der Frauen bedarf auch immer der Genehmigung der Männerlogen. Ohne die Erlaubnis des Herrn Präsidenten darf nichts unternommen werden. Der J.F.B. ist in gewissem Sinne eine Überzeugung. [...] Der J.F.B. umfasst nicht eine bestimmte Menschengruppe, eine grössere oder kleinere Vergesellschaftung, sondern er umfasst in seinen Bestrebungen und Zielen eben alle jüdischen Frauen in ihrer Besonderheit als jüdische Frau, und seine Aufgaben umfassen alles, was diese jüdischen Frauen betrifft. Er ist die Wesensgemeinschaft jüdischer Frauen. Als solche umfasst er alle einzelnen jüdischen Frauenorganisationen, gleichviel ob sie selbst Wesensgemeinschaften oder Zweckverbände sind.“⁴

Im März 1905 nannte Bertha Pappenheim in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ ausführlich die konkreten Motive zur Gründung des JFB: „Es war in einer Konferenz zur Bekämpfung des Mädchenhandels, dass es sich mir zum ersten Mal als unabweisliche Notwendigkeit darstellte, den Zusammenschluss aller jüdischen Frauen und Frauenvereine zu verlangen, die sich mit dem Schicksal alleinstehender und wandernder Mädchen befassen. Und je mehr ich mich mit diesem speziellen Thema beschäftigte – das ja für die Judenschaft von bedauerlicher Wichtigkeit ist – je mehr ich die Wurzeln dieser furchtbaren Erscheinung kannte, je klarer mir in meiner armenpflegerischen Praxis

¹ Im deutschen Reich, 11. Jg. Nr. 3, März 1905, S. 171-172; Artikel über die Vorstandssitzung des JFB mit dem Titel „Hamburg“, hier S. 172.

² Bertha Pappenheim: Der jüdische Frauenbund, in: AZJ, 69. Jg. Nr. 9 vom 3.3.1905, S. 100-101, hier S. 101. Mit „Fahnenflucht“ sind der Austritt aus dem Judentum und meist die Konversion zum Christentum gemeint. Dass Bertha Pappenheim hier einen Begriff aus der Militärsprache verwendete, ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass er in der jüdischen Presse schon zu einem gängigen Begriff geworden war. So hatte zum Beispiel die Zeitung des C. V. „Im Deutschen Reich“ eine eigene Rubrik „Fahnenflucht“, in der Konversionen öffentlich mitgeteilt wurden. Siehe zum Beispiel: Im Deutschen Reich, 24. Jg. Heft 9, September 1918, S. 364. Dort steht: „Fahnenflucht. Der bekannte Lyriker Dr. Hugo Salus, Frauenarzt in Prag, ist aus dem Judentum ausgetreten.“

³ LBIMB MF 622 (OSC); nicht datiertes Fragment, handschriftlich, Blätter 50-54, hier Blatt 51.

⁴ BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Grete Bial, Breslau: Frauenbundarbeit in Ortsgruppen und Provinzialverbänden, Referat, gehalten auf der Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 9. Juni 1926 in Düsseldorf, S. 4-5, hier S. 4.

der Zusammenhang wurde zwischen Verbrechen, Not, Unwissenheit, Verwahrlosung, Unerzogenheit, verfehlter und kurzsichtiger Wohltätigkeit, Selbstsucht und Indolenz, desto klarer und sicherer wurde es mir, dass das neue Jahrhundert uns jüdische Frauen gemeinsam mit den Männern vor die Aufgabe stellt, die Indolenz zu überwinden, die Selbstsucht auf ein unschädliches Mindestmass herabzusetzen, die kurzsichtige Wohltätigkeit umzugestalten, der Verwahrlosung und Unerzogenheit zu begegnen, der Unwissenheit und der Not abzuhelpen und so dem Verbrechen vorzubeugen.“¹

Hier wurde also das Programm einer sittlichen Erneuerung umrissen, das die Praxis des Jüdischen Frauenbundes bis zu seiner Auflösung prägen sollte. Da er kein revolutionäres Programm einer politischen und sozialen Umwälzung der Verhältnisse entwarf wie die Proletarische Frauenbewegung, erhielt Erziehung einen eminent wichtigen Stellenwert in der Arbeit des JFB, Erziehung zu mehr jüdischem Wissen, zu Selbstzucht und vor allem zu einer Wiederbelebung des „gesunden“ Familienlebens, das als einzige Garantie gegen die Verwahrlosung junger Mädchen betrachtet wurde.

Diese Kultur- und Erziehungsarbeit müsse zu allererst an den eigenen Mitgliedern einsetzen, so Bettina Brenner.² Paula Ollendorff, ebenfalls Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes, definierte Erziehungsarbeit so: „Sie ist Anfang, Weg und Ziel des Bundes: Erziehung des einzelnen Menschen und der Gesamtheit, Erziehung der Jugend, Erziehung der Erzieher.“ Erziehung zu welchem Ziel, fragte sie weiter. „Die Frauen jüdischer zu machen, sie ihr jüdisches Gut an Pflichten und Rechten als freudigen Besitz empfinden zu lehren, sie als Frauen die höchste Kraft zur Erneuerung und Erhaltung des jüdischen Lebens finden und spenden zu sehen [...]“.³ Zu den Erziehungsinstitutionen Familie und Schule sei „die organisierte Frauenbewegung als dritter, bedeutsamer Erziehungsfaktor getreten“.⁴ Schon 1898 hatte Bertha Pappenheim gefordert, dass Mädchen in der Familie „Freude an der Arbeit“ vermittelt bekämen. Stattdessen würden sie aber zu Egoistinnen erzogen. Es brauche daher eine Erziehungsarbeit, die dem Leben der Mädchen „Wert und Inhalt“ geben könne.⁵

Nur die intakte jüdische Familie in West und Ost, könne, so glaubten die meisten Frauen des Bundes, Prostitution und Mädchenhandel langfristig verhindern. Ganz neu sollte die Wohlfahrtsarbeit konzipiert werden: „Die nächste und wichtigste Aufgabe des jüdischen Frauenbundes wird in einer notwendigen Umgestaltung der herkömmlichen Art der jüdischen Wohltätigkeit liegen, darin, dass

¹ Bertha Pappenheim: Der jüdische Frauenbund, in: AZJ, 69. Jg. Nr. 9 vom 3.3.1905, S. 100-101, hier S. 100.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 5, Mai 1929; Bettina Brenner: Wozu braucht der J.F.B. Ortsgruppen?, S. 6-7, hier S. 6.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Paula Ollendorff: Der sichtbare und der unsichtbare Jüdischen Frauenbund, S. 2.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Paula Ollendorff: Rückblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des J.F.B., S. 1-4, hier S. 2.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Bertha Pappenheim: Zur Erziehung der weiblichen Jugend in den höheren Ständen, aus einem Aufsatz in der Wochenschrift „Ethische Kultur“, Februar 1898, S. 3-4.

das mehr oder minder gedankenlose Geben aufhört.“ Das Wohltun müsse sich „in eine rationelle Wohlfahrtsarbeit verwandeln“. Dazu seien Zentralisierung und Professionalisierung die notwendigen Voraussetzungen.¹

Besonderes Augenmerk müsse man, so Pappenheim weiter, auf das Schicksal der osteuropäischen Juden richten, sowohl in Galizien und Russland, aber vor allem auch in Deutschland, das durch die Pogrome in Osteuropa mit einer massenhaften Einwanderung von Ostjuden konfrontiert sei. „Es ist furchtbar schwierig, von Fall zu Fall den rechten Weg zu finden zwischen dem, was die natürliche, impulsive Regung des Mitleids diktiert, und den berechtigten, notwendigen Rücksichten auf die lokalen Verhältnisse, in die die ‚Fremden‘ oder ‚Ausländer‘ sich natürlich eindrängen. In den grossen Städten mit starkem Zustrom entsteht dadurch eine Belastung der Unterstützungsvereine und aller sozialen Einrichtungen, die sowohl aus Rücksicht auf die Einheimischen, wie auf die Fremden, nicht mehr grösser werden darf.“ Es müsse verhindert werden, dass Ostjuden ausschliesslich in die Grossstädte strömten, denn die „Provenienzen Halbasiens“ könnten den Reizen des Grossstadtlebens nicht standhalten. Dadurch würde das Familienleben zerrüttet und zerrissen. Vor allem Frauen müssten dafür Sorge tragen, die jüdische Familie „zu hüten und zu schützen“.²

Denn, so Hildegard Hirsch aus Jena rückblickend, es habe „innerhalb des Judentums keinen verantwortlichen Mittelpunkt mehr“ gegeben, weil die jüdischen Gemeinden versagt hätten. Der Jüdische Frauenbund hätte also die Verantwortung übernehmen müssen, das jüdische Familienleben und damit die jüdische Gemeinschaft insgesamt zu retten.³ Dies bestätigt auch Hannah Karminski und betont, dass es gerade dieses Verantwortungsgefühl gewesen sei, das jüdische Frauen aller Richtungen zusammengebracht habe.⁴ Elfriede Bergel-Gronemann sieht die Berechtigung der Existenz des JFB vor allem in dieser geistigen Zusammenfassung aller Strömungen des Judentums, denn nur um der sozialen Arbeit, Fürsorge und Erziehung willen hätte der Bund nicht geschaffen werden müssen.⁵

Bertha Pappenheim und ihre Mitstreiterinnen betrachteten ihre Aufgabe als Mission.⁶ 1936 schreibt Ottilie Schönwald, der Jüdische Frauenbund sei von Anfang an als „Mission für die jüdi-

¹ AZJ, 69. Jg. Nr. 9 vom 3.3.1905; Bertha Pappenheim: Der jüdische Frauenbund, S. 100-101, hier S. 100.

² AZJ, 69. Jg. Nr. 9 vom 3.3.1905; Bertha Pappenheim: Der jüdische Frauenbund, S. 100-101, hier S. 101. Das Wort „Provenienzen Halbasiens“ setzt sie in Anführungszeichen, weil sie sich damit auf ein Buch des damals populären Schriftstellers Karl Emil Franzos bezieht: „Halbasien. Land und Leute des östlichen Europa“ aus dem Jahre 1897. Franzos, dessen Vater deutsch-nationaler Gesinnung war und der seine Jugend in Czernowitz verbrachte, war der Meinung, dass sich auch die osteuropäischen Juden deutscher Kultur anpassen sollten. Pappenheim übernimmt hier also deutlich eine Sichtweise, in der Juden und Jüdinnen aus Osteuropa im Sinne der westlichen Kultur zivilisiert werden müssen.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Hildegard Hirsch: Gedanken über jüdische Frauenbewegung von heute und morgen, S. 9-11, hier S. 9.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 5, Februar 1927; Hannah Karminski: Aussprache, S. 4-5, hier S. 4.

⁵ BJFB, 3. Jg. Nr. 5, Februar 1927; Elfriede Bergel-Gronemann: Aussprache. Noch einmal zum Neutralitätsgedanken, S. 4.

⁶ Rabbiner Dr. Ignaz Maybaum entwickelte auf einer Arbeitstagung des Jüdischen Frauenbundes „den Begriff der jüdischen Mission, den der Prophet Jesaja verkündete. Wie alle Propheten sieht er Zion als Ausgangs- und Mittelpunkt der jüdischen Lehre, aber Zion allein genügt nicht. ‚Zu wenig‘, sagte der Prophet, und er verheisst: ‚Ich mache dich zum Licht der Völker.‘ Judentum verlangt Zion

sche Frauenwelt“ gedacht gewesen, „in der jede Jüdin zum Bewusstsein ihres Pflichtenkreises und zur Vergeistigung desselben kommen soll“.¹ Da Juden generell eine Mission in der Welt hätten, fordert Bertha Pappenheim: „Sind wir durchdrungen von einer Mission der Juden und des Judentums zwischen den Völkern, so ist es unsere Pflicht, für Gesundheit der jüdischen Gemeinschaft an Geist und Körper zu sorgen. Wir können eine Kontinuität des Geistes nur anerkennen und verlangen, wenn wir die Kontinuität des Körperlichen, die Fortpflanzung auch als Wertvolles anerkennen. Dieser jüdische Gedanke ist es, der uns die Kraft gibt, zwischen den anderen lebendig zu sein.“² Mit diesen Worten skizzierte Bertha Pappenheim 1932 ein weiteres Motiv, das schon seit 1904 wegweisend war: Der Kampf gegen Geburtenkontrolle, Abtreibung und Mischehen. Der Bevölkerungsrückgang sollte unbedingt aufgehalten werden, um das jüdische Volk zu erhalten. Motive für die Gründung des Jüdischen Frauenbundes waren also ganz konkrete Vorstellungen und Ziele, aber auch das neoromantische Bedürfnis, eine Gemeinschaft zu schaffen, die über den religiösen und politischen Fraktionen des deutschen Judentums stand und diese sogar aufzuheben in der Lage war. Die Identität jeder jüdischen Frau sollte in Zukunft wesentlich davon bestimmt sein, dass sie Jüdin war.

2. Mitglieder: Ein Bund religiös-liberaler bürgerlicher Hausfrauen und Mütter

Es waren zunächst 42 Frauenvereine, die sich im Juli 1904 zum Jüdischen Frauenbund zusammenschlossen. Im selben Jahr wuchs die Zahl auf 72 Vereine.³ 1913 hatte der Verband 32.000 Mitglieder und 160 angeschlossene Vereine.⁴ Während des Ersten Weltkrieges fanden viele neue Frauen den Weg in die jüdische Frauenarbeit, so dass die Mitgliederzahl für 1917 mit 44.000 in 215 Vereinen angegeben wird.⁵ In der Weimarer Republik erhöhte sich die Zahl dann auf 50.000 Mitglieder und 430 angeschlossene Vereine.⁶ Hannah Karminski und Ottilie Schönewald sprechen sogar von

und Mission. Jüdische Mission unterscheidet sich wesentlich von politischer Mission. Sie arbeitet nicht mit dem Schwert. Sie ist auch kein Dogma und will auch nicht bekehren.“ Ewed, der Knecht Gottes, „ist das Werkzeug Gottes und wird, wenn er in dem angedeuteten Sinne lebt, zur Erreichung des messianischen Zieles beitragen“. BJFB, 14. Jg. Nr. 5, Mai 1938; Hannah Karminski: Judentum als Lebensgrundlage. Von unserer Arbeitstagung in Lehnitz, S. 2-5, hier S. 5. Bertha Pappenheim versteht sich in diesem Sinne auch als ein Werkzeug Gottes.

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Ottilie Schönewald: Jüdische Frauenarbeit in Deutschland. Der Jüdische Frauenbund, S. 8-10, hier S. 8.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Bertha Pappenheim: Einführung in den Arbeitskreis für Gefährdeten-Fürsorge, S. 2-4, hier S. 3.

³ Siddy Wronsky: Zur Soziologie der jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 28 (1927), S. 84-99, hier S. 90.

⁴ AZJ, 77. Jg. Nr. 14, 4.4.1913, Beilage S. 4-6, Artikel über die 4. Delegiertenversammlung im März 1913 in Leipzig, hier S. 4.

⁵ AZJ, 81. Jg. Nr. 6, 9.2.1917, Beilage S. 2, Artikel über die 5. Delegierten- und Mitgliederversammlung im Januar 1917 in Berlin.

⁶ BJFB, 3. Jg. Nr. 9, Juni 1927; Titelblatt. Noch die letzte Ausgabe der „Blätter“ gibt die gleichen Zahlen auf der Titelseite an: BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938. Man kann allerdings davon ausgehen, dass die Mitgliederzahl zu der Zeit um einiges tiefer lag, da die

52.000 Mitgliedern.¹ Damit gehörte über ein Fünftel der erwachsenen jüdischen Frauen in Deutschland dem Jüdischen Frauenbund an.²

Hannah Karminski beklagt aber 1929: „Fast ausschliesslich bilden verheiratete Frauen unseren Mitgliederbestand, und zwar Ehefrauen einer bestimmten, der bürgerlichen Schicht. Es fehlen die Scharen der berufstätigen Frauen (Ärztinnen, Lehrerinnen, Fürsorgerinnen und Angestellte) und weite Kreise der Jugend.“³

Ähnlich hatte sich schon Siddy Wronsky in ihrem Aufsatz über die Soziologie der jüdischen Frauenbewegung 1927 geäußert. Sie schreibt, dass sich im JFB „ausschliesslich gut gestellte bürgerliche Frauenkreise“ zusammenschlossen, „und unter diesen hauptsächlich Ehefrauen und nicht berufstätige Töchter, während dem JFB die Berufskreise der Gewerbetreibenden, Lehrerinnen, Ärztinnen, kaufmännischen Angestellten, Fürsorgerinnen und Arbeiterinnen in der Mehrzahl fern blieben“. Als einen Hauptgrund für diese Beschränkung nennt Siddy Wronsky den Schwerpunkt der Arbeit des Bundes auf der „Belebung der jüdischen Fragen, die mit Haushaltsführung und Kindererziehung enge verknüpft waren“. Dem Erwerbsleben jüdischer Frauen schenke der JFB nur sehr geringe Aufmerksamkeit.⁴

Der Umkreis der Wirkung des Bundes beschränke sich „auf die eigene Erlebnissphäre in der ungefährdeten geregelten Häuslichkeit der wirtschaftlich günstig gestellten Kreise einer liberalen Bürgerschicht“. Die Bewegung sei „im Rahmen dieses Kreises in die Breite“ gegangen, es konnten aber auch in der Weimarer Republik trotz aller Anstrengungen bislang keine Frauen aus anderen sozialen Zusammenhängen gewonnen werden.⁵ Auch eine Eingliederung in das religiöse und organisatorische Leben der jüdischen Gemeinde sei bisher nicht erfolgt. Eine „neue Umformung der Lebensverhältnisse und Arbeitsverhältnisse“ sei nicht begonnen und gefördert worden. „Der Jüdische Frauenbund stellt bis jetzt eher einen Kulturkreis als eine Bewegung dar, anregend, bereichernd, verknüpfend, - kaum gestaltend in seinen Auswirkungen.“⁶

Elfride Bergel-Gronemann sieht diese Beschränkung auf Hausfrauen und Mütter nicht nur negativ. Sie stellt zunächst richtig, dass längst nicht mehr alle bürgerlichen Frauen „gut gestellt“ seien, und beschreibt dann die Mitglieder des JFB als Frauen, die „ohne jüdischen Zusammenhang“ dahingelebt hätten und nun „zum jüdischen Gemeinschafts- und zum sozialen Verantwortungsgefühl“ er-

Auswanderung ab Erlass der Nürnberger Gesetze im September 1935 zunahm. Auch zogen sich immer mehr Frauen in den letzten drei Jahren des Bestehens aus der aktiven Arbeit zurück, da die finanziellen und sozialen Nöte lebensbestimmend wurden.

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Hannah Karminski: Ausblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des JFB, S. 4-9, hier S. 5; LBIJMB MF 622 (OSC); Brief vom 7.11.1958 an die Frauen Marx und Drost, Blatt 649.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929, S. 5. Siehe auch: Siddy Wronsky 1927, S. 98.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929, S. 5.

⁴ Siddy Wronsky 1927, S. 91.

⁵ Siddy Wronsky 1927, S. 93 und S. 98.

⁶ Siddy Wronsky 1927, S. 98-99.

zogen worden seien bzw. erzogen werden sollen. Die nicht berufstätige Frau habe in diesem Prozess gewisse Vorteile: „Die berufstätige Frau ist durch die Anforderungen des Wirtschaftslebens zu einer Angleichung an die Arbeits- und Lebensweise des Mannes gezwungen, ein Vorgang, den man am kürzesten mit dem Begriff ‚Versachlichung‘ bezeichnen kann. Im Gegensatz dazu ist die berufslose bürgerliche Frau in der Lage, sich dieser Versachlichung zu entziehen, sie kann in ihrer Tätigkeit mehr die Kräfte der Persönlichkeit spielen [...] lassen. [...] Das ‚Tun‘ auf Kosten des ‚Seins‘ wird überschätzt – aus der Not der Sachlichkeit wird eine Tugend gemacht. Es wäre das Vorrecht der bürgerlichen Frauen; dadurch könnten sie ihre Daseinsberechtigung, ja, ihre Unersetzlichkeit erweisen, wenn sie der notgedrungenen Versachlichung die Vermenschlichung entgegenstellen würden.“ Siddy Wronsky habe dies in ihrer Kritik nicht wirklich bedacht. Es komme nicht nur auf greifbare Erfolge an, sondern auf den kulturellen Wert der Arbeit. „Seien wir ehrlich: Begriffe wie ‚Jüdisches Haus‘, ‚Jüdisches Familienleben‘, ‚Geist des Judentums‘, selbst ‚Religion‘, deren wir uns so stolz bedienen, sind nahezu ihres Inhalts entleert, sind hohle Phrasen geworden.“ Sie glaubt, dass berufstätige Frauen und die Jugend durchaus gewonnen werden könnten, wenn sich der JFB auf kulturelle Arbeit im Sinne einer jüdischen Erneuerung konzentriere.¹

Hildegard Hirsch gibt aber zu bedenken, dass auch viele jüdische Hausfrauen dem Bund als „Gegnerinnen jedweder Frauenbewegung“ fern blieben. Viele Mitglieder in traditionell eingestellten jüdischen Frauenvereinen hätten ebenfalls noch lange nicht begriffen, worum es dem JFB gehe. Sie leisteten nur wohlthätige Arbeit, ohne den Anspruch nach einer jüdischen Erneuerung. Hinzu kämen noch Frauen, die durchaus an den Gedanken der Frauenbewegung, insbesondere der jüdischen, interessiert seien, aber ungerne Mitglied in einer Organisation würden, weil sie in jeder Gruppenarbeit „Vereinsmeierei“ sähen.²

Bedauerlicherweise gebe es, so Clementine Krämer aus München, auch jüdische Frauen, „die mit ‚echt jüdisch‘ etwas Minderwertiges, etwas Geringes bezeichnen. Sie betrachten sich selbst mit den Augen einer uns unfreundlich gesinnten Majorität“. Diese hätten natürlich kein Interesse, einer jüdischen Frauenvereinigung beizutreten.³ Auch wenn sie keinen so negativen Blick auf ihr Jüdischsein hätten, seien sie aber doch nicht dazu zu bewegen, sich dem Judentum wieder zuzuwenden, schreibt Bertha Pappenheim: „Hätte die jüdische Frau ihrer Kraft und Fähigkeit entsprechend rechtzeitig in der jüdischen Gemeinschaft Verwendung, Stellung und Wertung gefunden,

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Elfride Bergel-Gronemann: Kritisches zur Frauenbundsarbeit, S. 3-4. Der bekannte Berliner Kinderarzt Prof. Dr. Meyer, geboren 1879, bestätigt: „In unserer Jugend verdeckte man das Jüdische: in vielen Familien war es schon verpönt, das Wort Jude auszusprechen. Eine solche Erziehung musste dem Kinde das Gefühl geben, dass Jude sein etwas zu Verbergendes, Hässliches und Minderwertiges sei.“ Daher sei es nicht einfach, jüdisches Familienleben zu neuem Leben zu erwecken. BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Prof. Dr. L. F. Meyer: Über die Erziehung des jüdischen Kindes, S. 1-4, hier S. 1.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Hildegard Hirsch, Referendarin aus Jena: Gedanken über jüdische Frauenbewegung von heute und morgen, S. 9-11, hier S. 10.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Clementine Krämer: Zusammenschluss, S. 3.

wir hätten heute nicht wehmütig auf manche zu verzichten, die in ihrem berechtigten Wunsche nach Betätigung und nach Entfaltung ihrer Persönlichkeit das Band entglitten ist, das sie mit ihrer Stammesgemeinde verbindet, der Gemeinschaft, der sie nun verständnislos den Rücken wendet.“¹ Ostjüdische Frauen seien, so Dora Edinger, nur dann Mitglied im Jüdischen Frauenbund geworden, wenn sie der Mittelschicht angehörten.² Orthodoxe Mitglieder habe es vor allem in den kleineren Städten gegeben. Die meisten Frauen des JFB gehörten aber dem liberalen Judentum an.³ Ottilie Schönwald meint allerdings, dass die orthodoxen Frauen auch in den Grosstädten oftmals die Ziele des Jüdischen Frauenbundes teilten, aber dem Verband nicht beitreten würden, da sie die Forderung nach dem Gemeindewahlrecht für Frauen nicht mitvertreten könnten.⁴ Hannah Karminski, der sicher bewusst war, dass sehr konservative Frauen nur schwer zu einem Beitritt zu bewegen sein würden, glaubt aber trotzdem, dass der Jüdische Frauenbund die Gleichberechtigung der Frau in seinem Programm noch stärker gewichten müsse. Es fehle dem JFB „das Heroische“, das der allgemeinen Frauenbewegung zu eigen sei.⁵

Dass gerade berufstätige Frauen keinen Zugang zum Jüdischen Frauenbund fanden, liegt auch an einer gewissen Eigendynamik, die wohl jeder Verein aufweist. Die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes gingen oftmals vormittags ihrer sozialen Arbeit nach und legten ihre Sitzungstermine auf den Nachmittag, um abends der Familie zur Verfügung zu stehen. Damit schlossen sie aber berufstätige Frauen nicht nur von der täglichen Arbeit, sondern auch von Besprechungen und Versammlungen aus.⁶

Besonders schwer hatten es zionistische Frauen, einen Platz im Jüdischen Frauenbund zu finden. Schon im Juli 1904 konstatiert Marta Baer anlässlich eines Berichts über jüdische Frauen, in dem auch die Gründung des Jüdischen Frauenbundes erwähnt wird: „Naturgemäss ist in diesem Bunde das zionistische Element ausgeschlossen oder kann doch nicht zur Geltung kommen.“⁷ Obwohl der Verband jüdischer Frauen für Palästina-Arbeit dem Jüdischen Frauenbund angeschlossen war, kam es immer wieder zu Differenzen zwischen den beiden Organisationen.⁸ Helene Hanna Thon be-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Bertha Pappenheim: Für die jüdischen Frauen auf dem Deutschen Frauenkongress 1912, S. 10.

² LBIJMB MM 96 (Dora Edinger Collection); Interview von Marion Kaplan mit Dora Edinger am 2.1.1975 (Erster Teil), S. 4.

³ LBIJMB MM 96 (Dora Edinger Collection); Interview von Marion Kaplan mit Dora Edinger am 17.2.1975 (Zweiter Teil), S. 2-3.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC); Vortrag bei der Gruppe berufstätiger Frauen, Verband Berlin. 4. März 1936, Blätter 126-138, hier Blätter 129-130.

⁵ BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Hannah Karminski: Nachwuchs, S. 7-8, hier S. 7.

⁶ Dasselbe berichtet Claudia Prestel auch von den Frauengruppen des C. V., die sich regelmässig am Nachmittag trafen und damit ebenfalls Berufstätige ausschlossen. Claudia Prestel: Zur Stellung der Frau in jüdischen Organisationen und Gemeinden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994, S. 245-257, hier S. 254.

⁷ Marta Baer: An unsere Frauen, in: Jüdische Rundschau, 9. Jg. Nr. 26, 1. Juli 1904, S. 273-276, hier S. 274.

⁸ Zum Beispiel: BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1931 – Oktober 1932, S. 3-7. Hannah Karminski berichtet über eine Missstimmung, weil der JFB sich gegen eine jüdische Weltkonferenz ausgesprochen hatte, die die zionistischen Frauen begrüsst haben. Mit „Zionistinnen“ sind immer politische Zionistinnen gemeint.

klagt noch 1936 in ihrem Nachruf auf Bertha Pappenheim: „Besonders unsrem Werk in Palästina versagte sie die Hilfe, um die wir Jahrzehnte hindurch warben. Sie mass dieses Werk mit Masstäben, die den Realitäten des Lebens - des Lebens jeglicher menschlichen Gruppe – nicht gerecht wurden.“¹

Eigene Gruppen bildeten die Frauen des deutschen Misrachi, einer orthodox-zionistischen Bewegung, die 1902 den Verein toratreuer Zionisten gründete. Mathilde Möller aus Hamburg berichtet im März 1926 in den „Blättern“, dass die Misrachi-Frauen nun eigene Gruppen bilden würden, misrachistische Frauengemeinschaften. Diese wollten – wie der Jüdische Frauenbund – vor allem Erziehungsarbeit an sich selbst und der weiblichen Jugend leisten. Vom gleichen Modell der Geschlechterdifferenz ausgehend wie der JFB, propagierten auch die Misrachistinnen die Erlernung typisch weiblicher Berufe und eine Schulung aller Frauen in Hauswirtschaft. Dennoch blieben sie dem Jüdischen Frauenbund institutionell fern.²

Trotz der vielen Gruppen von Frauen also, die keinen Zugang zum Jüdischen Frauenbund fanden oder ausgeschlossen wurden, betont Ottilie Schönwald noch 1934: „Der J.F.B. hat seinen Sinn erst erfüllt, wenn wirklich die letzte jüdische Frau in Deutschland ihm angehört, in ihm seine Vertretung sieht.“³

Ich denke, es ist deutlich geworden, dass der Anspruch des Jüdischen Frauenbundes, alle jüdischen Frauen in Deutschland zu erreichen, zum Scheitern verurteilt war. Die vom ihm betriebene Identitätspolitik blendete die Vielfalt jüdischen Frauenlebens aus. Auch die Bedrohung durch Antisemitismus und Nationalsozialismus reichte nicht aus, ein Kollektivsubjekt „jüdische Frau“ zu konstruieren, hinter dem sich eine Mehrheit wiederfinden konnte.

Ich möchte nun an vier Beispielen zeigen, auf welchem trotzdem unterschiedlichen Weg jüdische Frauen ihren Weg in den Jüdischen Frauenbund fanden und in ihm wirkten.⁴

Ella Werner, langjähriges Mitglied im Gesamtvorstand des Jüdischen Frauenbundes, reflektierte 1959 rückblickend ihre erste Berührung mit der jüdischen Frauenbewegung:

„Ich selbst gehörte zu der grossen Schar dieser Ahnungslosen: eine junge Frau aus religiösem Haus – mein Vater war liberaler Rabbiner und mein Mann sehr aktiv in der jüdischen Gemeinde – und ich hatte den innigen Wunsch, auch etwas für das Gemeinwohl zu tun. Ich wusste nur nicht, was. Und ich traute mich auch nicht, den Mund aufzumachen. Damals galt bekanntlich nur das Wort

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Helene Hanna Thon: Ihr Bild auf meinem Schreibtisch, S. 38-39.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Dr. Mathilde Möller: Frauenarbeit im deutschen Misrachi, S. 7.

³ LBIMB MF 622 (OSC), nicht datierte Broschüre über den JFB, wahrscheinlich von Ende des Jahres 1934, geschrieben von Ottilie Schönwald, Blatt 537.

⁴ Ich habe dabei bewusst drei von vier Frauen, Ella Werner, Ida Auerbach und Hilde Ottenheimer, ausgewählt, über die noch wenig bekannt ist und die auch im „Lexikon Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert“ von Jutta Dick und Marina Sassenberg (Reinbek bei Hamburg 1993) nicht aufgeführt werden.

des Mannes etwas in der Gemeinde, und wir Frauen waren mehr oder minder auf die Fürsorge für Haushalt und Familie beschränkt. Dann aber kam Bertha Pappenheim, der eine ungeheure Kraft der Überzeugung innewohnte und die uns nicht nur durch ihre Rede, Gewandtheit und die Vielseitigkeit der Interessen ganz neue Wege zeigte, sondern vor allem auch durch praktisches Beispiel lehrte, dass die Frau ebenso ein Recht darauf hat, gehört zu werden, wie der Mann.“¹

Der hier skizzierte Einstieg in die Arbeit des Jüdischen Frauenbundes ist typisch für viele Mitglieder des JFB. Angeregt durch Bertha Pappenheim oder eine andere Protagonistin des Bundes fand Ella Werner ein Vorbild, das ihr die Richtung wies, aus dem zur Passivität verdammteten Leben einer Tochter des gehobenen Bürgertums auszubrechen und eine sinnvolle ehrenamtliche Arbeit zu leisten. Anders als für viele andere, die zwar Mitglieder im JFB wurden, sich aber nicht praktisch engagierten, begann für sie durch diese Begegnung ein Leben mit vielfältigen Aktivitäten.

Ella Werner wurde 1880 in Karlsbad geboren und zog 1882 mit ihrer Familie nach Frankfurt. Bis 1895 besuchte sie die Höhere Töchterschule und half danach im Haushalt, da sie keinen Beruf erlernen durfte. Schon 1900 heiratete sie und bekam zunächst einen Sohn und nach dem Tod des Ehemannes mit ihrem zweiten Gatten noch einen Sohn. 1912 erhielt sie eine Stelle als Sekretärin in der Israelitischen Gemeinde und engagierte sich ab 1916 in der von Bertha Pappenheim und Henriette Fürth gegründeten Weiblichen Fürsorge. Als zweite Vorsitzende der Heimkommission von Neu-Isenburg gehörte sie dem Vorstand des JFB an.² 1936 wurde sie zur ebenfalls zweiten Vorsitzenden der Frankfurter Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes gewählt.³ Auch politisch begann sie initiativ zu werden. 1925 kandidierte sie, gemeinsam mit Stephanie Forchheimer, auf der liberalen Liste für den Preussischen Landesverband jüdischer Gemeinden.⁴ Sie trat als Referentin bei Veranstaltungen des Jüdischen Frauenbundes auf; so sprach sie am 12. April 1926 auf der Tagung des Provinzialverbandes des JFB für Hessen und Hessen-Nassau über „Erziehung zur sozialen Arbeit“.⁵ In diesem Referat macht sie deutlich, dass „sozial“ für sie „bewusstes Gemeinschaftsgefühl“ bedeute. Die Entwicklung der eigenen Individualität dürfe nicht so im Vordergrund stehen, wie der Zeitgeist es fordere. Stattdessen müsse die „Ausbildung einer wertvollen Persönlichkeit“ gefördert werden, und zwar durch die „Entwicklung des sozialen Gefühls und Verständnisses“.⁶

Es ist zu spüren, wie wichtig für Ella Werner der Ausbruch aus der Isolation enger Häuslichkeit in eine Gemeinschaft war, in der ihre Arbeit als Frau für wertvoll und richtungsweisend gehalten

¹ LBI AR 3079 (Ella Werner Collection); Artikel aus dem Aufbau vom 27.2.1959, Interview mit Ella Werner, Blatt 35.

² LBI AR 3079 (Ella Werner Collection); Lebenslauf, Blatt 51; Zeugnis von Cora Berliner und Hannah Karminski von April 1939, Blatt 79.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Ortsgruppe Frankfurt am Main, S. 14.

⁴ LBI AR 3079 (Ella Werner Collection), Blätter 64-65.

⁵ LBI AR 3079 (Ella Werner Collection), Blatt 73.

⁶ BJFB, 2. Jg. Nr. 9 und Nr. 10 (Doppelnummer), Juni/Juli 1926; Bericht von der Gründungsversammlung des Jüdischen Frauenbundes für Hessen und Hessen-Nassau am 12. und 13. April 1926, S. 10-11, hier S. 10.

wurde. Besonders ärgerlich wurde sie deshalb, wenn die jüdische Gemeinde in Frankfurt die Arbeit der Frauen nicht beachtete oder würdigte. In einer Ansprache bei der Generalversammlung der Weiblichen Fürsorge im Januar 1935 fand sie klare Worte: „Es war auch nicht erfreulich zu hören für uns, wie auf dem riesigen Gebiet der Winterhilfe überall die Frauen in den verschiedenen Formen der Pfundspenden, der Lebensmittel- und Kleidungsverteilung, der Erfassung verschämter, bisher nicht als hilfsbedürftig bekannter Menschen entscheidend mitgewirkt haben. Für all dieses hat man unsere Frauen-Organisationen hier nicht in Anspruch genommen, sondern die offiziellen Stellen der Wohlfahrtspflege damit betraut. Und wenn man auch weiss, dass Frankfurt voller Merkwürdigkeiten steckt, so können wir als Weibliche Fürsorge uns doch damit nicht zufrieden geben; und ich möchte deshalb hier einmal die Frage aufwerfen, ob dieser ungesunde Zustand, der weder dem heute so nötigen Gefühl bindender Zusammengehörigkeit aller Gemeindeglieder förderlich ist, noch auch der rationellen Verteilung besoldeter und ehrenamtlicher Kräfte, von den weiblichen Gemeinde-Vertreterinnen bei den massgebenden Stellen nicht ins rechte Licht gesetzt werden sollte.“¹

Ottile Schönwald, von 1934 bis 1939 Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, kam das erste Mal auf dem Deutschen Frauenkongress 1912 in Berlin mit dem Jüdischen Frauenbund in Berührung.² Begeistert von Auftritt und Rede Bertha Pappenheims beschreibt sie dieses Zusammentreffen im Nachhinein als „schicksalhaft“.³ Vorher war sie schon in der allgemeinen bürgerlichen Frauenbewegung aktiv gewesen und seit 1905 Mitglied der Bochumer Ortsgruppe des Bundes Deutscher Frauenvereine. Sie engagierte sich auch stadtpolitisch und wurde 1919 für die Deutsche Demokratische Partei (DDP) ins Bochumer Stadtparlament gewählt, dem sie bis 1926 angehörte.⁴ Da die NSDAP 1926 dort immer mehr an Einfluss gewann, bestärkte die Parteileitung der DDP Ottile Schönwald darin, ihr Amt niederzulegen, um sich nicht weiter den Anpöbelungen der Nationalsozialisten auszusetzen.⁵ Im selben Jahr wuchs dann in ihr die Überzeugung, sich stärker in jüdischen Zusammenhängen betätigen zu wollen. Sie übernahm den Vorsitz der neu gegründeten

¹ LBI AR 3079 (Ella Werner Collection); Ansprache von Ella Werner in der Weiblichen Fürsorge in Frankfurt, 1936, Blätter 55-63, hier Blatt 62. Ich habe die verschiedenen Abkürzungen in dem maschinengeschriebenen Manuskript der besseren Lesbarkeit halber ausgeschreiben, z.B. W.F. als Weibliche Fürsorge.

² LBIMB MF 622 (OSC); Vortrag bei der Gruppe berufstätiger Frauen, Verband Berlin, 4. März 1936, Blatt 128.

³ Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 119-127; Lebenserinnerungen von Ottile Schönwald für das Leo Baeck Institut, New York, 30. Januar 1961; Nachdruck der handschriftlich korrigierten Fassung aus der OSC, hier S. 124.

⁴ Ariadne, Juni 2004, S. 122-124.

⁵ Hubert Schneider: Ottile Schoenewald. Kämpferin für Frauenrechte, soziale Rechte, Menschenrechte. Bochum 2006, S. 14. Ich danke Hubert Schneider, der mir eine Kopie der vergriffenen Broschüre zur Verfügung gestellt hat. Sie entstand im Rahmen einer Veranstaltung in Bochum, bei der sich das Weiterbildungskolleg der Stadt ab dem Wintersemester 2005/2006 den Namen „Ottile Schoenewald Weiterbildungskolleg“ gegeben hat. Siehe: <http://www.weiterbildungskolleg-bochum.de> (22.02.2016). Im Vorwort der Broschüre heisst es: „Mit der Namensgebung will die Schule an eine lokal, national und international sozial und politisch engagierte Frau und Frauenrechtlerin erinnern, die in ihrem Einsatz auch für die Studierenden einer Weiterbildungseinrichtung Vorbild sein kann.“ (Hubert Schneider 2006, S. 3).

Ortsgruppe des JFB. 1929 wurde sie in den Hauptvorstand des Jüdischen Frauenbundes, 1934 dann von der Delegiertenversammlung einstimmig zur ersten Vorsitzenden des JFB gewählt.¹

Ottilie Schöneward wurde 1883 geboren und wuchs in der „kultivierten Häuslichkeit“ eines wohlhabenden Elternhauses auf. Die Familie beschäftigte Dienstmädchen, die die anfallenden Hausarbeiten, auch das Kochen übernahmen. 1905 heiratete sie einen Bochumer Rechtsanwalt. Da die Ehe kinderlos blieb und sie zwei Hausangestellte zur Verfügung hatte, suchte sie – wie Ella Werner – nach einer sinnvollen Tätigkeit.² Die Gleichberechtigung der Frau in jüdischen und nichtjüdischen Organisationen wurde ihr zentrales Lebensthema. Dass sie sich zunehmend stärker im Jüdischen Frauenbund engagierte, hat vor allem mit der Erfahrung des wachsenden Antisemitismus zu tun, nicht nur im Bochumer Stadtparlament. Hubert Schneider berichtet von der stolzen Haltung, mit der Ottilie Schöneward auf antisemitische Anfeindungen reagierte. So gab sie ihr Abonnement für das städtische Orchester zurück, nachdem der Bochumer Generalmusikdirektor 1932 in einem Zeitungsartikel den jüdischen Einfluss auf das deutsche Musikleben kritisiert hatte. Sie begründete die Rückgabe der sogenannten Vormietekarte in einem Brief: „Ich sehe mich zu diesem Schritte veranlasst durch den Artikel ‚Die Juden in der deutschen Musik‘, den Generalmusikdirektor Professor Reichwein am 30.9. im Völkischen Beobachter veröffentlicht hat. Aus diesem Aufsatz spricht ein so fanatischer, jedes gerechte Urteil trübender Judenhass, dass es mir meine Selbstachtung verbietet, Konzerte, die unter der Leitung eines solchen Mannes stehen, zu besuchen.“³

Ottilie Schöneward widmete ab 1934 ihre ganze Kraft der Leitung des Jüdischen Frauenbundes. Anlässlich ihrer Übernahme der Bundesführung sagt sie: „Wir haben uns heute hier vereint, um gemeinsam neue Wege für unsere Bundesarbeit zu suchen. Bei dem Umschwung aller Verhältnisse können auch wir nicht geradlinig unser Werk fortführen. Ich brauche Ihnen, liebe Bundeschwestern, bei dieser Gelegenheit nicht noch einmal die Schwere der Zeit auszumalen, in der wir uns als jüdische Gemeinschaft befinden. In jedem Gedanken, in jedem Ton schwingt das Erleben der letztvergangenen Monate mit. Aber nicht das Schicksal ist letzten Endes das Entscheidende, sondern was wir daraus zu machen verstehen – als Einzelne und als Gemeinschaft.“⁴

In ihrem Nachruf auf Ottilie Schöneward schreibt Klara Caro 1961: „Es war bewundernswert, wie Ottilie Schoeneward sich als Leiterin bemühte, jeder, auch entgegengesetzten Weltanschauungen, gerecht zu werden. Nach Übernahme ihres schwierigen Amtes vertiefte sie sich aufs neue in alle Zweige jüdischen Wissens, um den Forderungen jüdischer Erziehung und Umkehr wie der erneu-

¹ Ariadne, Juni 2004, S. 124-126.

² Ariadne, Juni 2004, S. 122.

³ Hubert Schneider 2006, S. 5-6. Eine Abschrift des Briefes vom 3. Oktober 1932 befindet sich im Stadtarchiv Bochum, D St 41 (Anm. 4 auf S. 24).

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC); Gedanken zur Bundesführung (9.1.1934), maschinengeschriebenes Manuskript, Blätter 91-111, hier Blatt 94 (Vortrag auch abgedruckt in BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934, S. 5-8).

ten Bewusstwerdung unserer Eigenart gerecht zu werden, die einzige Waffe gegen den Zerstörungswillen unserer Feinde.“¹ Ottilie Schönewald bewegte sich also von der allgemeinen Frauenbewegung und ihrem Einsatz für Frauenrechte und eine stärkere Partizipation von Frauen in politischen Institutionen zu einer Vertreterin der jüdischen Renaissance. Innerhalb dieser Bewegung kämpfte sie aber weiterhin für einen gleichberechtigten Platz für Frauen in allen Institutionen des deutschen Judentums.

Ida Auerbach fand ihren Weg zum Jüdischen Frauenbund durch die langjährige Tätigkeit im Israelitischen Frauenverein zu Köln. Anders als Ella Werner und Ottilie Schönewald kam sie also aus der traditionellen jüdischen Wohlfahrtsarbeit, deren Modernisierung ihr am Herzen lag.

Der Israelitische Frauenverein (IF) in Köln existierte schon seit 1813.² Ab 1911 arbeitete die 1869 geborene Ida Auerbach im Vorstand des Vereins, von 1923 bis Januar 1939 war sie seine erste Vorsitzende.³ Ida Auerbach war ausgebildete Lehrerin und Sozialarbeiterin, verheiratet mit dem Geheimen Sanitätsrat Dr. Benjamin Auerbach, Leiter eines der vier grossen jüdischen Krankenhäuser in Deutschland, dem Israelitischen Asyl in Köln.⁴ Als Mutter von zwei Töchtern⁵ arbeitete sie ehrenamtlich als städtische Armenpflegerin, stellvertretende Vorsitzende des Jüdischen Wohlfahrtsamtes und Vorsitzende des Jüdischen Arbeitsnachweises.⁶

Der Israelitische Frauenverein war mit 1.800 Mitgliedern im Jahr 1928 einer der grössten jüdischen Frauenvereine in Deutschland.⁷ Mit dem Eintritt Ida Auerbachs in den Vorstand beantragte der IF 1911 auch seine Mitgliedschaft im Jüdischen Frauenbund, die 1912 wirksam wurde, und erweiterte seine Tätigkeit, indem er neben die traditionelle Fürsorge für Kranke, Wöchnerinnen und arme Bräute auch die Förderung der Berufstätigkeit jüdischer Frauen und Mädchen in sein Programm aufnahm. Ausserdem wollte er – im Einklang mit den Zielen des JFB – „Mittel und Wege zur sozia-

¹ LBIJMB MF 622 (OSC), Blatt 28.

² CAHJP, Best. GA II 559. Dort heisst es in der Satzung des Israelitischen Frauenvereins vom 6. März 1911: „Seit dem Jahre 1813 besteht in Köln ein Wohltätigkeitsverein unter den Namen ‚Israelitischer Frauenverein‘.“ Bertha Pappenheim erwähnt in ihrem Vortrag auf dem Deutschen Frauenkongress 1912, dass der Verein im kommenden Jahr sein 100-jähriges Bestehen feiern wird. Bertha Pappenheim: Die Frau im kirchlichen und religiösen Leben. Reprint in: Leonie Wagner/Silke Mehrwald/Gudrun Maierhof, Mechthild M. Jansen (Hg.): Aus dem Leben jüdischer Frauen. „Welche Welt ist meine Welt?“ Kassel 1994, S. 23-30, hier S. 28.

³ Siegfried M. Auerbach: The Auerbach Family. The Descendants of Abraham Auerbach. London 1957, S. 122. Grevens Kölner Adressbuch 1924. Von Januar 1939 bis zur Auflösung des Vereins im Oktober 1939 übernahm Klara Caro den Vorsitz, da Ida Auerbach mit ihrer Familie emigriert war. Siehe: HStA, Best. 265 Nr. 659, Blatt 96 und Blatt 107.

⁴ Barbara Becker-Jákli: Das jüdische Krankenhaus in Köln. Die Geschichte des Israelitischen Asyls für Kranke und Altersschwache 1869-1945. Köln 2004, S. 375. Jüdische Krankenhäuser gab es auch in Berlin, Hamburg und Breslau. Siehe: Monika Richarz: Berufliche und soziale Struktur, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3, München 1997, S. 39-68, hier S. 61.

⁵ Barbara Becker-Jákli 2004, S. 464.

⁶ Siegfried M. Auerbach 1957, S. 45 und S. 122; Siegfried Braun (Hg.): Jahrbuch der Synagogengemeinde Köln 1934, S. 69 und S. 73; Clara Sander: Alte Geschichten. Erinnerungen, begonnen in London 1953. Unveröffentlichtes Manuskript. NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln, Best. G 419.

⁷ Der Israelitische Frauenverein hatte 1912 1.080 Mitglieder (CAHJP, Best. GA II 554), 1923 1.500 Mitglieder (GB, 3. Jg. Nr. 11, 26. Mai 1933, S. 122-123) und 1928/29 1.800 Mitglieder (Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland [Hg.]: Führer durch die jüdischen Wohlfahrtspflege in Deutschland 1928/29, S. 114. Kölner Jüdisch-liberale Zeitung, 4. Jg. Nr. 48, 30.11.1928, 1. Beilage; Haufrauen-Abteilung des Israelitischen Frauenvereins, S. 3).

len und moralischen Hebung fürsorgebedürftiger Glaubensgenossinnen und ihrer Familien finden“.¹

1930 reflektiert Ida Auerbach die Arbeit der vergangenen Jahre: „Wenn man diesen Bericht etwa mit einem solchen von vor 10 Jahren vergleicht, so kommt einem der Wandel der Struktur, den die modernen Frauenvereine durchgemacht haben, klar zum Bewusstsein. Der Weg führte vom Almosengeben über die individuelle Fürsorge für Notleidende zur planmässigen sozialen Fürsorge, die Massennöte bekämpfen soll und muss.“ Als Tätigkeitsfelder des Vereins nennt sie nun: Unterhaltung des Kinderhauses (Tagesheim), Ferienspiele mit Kindern in den Sommerferien, verbunden mit der Milchkolonie, Arbeitsnachweis mit Berufsberatung und Lehrstellenvermittlung, Gefangenen- und Gefährdetenfürsorge, Krankenbesuche in städtischen und privaten Krankenhäusern, Lebensmittelpfundsammlung, Familienfürsorge, Propaganda neuzeitlicher Hauswirtschaft.²

1921 gründete Ida Auerbach den Provinzialverband jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen mit Sitz in Köln.³ Als Vorsitzende gehörte sie damit automatisch dem Gesamtvorstand des JFB an. Spätestens 1928 war sie auch Mitglied im 13-köpfigen Hauptvorstand, 1934 wurde sie zweite Stellvertreterin von Ottilie Schönwald.⁴

Wir wissen wenig über Ida Auerbach, da sie sich nur selten publizistisch zu Wort meldete. Sie scheint eher durch praktische Arbeit gewirkt zu haben als durch Artikel und Vorträge.⁵ Aus den wenigen Verlautbarungen lässt sich aber entnehmen, dass sie die hauswirtschaftliche Ausbildung von Mädchen für besonders wichtig hielt. So sagte sie in ihrem Vortrag über „Berufsfragen“ im November 1928, der von Hannah Karminski paraphrasiert wird: „Frau Auerbach betonte in ihren Ausführungen die Notwendigkeit richtiger Berufswahl, geeigneter Berufsausbildung und individueller Stellenvermittlung. Sie wies auf die Gefahr der Intellektualisierung und die Überschätzung kaufmännischer Berufe hin [...] und bezeichnete die technischen, sozialen und pädagogischen Berufe als die Frauenberufe der Zukunft. Dringendste Forderung sei jedoch eine systematische

¹ CAHJP, Best. GA II 559, Satzung des Israelitischen Frauenvereins Köln vom 6. März 1911. Da heisst es: „Der Verein bezweckt c. unbemittelte Mädchen mit Kleidung zu versorgen und ihnen zur Erlangung eines Erwerbs zu verhelfen, [...] f. kleine Kinder in Verwahrschulen unterzubringen, g. arbeitsfähige Glaubensgenossinnen passende Arbeit zu verschaffen.“ Das „Israelitische Gemeindeblatt“ erwähnt schon im Januar 1911 die Einrichtung einer Fürsorgekommission des IF, die sich „sittlich gefährdeter und hilfsbedürftiger jugendlicher Personen jüdischen Bekenntnisses“ annehmen möchte. IGK, 24. Jg. Nr. 5, 3.2.1911. Im Geschäftsbericht des Vereins für das Jahr 1912 wird zum ersten Mal erwähnt, dass ein Beitrag an den JFB bezahlt wurde. Siehe: CJA, 1, 75A Ko1, Nr. 3, #4092 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 57.

² BJFB, 6. Jg. Nr. 5, Mai 1930; Rosi Karfiol: Israelitischer Frauenverein Köln, S. 12. Mit „Milchkolonie“ ist die kostenlose tägliche Versorgung armer Schulkinder mit Milch gemeint, die in vielen Städten von jüdischen und nichtjüdischen Frauenvereinen übernommen wurde.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Rosi Karfiol: Hauptversammlung des Verbandes Jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen, S. 9-10; Ida Auerbach verliert den 10. Jahresbericht. Die erste Tagung des Provinzialverbandes fand im März 1921 statt. Siehe: IGK, 34. Jg. Nr. 12, 25.3.1921, S. 4.

⁴ BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Titelblatt. BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Engerer Vorstand des Jüdischen Frauenbundes, S. 14.

⁵ Eine der wenigen Ausnahmen ist ein Vortrag, den sie 1928 über Berufsfragen hielt und der in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ paraphrasiert wird: BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Hannah Karminski: Die Tagungen des J.F.B. vom 21. – 23. Oktober in Breslau, S. 1-3, hier S. 1.

hauswirtschaftliche Schulung.“¹ Damit repräsentiert Ida Auerbach die Mehrheit im Jüdischen Frauenbund, die für eine frauentypische Berufswahl und gegen ein akademisches Studium Position bezog. Sie engagierte sich aber auch mit ganzer Kraft für das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden und zog nach Genehmigung des Frauenwahlrechtes in Köln 1930, gemeinsam mit Ida Strauss, Paula Loeb und Cilli Marx in die Repräsentanz der Synagogengemeinde Köln ein.²

Im Mai 1933 hielt Ida Auerbach eine programmatische Rede in der Generalversammlung des Israelitischen Frauenvereins. Wie bei vielen anderen Frauen des Jüdischen Frauenbundes löste der Schock der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 bei ihr eine noch stärkere Hinwendung zum Judentum aus. Sie beschwört in ihrer Ansprache die Einheit des Judentums: „Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte sehen wir die gesamten Juden Deutschlands vereint durch ein Schicksal, das jeden mit gleicher Härte und mit gleicher Schmerzlichkeit trifft. [...] Es gibt nicht, wie in früheren Zeiten Hilfesuchende und Helfende, es gibt nur eine Einheit der Juden, die sich in die neu geschaffene Lage einfügen, zu ihr Stellung nehmen, vor ihr die nötige Würde, die nötige Haltung bewahren muss. [...] Wir haben früher extensiv gelebt, als Deutsche und als Juden, wir haben teilgenommen an deutschem Leben, an deutscher Arbeit, es beginnt jetzt für uns eine Zeit der Konzentration auf uns selbst, auf unsere eigentlichen und eigensten Notwendigkeiten und Möglichkeiten. [...] Wir wissen heute, ganz gleich, ob wir orthodox oder liberal sind, ganz gleich, ob wir zionistisch denken und fühlen oder nicht, dass es im Grunde für uns nur eine Tatsache gibt, die sich eben darin ausdrückt, dass wir Juden sind.“³

Trotz der hohen Mitgliederzahl ruhte die Arbeit im Israelitischen Frauenverein Köln - wie auch in vielen anderen jüdischen Frauenvereinen – auf wenigen Schultern. Die reine Mitgliedschaft bedeutete in der Regel neben der Einverständniserklärung mit Zielen und Programmatik des Vereins vor allem eine finanzielle Unterstützung seiner Arbeit. Einmal im Jahr bot der IF seinen Mitgliedern Gelegenheit, Einblick in die Arbeit des Vereins zu nehmen.⁴ Als aktive Mitglieder im Israelitischen Frauenverein Köln können ungefähr 33 Frauen bezeichnet werden, also etwa 2 Prozent der Mitglieder.⁵ Dieser Prozentsatz entspricht wahrscheinlich auch in etwa der Anzahl aktiver Frauen im

¹ BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Hannah Karminski: Die Tagungen des J.F.B. vom 21. – 23. Oktober in Breslau, S. 1-3, hier S. 1. Mit dem technischen Beruf ist hier der der technischen Lehrerin für Handarbeit und Hauswirtschaft gemeint.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 8, August 1932, S. 10. Als 1936 die liberale Partei, der Ida Auerbach angehörte, zwei Sitze an die zionistische Volkspartei verlor, musste auch Ida Auerbach ihr Mandat abgeben. Siehe: Zvi Asaria (Hg.): Die Juden in Köln. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Köln 1959, S. 286.

³ GB, 3. Jg. Nr. 11, 26.5.1933; An unsere jüdischen Frauen. Ansprache in der Generalversammlung des israelitischen Frauenvereins, S. 122-123.

⁴ Siehe z.B.: KJW, 8. Jg. Nr. 13, 28.3.1930; Bericht der Geschäftsführerin des IF Rosi Karfiol über die Mitgliederversammlung des Vereins im Jahre 1930, S. 3.

⁵ HStA, Best. 265 Nr. 659. Besonders aktiv waren: Ida Auerbach, Klara Caro, Johanna Rosenthal, Rosi Karfiol, Helene Chan, Martha Pagener, Luise Eliel, Jeanette Feilchenfeld, Ella Levinson, Nanny Löwendahl, Frieda Szilard, Margarete Tietz, Frau Leopold Frank, Cilly Dülken, Lilly Greesmann, Hedi Strauss, Martha Levy, Frieda Kohlmann, Hedwig Muschkatblatt, Clara Stern, Hanna Wolff, Rosa Kugelmann, Ida Strauss, Rosa Wolff, Adele Kasel, Bella Goldberg und die Frauen Herzbach, Frohwein, Kossmann, Kober, Jonas, Michel

Jüdischen Frauenbund insgesamt. Wenn wir von rund 50.000 Mitgliedern in der Weimarer Republik ausgehen, so können wir von ungefähr 1.000 aktiven Mitgliedern in ganz Deutschland sprechen. Es scheint aber auch zuweilen Unmut über zu wenig Transparenz und Möglichkeit zur praktischen Mitarbeit gegeben zu haben. So berichtet Ida Coblentz aus Düsseldorf 1937: „Oft hört man unzufriedene Stimmen unter den Mitgliedern der Frauenvereine: man möchte mithelfen, fühlt sich zurückgesetzt, weil es scheint, dass man nur als zahlendes Mitglied gebraucht und die tätige Mithilfe nicht gewollt wird.“ Sie beteuert aber, dass jede gebraucht werde.¹ Es ist allerdings durchaus vorstellbar, dass so manche Frauen – wie wohl typisch in Vereinen aller Art – nicht in den inneren Kreis der besonders aktiven und besonders informierten Mitglieder des jeweiligen Vereins oder einer Ortsgruppe miteinbezogen wurden. Da spielte sicher zum einen die soziale Herkunft, zum anderen aber die Verankerung vor Ort eine Rolle. Klara Caro beklagt zum Beispiel rückblickend, dass sie, als sie 1909 – aus einer verarmten Familie stammend – 23-jährig als Ehefrau des Rabbiners Isidor Caro nach Köln kam, von anderen Frauen ausgegrenzt und nicht in die soziale Arbeit miteingebunden worden sei. Erst nachdem sie sich in einem Jugendclub engagiert hatte, gelang ihr der soziale Aufstieg in die etablierte jüdische Mittel- und Oberschicht in Köln. Nur mühsam erarbeitete sie sich einen Platz im Jüdischen Frauenbund vor Ort – auch in Konkurrenz zu Ida Auerbach, die nicht nur Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins und des Provinzialverbandes des JFB war, sondern auch in der Synagogen-Gemeinde Köln zahlreiche wichtige Positionen besetzte.² Als viertes und letztes möchte ich die Wissenschaftlerin und Sozialarbeiterin **Dr. Hilde Ottenheimer** vorstellen, die sich – wie andere berufstätige Akademikerinnen - erst 1933 der Jüdischen Frauenbewegung anschloss.

Hilde Ottenheimer wurde 1896 in der schwäbischen Kleinstadt Ludwigsburg geboren und stammte aus kleinbürgerlichem Milieu; der Vater betrieb ein Kolonialwaren- und Zigarrengeschäft, die Mutter war Tochter eines Viehhändlers. Nach Beendigung der Mädchenrealschule und eines einjährigenurses in einer privaten Handelsschule zog sie 1916 nach Mannheim, um dort die Soziale Frauenschule zu besuchen. Nach Abschluss des Studiums arbeitete sie von 1919 bis 1922 als Ge-

und Scheftelowitz. Es ist nicht von allen Frauen der Vorname ermittelbar, da sie in Vereinsakten häufig nur mit dem Vornamen ihres Mannes oder ganz ohne Vornamen aufgeführt werden. Wenn ein Dokortitel in Verbindung mit „Frau“ genannt wird, ist damit der Dokortitel des Ehemannes gemeint. Nur ein „Fräulein Doktor“ hat einen Dokortitel selbst erworben. In Köln gibt es bis 1933 kein promoviertes Mitglied des Jüdischen Frauenbundes. Erst als die Rechtsanwältin Dr. Margarete Berent nach Verlust ihrer Stelle in Berlin 1933 nach Köln zieht und dort die jüdische Frauenarbeit verstärkt, tritt eine promovierte Frau in die lokale Arbeit ein. LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); maschinengeschriebener Lebenslauf von Margarete Berent, undatiert, geschrieben wahrscheinlich kurz nach April 1917, Blätter 141-143; handschriftliche Erklärung an Eidesstatt für Margarete Berent von Marie Elisabeth Lüders, Mitglied des Deutschen Bundestages, Alterspräsidentin des Bundestages, Mitglied der Ständigen Deputation des Deutschen Juristentages und Dr. jur. h.c. der Universität Bonn, vom 6. Juli 1959, Blätter 213-214.

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Ida Coblentz, Düsseldorf: Was der J.F.B. sonst zur Erholungsfürsorge tut, S. 8-9, hier S. 8.

² LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection) ; Autobiography by Klara Caro, written as occupational therapy at a nursing home June-September 1979, S. 2. Es fehlen Angaben über Blattseiten. Die Seitenangabe bezieht sich daher auf das 16-seitige maschinengeschriebene Manuskript.

schäftsführerin des Württembergischen Landesverbandes für Israelitische Wohlfahrtsbestrebungen. Danach erhielt sie eine Stelle in der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Berlin. Privat bereitete sie sich auf das Abitur vor, das sie 1930 an der Augusta-Schule ablegte. An der Friedrich-Wilhelms-Universität begann sie direkt anschliessend ihr Studium der Pädagogik, Philosophie, Geschichte und Nationalökonomie, das sie 1934 mit Promotion abschloss.¹ An eine wissenschaftliche Laufbahn war zu diesem Zeitpunkt aber nicht mehr zu denken.

Hilde Ottenheimer veröffentlichte in verschiedenen jüdischen Publikationsorganen Artikel über Erziehungsfürsorge, Jugendgerichtshilfe und Strafvollzug. Dabei plädierte sie, so Eva Schöck-Quinteros, „für Erziehung statt Strafe, für Unterstützung anstelle von Repression. Ihre Forderungen nach veränderten sozialen Einstellungen im Allgemeinen verknüpfte sie mit der Diskussion über die Lage der jüdischen Bevölkerung und die Notwendigkeit zur Reform der jüdischen Fürsorgeerziehung“.² Claudia Prestel betont ebenfalls, dass Hilde Ottenheimer den strafrechtlichen Charakter der Fürsorgeerziehung zugunsten eines modernen pädagogischen Konzeptes ändern wollte.³ Sie forderte zum Beispiel 1925 die Mitsprache der Jugendlichen bei der Neugestaltung der jüdischen Wohlfahrtspflege, um ihr Verantwortungsgefühl zu stärken.⁴ Klare Worte findet Hilde Ottenheimer für die Missstände in der Fürsorgeerziehung: Die „Eintönigkeit, Schematisierung und Rationalisierung des Anstaltslebens, die Dumpfheit und Verständnislosigkeit der Erzieher, die gesellschaftliche und wirtschaftliche Boykottierung der entlassenen Fürsorgezöglinge“ riefen nach Reformen. Jedes Kind habe einen individuellen Erziehungsanspruch und nur eine menschliche Fürsorgeerziehung könne der sittlichen Verwahrlosung der Jugend entgegenreten.⁵

Eva Schöck-Quinteros behauptet, dass Hilde Ottenheimer nicht als Aktivistin der jüdischen Frauenbewegung oder als Autorin zu Frauenthemen bekannt sei.⁶ Tatsächlich aber engagierte sie sich ab 1933 im Jüdischen Frauenbund in Berlin und schrieb zahlreiche Artikel für die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, in denen sie sich mit jüdischem Frauenleben, dem Berufsleben von Mädchen, jüdischer Geschichte und jüdischer Erbforschung, jüdischer Kulturarbeit, Fragen der Erzie-

¹ Eva Schöck-Quinteros: Zwischen Zedakah und Wissenschaft. Hilde Ottenheimer (1896-1942), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 338-348, hier S. 341-343. Zu ihrer Biographie siehe auch: <http://www.hu-berlin.de/ueberblick/geschichte/stolpersteine/biographien/HildeOttenheimer/> und <http://www.luise-berlin.de/bms/bmstxt00/0001prod.htm> (22.02.2016).

² Eva Schöck-Quinteros 2006, S. 343.

³ Claudia Prestel: Jugend in Not. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft (1901-1933). Wien/Köln/Weimar 2003, S. 282.

⁴ Claudia Prestel 2003, S. 309.

⁵ Hilde Ottenheimer: Jungen in Not, in: Jüdisch-liberale Zeitung, 9. Jg. Nr. 5, 1.2.1929, Titelseite. Anlass für den Artikel ist das Erscheinen von Peter Martin Lampels Buch „Jungen in Not. Berichte von Fürsorgezöglingen“ (Berlin 1928). Der Dramatiker schrieb zu diesem Thema auch das Theaterstück „Revolte im Erziehungshaus“, das Ende 1928 in Berlin uraufgeführt und ein grosser Erfolg wurde. Siehe: Ernst Klee: Das Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945. Frankfurt am Main 2007, S. 350.

⁶ Eva Schöck-Quinteros 2006, S. 344. Diese Behauptung ist darauf zurückzuführen, dass die Autorin die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ nicht in ihre Recherchen miteinbezogen hat.

hung und jüdischem Familienleben befasste.¹ Sie rühmte Bertha Pappenheim als Pionierin einer neuen jüdischen Erziehung.² Der auch von ihr entwickelten pädagogischen Erziehungsfürsorge komme innerhalb der Gesamtkultur der Juden eine wichtige Funktion im Rahmen der jüdischen Renaissance zu.³

In einem Artikel vom Mai 1934 über das jüdisch-kulturelle Leben des Mittelalters schreibt Hilde Ottenheimer, warum sie gerade jetzt die Beschäftigung mit jüdischer Geschichte für wertvoll hält: „Der Blick auf unsere Vergangenheit besitzt darüber hinaus Anspruch auf Aktualität, denn das Suchen nach neuen Daseinsformen, welches die gegenwärtige Wende des Judentums charakterisiert, würde ohne Anknüpfung an Tradition und Geschichte vorüberrauschende Romantik bleiben müssen.“ Die Religiosität der mittelalterlichen Juden habe dazu geführt, dass selbst in finstersten Zeiten Lebensmut, innere Ruhe und die Lust am Leben nicht verloren gegangen seien. Heute müsse die dominierende Stellung der Familie als Trägerin jüdischer Kultur und die geachtete Stellung, die die Frau in ihr innehatte, wiedergewonnen werden.⁴ Die Wissenschaft des Judentums werde in dieser Zeit zu einem Kraftquell für die Gegenwart.⁵ In einem Beitrag über David Friedländer, den „Wortführer der preussischen Juden im Kampfe um ihre Emanzipation“, wirft sie ihm vor, dass sein Weg „ganz unentrinnbar aus dem Judentum heraus“ geführt habe. Er habe, wie viele andere, „die Tatsache einer wirklichen in Schicksal und Geschichte tief verwurzelten Lebensgemeinschaft“ übersehen, die das Judentum gebildet habe. Durch die Abschaffung der Zeremonialgesetze habe Friedländer mit dazu beigetragen, die Grundlagen der jüdischen Erziehung zu zerstören. Diese müsse nun ganz neu aufgebaut werden.⁶ Dazu bedürfe es einer neuen Autorität und fester Massstäbe für jüdisches Leben.⁷

Kritisch setzt sie sich mit der Geschichte jüdischer Frauen auseinander. Im 17. Jahrhundert habe sich im Leben jüdischer Frauen ein Wandel vollzogen, der „zu einer Lockerung der alten Sitten und Gebräuche“ geführt habe. In den Frauen sei „ein Gefühl von Persönlichkeit und Individualität“ erwacht; damit sei ein „Bruch mit der alten religiösen Gemeinschaftsgebundenheit“ eingeleitet worden.⁸ Während Ende des 19. Jahrhunderts „die Lebenskraft der Familie erloschen war, wurde –

¹ Zwischen März 1933 und September 1938 schrieb Hilde Ottenheimer zwölf zum Teil mehrseitige Artikel in den „Blättern“.

² Hilde Ottenheimer: Struktur und Bedeutung der jüdischen Erziehungsfürsorge, in: Der Morgen, 10. Jg. Nr. 5, August 1934, S. 230-234, hier S. 233.

³ Hilde Ottenheimer 1934, S. 234.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Dr. Hilde Ottenheimer: Aus dem jüdisch-kulturellen Leben des Mittelalters, S. 9-11. Der Artikel ist ein typisches Beispiel dafür, wie über einen scheinbar historischen Stoff vor allem Wegweisendes für Gegenwart und Zukunft in einer Zeit geäußert wurde, in der die jüdische Presse der Nachzensur durch das NS-Regime unterlag.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Hilde Ottenheimer: Griechische Wissenschaft und jüdische Frömmigkeit bei Maimonides, S. 6-7, hier S. 7.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 3, März 1936; Hilde Ottenheimer: Um ein jüdisches Erziehungsideal, S. 7-8.

⁷ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; Dr. Hilde Ottenheimer: Autorität. Bericht über eine Donnerstag-Reihe des Jüdischen Lehrhauses Berlin, S. 4-5, hier S. 5.

⁸ BJFB, 13. Jg. Nr. 8, August 1937; Hilde Ottenheimer: Die jüdische Frau des 17. Jahrhunderts, S. 8-9, hier S. 9.

gleichsam in Form von Nachrufen – ihres Wertes von allen Seiten gedacht“. Erst „der Sturm von 1933“ habe eine „lebensvolle Rückkehr zur Familie“ bewirkt, die sich nun „unter dem Schmerz der Zerstreuung der Familienmitglieder in alle Welt“ vollziehe.¹

Eine Rückkehr zur Familie leite aber auch eine Rückkehr zum Judentum ein. Hilde Ottenheimer berichtet im Oktober 1933 von einer Veranstaltung im Jüdischen Frauenbund in Berlin mit Dr. Nussbaum, dem Gründer und Leiter der Arbeitsgemeinschaft für jüdische Erbforschung und Eugenik über „Erbgut und Vererbung im Leben der Frau“. Er führte aus, dass, um das wertvolle jüdische Erbgut zu pflegen, „die Verwurzelung in der Gemeinschaft“ gefördert werden müsse, und zwar „nicht im metaphysisch-philosophischen Sinn, sondern rein natürlich-biologisch“. Den Gedanken „der Erbverbundenheit und erbbiologischen Verantwortung, die Idee der Vererbung und Auslese, die das alte Judentum schon kannte“ gelte es lebendig zu machen. Dazu brauche jede jüdische Familie einen Stammbaum. Dr. Nussbaum forderte daher die Frauen des Jüdischen Frauenbundes auf, sich an den erbbiologischen Forschungen zu beteiligen „und gemäss einer Einführung Stammbäume anzulegen, damit auch auf Grund der familienmässigen Zusammenfassung allmählich ein Volkstum der deutschen Juden sich bilden kann“.² Diese von Hilde Ottenheimer als positiv empfundene Anregung wurde im Jüdischen Frauenbund aufgenommen und umgesetzt.

Individualismus und Liberalismus erteilte Hilde Ottenheimer eine klare Absage. In einem Nachruf auf Gertrud Benzian, Geschäftsführerin des JFB in Berlin, Lehrerin, Erzieherin und Leiterin des Mädchenwaisenhauses „Paulinenstift“ in Berlin, rühmt sie die früh Verstorbene dafür, dass es ihr gelungen sei, „von der Freiheit zur Bindung“ zu kommen. Sie habe Gemeinschaft und Gemeinsamkeit gesucht und gefunden.³ Die Suche nach Gemeinschaft und Heimat müsse aber verbunden werden mit „dem Streben nach Normalisierung und Gesundung des jüdischen Volkskörpers“. Palästina bedeute für sie in dieser Hinsicht einen letzten Versuch.⁴

Im Februar 1938 spricht sich Hilde Ottenheimer auch für eine Hinwendung zur jüdischen Mystik aus. Das Judentum habe „dem Reich der Mystik“ immer eine hohe Bedeutung beigemessen. Das Vernunftzeitalter habe diesen Teil im Menschen verschüttet; erst im Moment entstehe er – auch dank Martin Buber – neu. „Der osteuropäische Chassidismus ist seinem ganzen Wesen nach, wie Martin Bubers Schriften genugsam erhellen, nichts anderes als Diesseitigmystik, welche das Leben in dieser Welt, das vitale Leben und die Natur bejaht und durchglüht. [...] Inzwischen ist unter den

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 9, September 1938; Hilde Ottenheimer: Die jüdische Familie. Eine kulturgeschichtliche Skizze, S. 2-6, hier S. 5-6.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Hilde Ottenheimer: Jüdische Erbforschung, S. 11-12.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Hilde Ottenheimer: Gertrud Benzian zum Gedächtnis, S. 10-11.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 2, Februar 1935; Hilde Ottenheimer: Lehrhaus und Kulturbund, S. 8.

Juden in Deutschland die Vernunftstimmung des Aufklärungszeitalters überwunden; das so lange unterdrückte mystische Bedürfnis macht sich deutlich und kraftvoll geltend.“¹

Hilde Ottenheimer kam also nicht aus der Unzufriedenheit über das Leben einer Tochter aus gutem Hause wie Ella Werner, nicht aus dem Engagement in der bürgerlichen Frauenbewegung wie Ottilie Schönwald und auch nicht aus der Wohltätigkeitsarbeit in einem traditionellen jüdischen Frauenverein wie Ida Auerbach zum Jüdischen Frauenbund, sondern die Wissenschaftlerin entdeckte erst ab 1933 die weibliche jüdische Renaissance als ihr Lebensmodell für eine Zukunft in Deutschland, an die viele Juden noch bis 1935 oder sogar bis 1938 glaubten.

Es ist bemerkenswert, wie stark sich die Wissenschaftlerin einem romantischen Gemeinschaftsideal mitsamt eugenischer Vorstellungen sowie irrationaler Mystik verschrieb und damit nicht nur Denken und Empfinden einer Mehrheit im Jüdischen Frauenbund repräsentierte, sondern auch – wie viele andere – auf der Welle völkischer Begeisterung und mystischer Erneuerung schwamm, die grosse Teile der deutschen Bevölkerung erfasst hatte, allerdings in antisemitischer Abgrenzung zur jüdischen Minderheit. „Romantik, nicht nur verkitschte, sondern auch echte, beherrscht die Zeit, und aus ihrem Quell schöpfen beide, die Unschuldigen und die Giftmischer, die Opfer und die Henker“, schreibt Victor Klemperer.²

Die vier hier vorgestellten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes stehen stellvertretend für viele andere der aktiven Frauen. Vergessen wir aber nicht: Von den 50.000 Mitgliedern des JFB wirkten nur rund tausend gestaltend im Bund mit. Die meisten aber waren zahlende Mitglieder oder trugen punktuell zur Arbeit bei, indem sie zum Beispiel Nahrungsmittel für Pfundsammlungen bereitstellten, Hemden und Blusen für die Kleiderkammern ausbesserten oder Schulkinder mit Milch versorgten.

Vor allem in Kleingemeinden scheint die aktive Mitarbeit gering gewesen zu sein. So berichtet Emma Weil aus Stuttgart, Vorsitzende des Württembergisch-Hohenzollernschen Landesverbandes des JFB, von den Erfahrungen in ihrem Verband. Die Frauen der Kleingemeinden seien zwar interessiert und aufnahmefähig, „aber ohne Bereitschaft aktiver Betätigung“. In einem Verein habe sie zum Beispiel erlebt, dass dessen Vorstand die 84 Mitglieder noch nie zu einer Sitzung zusammengerufen habe.³ Clemy Heymann, Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins Augsburg, konstatiert 1937, dass es zwar seit vier Jahren keine Mitgliederversammlung mehr gegeben habe, das Engagement aber nicht erlahmt sei.⁴

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 2, Februar 1938; Hilde Ottenheimer: Aus der mystischen Bewegung. Nachträgliche Betrachtung zur Golem-Aufführung im Jüdischen Frauenbund, S. 10.

² Victor Klemperer: LTI. Notizbuch eines Philologen. Stuttgart 2009 (Erstauflage: 1957), S. 288.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Emma Weil: Aus den Erfahrungen einer Verbandsvorsitzenden, S. 6.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Mete Jacobson: Mitgliederversammlung des Israelitischen Frauenvereins Augsburg, S. 12.

Wahrscheinlich konnte es so aber nicht gelingen, neue Frauen für eine praktische Mitarbeit zu gewinnen. Anna Lewy, die 1934 als Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes die jährlich ausgegebenen Fragebögen zu den Tätigkeiten der Ortsgruppen ausgewertet hat, erwähnt einen Frauenverein mit 900 Mitgliedern, zu dessen Generalversammlung nur 50 Mitglieder erschienen seien und bemerkt: „Da liegen sicher viele Kräfte brach, die eingebunden werden könnten.“¹

Andere grössere Frauenvereine sorgten für die Einbindung der Mitglieder, indem sie Kommissionen bildeten. So richtete die Weibliche Fürsorge in Frankfurt eine Allgemeine Fürsorgekommission, eine Säuglingsfürsorge-Kommission, eine Kinder-Schutz-Kommission, einen Stellen-Nachweis für Frauen und Mädchen sowie eine Wohnungsfürsorge-Kommission ein und engagierte sich in Galizien, „durch Einrichtung von Kindergärten und Kinderhorten, durch Einführung der Hauspflege, Einrichtung von Wanderbibliotheken und durch Mitarbeit an der Bekämpfung des Wanderbettelns“.² Diese Dezentralisierung der Arbeit ermöglichte daher auch Frauen, die nicht im Vorstand waren, eine verantwortliche Arbeit in einem Teilgebiet.

Die Frage, wie die nominellen Mitglieder des JFB für ein konkretes Engagement im Sinne des Bundes motiviert werden könnten, beschäftigte den Jüdischen Frauenbund durchgängig in den 35 Jahren seines Bestehens. Es hing stark von der Initiative einzelner Frauen in Städten und Dörfern sowie von der Infrastruktur der jeweiligen Synagogen-Gemeinde ab, ob dieses Anliegen Erfolg hatte oder nicht.

3. Organisationsstruktur: ein dezentraler und flächendeckender Dachverband

Der Jüdische Frauenbund wurde 1904 als reichsweite Organisation gegründet und verstand sich in Anlehnung an den Bund Deutscher Frauenvereine als Dachorganisation jüdischer Frauenvereine und Frauenorganisationen in Deutschland. Schon die Gründungsmitglieder legten Wert darauf, dass der JFB nicht zentralistisch aufgebaut wurde, sondern dass es neben der Hauptgeschäftsstelle in Berlin regionale und lokale Verantwortlichkeiten gab. Der Bund sei, so Hannah Karminski, hervorgegangen und basiere auf ehrenamtlicher Frauenarbeit vor Ort, die mit ihrer sozialen auch kulturelle und erzieherische Arbeit leiste.³ Daher werde die „Dezentralisierung der praktischen Bun-

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 8.

² Jacob Segall: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 17-23, hier S. 22-23.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 8. Die Geschäftsstelle wurde 1925 eingerichtet, da die Arbeit so umfangreich geworden war, dass eine stärkere Leistungsfähigkeit des Bundes gewährleistet werden sollte. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926; An die Bundesvereine, S. 1.

desarbeit“ dem Wesen des Jüdischen Frauenbundes am besten gerecht.¹ Die Berliner Geschäftsstelle wolle nur „Verbindungsstelle sein zwischen Nord und Süd, Ost und West“. Das unterscheidet den JFB auch grundsätzlich von anderen jüdischen Organisationen, die ihren Hauptstützpunkt in der Regel in Berlin hätten und daher „oft auch allzusehr nach Berliner Verhältnissen“ die Arbeit bestimmten, leiteten, formten und beurteilten. „Wir wollen“, schreibt Hannah Karminski, „den verschiedenen Zentren unserer Bundesarbeit, unseren Heimen und unseren Kommissionen, jedem einzelnen Verein und jedem einzelnen Menschen auf Wunsch zur Verfügung stehen. Und wenn auch die Tatsache, dass der J.F.B. nicht eine Berliner Zentrale bedeutet, sondern die Gesamtverantwortung eines Vorstandes in allen Teilen des Reiches und der verschiedenen geistigen Richtungen oft eine Schwierigkeit bedeutet, wenn es gilt, den J.F.B. zu vertreten, so wird uns doch immer wieder bewusst, dass in dieser Struktur das Besondere, die Stärke unseres Bundes liegt.“² Erst die Dezentralisierung der Arbeit schaffe „den lebendigen Blutkreislauf, der einen Bund von einer Zentrale unterscheidet“.³ Auch sei die Fülle der Aufgaben nur zu bewältigen, weil der Bund „durch Verteilung seiner Tätigkeitsgebiete im ganzen Reich in der Arbeit entlastet, in der Verantwortlichkeit gestärkt“ werde.⁴

Hannah Karminski, 1897 geboren und gelernte Kindergärtnerin, prägte den Jüdischen Frauenbund insbesondere als federführende Redakteurin der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ von 1924 bis 1938, aber auch ab 1933 als Geschäftsführerin des JFB. Sie war eine der wenigen Frauen, die hauptamtlich für den Bund arbeiteten und für diese Arbeit bezahlt wurden. Und sie war, so die Schriftstellerin Bertha Badt-Strauss, die „Seele des Jüdischen Frauenbundes“.⁵ Es ist sicher auch Hannah Karminski zu verdanken, dass die Arbeit des Jüdischen Frauenbundes in allen Teilen Deutschlands gleichermassen gewürdigt und eine Ausrichtung auf Berlin vermieden wurde.

Leitendes Gremium des Jüdischen Frauenbundes war der **Engere Vorstand**, auch **Bundesausschuss** genannt, der von anfänglich drei Mitgliedern bis zu 14 Mitgliedern kontinuierlich anwuchs und sich in der Regel zwei- bis dreimal im Jahr traf.⁶ Es wurde darauf geachtet, dass der Engere Vorstand

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 11, August 1926; Hannah Karminski: Von der 10. Delegiertentagung des J.F.B. in Düsseldorf vom 8. bis 10.6.1926, S. 1-3, hier S. 2.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 8.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar-Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 3.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 15, Dezember 1927, Hannah Karminski: Von der Gesamtvorstandssitzung des J.F.B. vom 13.-15. November 1927 in Frankfurt am Main, S. 4-6, hier S. 4.

⁵ Gudrun Maierhof: „Ich bleibe, um meine Pflicht zu tun“. Hannah Karminski (1897-1942), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 220-228, hier S. 221-223. Das Zitat von Bertha Badt-Strauss, die viele Artikel in den „Blättern“ veröffentlichte, stammt aus ihrem Aufsatz „Drei unvergessliche Frauen“, in: LBI Bulletin 2/3 (1958), S. 103-107.

⁶ Zu Beginn bildeten Bertha Pappenheim, Sidonie Werner und Henriette May den Vorstand. 1925 werden 8 Vorstandsmitglieder aufgeführt. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 3, Dezember 1925; Titelseite. 1929 wird festgelegt, dass der Engere Vorstand zukünftig 12 statt 11 Mitglieder haben soll, die von der Delegiertenversammlung gewählt werden. Der Engere Vorstand unterbreitet eine Wahlvorschlagsliste, die von den Landes- und Provinzialverbänden ergänzt werden kann. Dieser Modus ist dem des Bundes Deutscher Frau-

möglichst alle Teile des Reiches repräsentierte. So gehörten ihm in November 1932 Frauen aus Berlin, Breslau, München, Elberfeld, Köln, Bochum, Frankfurt am Main, Stettin, Leipzig und Königsberg an.¹ In den vorangegangenen Jahren war man bestrebt gewesen, immer neue Regionen in die verantwortliche Bundesarbeit miteinzubeziehen. 1910 hielt der Jüdische Frauenbund zum Beispiel eine Tagung in München ab, deren erster Abend vor allem der Propaganda und Werbung für den JFB galt. Rahel Straus berichtet: „Es stellte sich während der Tagung heraus, dass gedacht war, eine Frau aus München in den Hauptvorstand des Jüdischen Frauenbundes zu wählen, um Süddeutschland und die süddeutschen Frauen enger mit dem Bund zu verknüpfen. Südlich der Mainlinie hatte der Bund bis dahin noch kaum irgendwelchen Einfluss gewonnen.“²

Der Vorstand sollte nicht nur die verschiedenen Regionen des Reiches repräsentieren, sondern auch die unterschiedlichen Richtungen im Judentum. So wurde Bertha Fränkel-Ehrentreu aus München 1928 die Mitgliedschaft im Engeren Vorstand angetragen, da dieser bislang keine orthodoxe Jüdin integriert hatte.³ Um auch eine berufstätige Frau in den Vorstand aufzunehmen, fragte man 1928 Dr. Margarete Berent an, eine der ersten jüdischen Rechtsanwältinnen in Deutschland, die seitdem kontinuierlich dem Vorstand angehörte.⁴ Auch zionistische Frauen, denen viele anfänglich skeptisch gegenübergestanden hatten, wurden immer stärker in die Arbeit des Bundes miteinbezogen. Hatte der JFB es 1910 noch abgelehnt, Rahel Straus aus München in den engeren Vorstand aufzunehmen, wurde sie 1925 – nach dem Ausscheiden von Bertha Pappenheim, die besonders stark gegen die Mitarbeit von Zionistinnen votiert hatte - dann doch Mitglied. 1932 bat

envereine angeglichen und soll eine grössere Transparenz über die Zusammensetzung des Vorstandes ermöglichen. Vorher wurden Frauen für eine Mitgliedschaft im Engeren Vorstand von anderen Vorstandsmitgliedern angefragt, aber nicht im eigentlichen Sinne gewählt. Siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 3, März 1929; Aus der Bundesarbeit. Von der Organisationsitzung am 3.2.1929 in Berlin, S. 5-6, hier S. 6. 1932 sind dann sogar 14 Frauen im Vorstand. Siehe: BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932, S. 14. Im Mai 1930 wird erwähnt, dass der Engere Vorstand zu seiner 62. Sitzung zusammenkam. Siehe: BJFB, 6. Jg. Nr. 6, Juni 1930; Aus der Reichsarbeit, S. 7. Es gab sicher Zeiten, in denen sich der Vorstand seltener traf, wie zum Beispiel während des Ersten Weltkrieges, so dass wahrscheinlich prinzipiell drei Sitzungen im Jahr vorgesehen waren. Auch aus Gründen der Sparsamkeit in Zeiten grösserer Not, wie zum Beispiel nach der Weltwirtschaftskrise 1929, beschränkte man die Zahl der Vorstandssitzungen. So trafen sich die Bundesfrauen zwischen Oktober 1930 und September 1931 nur einmal. Siehe: BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 3.

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932, S. 14. Elberfeld ist heute ein Stadtteil von Wuppertal. Auffällig ist, dass nach dem Ausscheiden von Sidonie Werner 1924 keine Frau aus Hamburg mehr dem Engeren Vorstand angehörte, obwohl Hamburg zu den fünf grössten jüdischen Gemeinden in Deutschland zählte; die anderen vier waren Berlin, Breslau, Frankfurt am Main und Köln. Berlin hatte 1925 rund 173.000 jüdische EinwohnerInnen, Frankfurt am Main rund 29.000, Breslau rund 23.000, Hamburg rund 20.000 und Köln rund 16.000. Siehe: Avraham Barkai: Jüdisches Leben in seiner Umwelt, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band IV (Aufbruch und Zerstörung 1918-1945), S. 50-73, hier S. 60.

² Rahel Straus: Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933. Stuttgart 1961, S. 152-153.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 3, März 1928; Erweiterung des engeren Vorstandes, S. 7.

⁴ BJFB, 4. Jg. Nr. 3, März 1928; Erweiterung des engeren Vorstandes, S. 7. Zu Margarete Berent siehe: Marion Röwekamp: Juristinnen: Lexikon zu Leben und Werk. Baden-Baden 2005, S. 36-40. Röwekamp gibt allerdings fälschlicherweise an, dass Margarete Berent nur bis 1933 Mitglied im JFB gewesen sei. Richtig ist, dass sie sich ab 1933 verstärkt für den JFB engagierte. Margarete Berent setzte sich auch stark für das Frauenwahlrecht und die Mitarbeit von Frauen in der Gemeinde ein. Siehe: LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); Margarete Berent: Das Recht der Frau auf Mitarbeit in der Gemeinde (maschinengeschriebenes Manuskript, undatiert), Blätter 373-376. Der Text ist Anfang der 20er Jahre entstanden.

Bertha Pappenheim sie sogar, für den Vorsitz des Bundes zu kandidieren. Rahel Straus zog ihre Kandidatur jedoch im Januar 1933 zurück, nachdem ihr Mann schwer erkrankt war.¹

Erst 1937 wurde festgelegt, dass der Vorstand alle vier Jahre neu gewählt werden sollte, um, so die Vorsitzende Ottilie Schöneward, „eine absolute Bindung zu vermeiden“; vorher blieben Frauen solange im Vorstand, bis sie starben oder ihr Amt niederlegten.² Wahrscheinlich wollte der Vorstand nach Bertha Pappenheims Tod für die Zukunft verhindern, dass nochmals eine Frau den Bund zu stark dominierte.

Nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten im Januar 1933 versuchte der Jüdische Frauenbund auch Mitglieder für seinen Engeren Vorstand zu gewinnen, die lokal bislang nicht in Erscheinung getreten waren, die aber „durch neue Beziehungen und neue Anregungen die Arbeit wesentlich fördern und die dann ihrerseits auf diese Weise wieder für unsere jüdische Frauenarbeit interessiert werden“. Für die Vorstandswahl wurden aus diesem Grund Dr. Hilda Böhme, seit vielen Jahren Referentin für das Rote Kreuz, und Prof. Dr. Cora Berliner, seit 1919 Beamtin des Reichswirtschaftsministerium, ab 1923 Regierungsrätin in Berlin und ab 1930 Professorin am Berufspädagogischen Institut in Berlin, gewählt.³ Insbesondere Cora Berliner spielte in den Jahren 1933 bis 1939 eine grosse Rolle im Jüdischen Frauenbund und avancierte schon ab Januar 1934 zur zweiten Vorsitzenden des Bundesvorstandes.⁴

Dem **Gesamtvorstand**, der sich normalerweise einmal im Jahr traf, gehörten neben dem Engeren Vorstand Vertreterinnen der Ortsgruppen und der Provinzial- und Landesverbände an. 1929 wurde folgende Regelung beschlossen: „Im Gesamtvorstand des J.F.B. hat jede Ortsgruppe eine Stimme.

¹ Rahel Straus 1961, S. 153 und S. 275. Bettina Brenner hatte schon 1932 darum gebeten, die Leitung des Jüdischen Frauenbundes niederlegen zu dürfen. Die Neuwahl sollte dann eigentlich im Februar 1933 stattfinden; da aber am 30. Januar 1933 die Machtübergabe an Hitler stattfand, verzögerte sich die Neuwahl bis Januar 1934, als dann Ottilie Schöneward zur neuen ersten Vorsitzenden gewählt wurde. Siehe: BJFB, 8. Jg. Nr. 12, Dezember 1932; Vorstandssitzung in Berlin, S. 4; BJFB, 9. Jg. Nr. 2, Februar 1933; Verschiebung der Delegiertentagung, S. 10-11, hier S. 10; BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des J.F.B., S. 11-12, hier S. 12. Auf dieser Sitzung erklärte sich Bettina Brenner bereit, das Amt der Vorsitzenden zunächst zu behalten, da „sich gegenwärtig die Abhaltung einer Delegiertentagung mit Wahlen verbietet“. BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Hannah Karminski: Von unserer Delegiertentagung, S. 4-5, hier S. 4.

² LBIMB MF 622 (OSC); Besprechung des Engeren Vorstandes am 7. November 1937 in Köln, Blatt 379.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 2, Februar 1933; Verschiebung der Delegiertentagung, S. 10-11, hier S. 11. Hilda (Hildegard) Böhme schied aber 1934 schon wieder aus. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Hannah Karminski: Nauheimer Tage. Lernzeit und Gesamtvorstandssitzung, S. 1-4, hier S. 3. Sie blieb aber dem JFB weiterhin verbunden und leitete die Gruppe berufstätiger Frauen in Berlin. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar-Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 2. Gudrun Maierhof: „Ein männlicher Geist mit einem weiblichem Herzen“. Cora Berliner 1890-1942, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 115-117. Ich empfinde es als ärgerlich, das Zitat des Mitglieds der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Otto Hirsch, über den männlichen Geist mit dem weiblichen Herzen als Überschrift eines Artikels über Cora Berliner zu wählen und damit stereotype Geschlechtszuschreibungen weiter zu transportieren. Otto Hirsch äusserte sich entsprechend in: Cora Sara Berliner 50 Jahre, in: Jüdisches Nachrichtenblatt vom 23. Januar 1940, S. 1 (Anm. 12 auf S. 117).

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Hannah Karminski: Von unserer Delegiertentagung, S. 4-5, hier S. 4. Zu Cora Berliner, siehe auch: Esriel Hildesheimer: Cora Berliner. Ihr Leben und Wirken, in: LBI Bulletin 67 (1984), S. 41-70, hier S. 53. Sibylle Quack: Drei Strassen in Berlin. Cora Berliner, Gertrud Kolmar und Hannah Arendt als Namensgeberinnen, in: Marion Kaplan/Beate Meyer (Hg.): Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Festschrift für Monika Richarz. Göttingen 2005, S. 413-419. Die Dissertationsschrift von Cora Berliner „Die Organisation der jüdischen Jugend in Deutschland. Ein Beitrag zur Systematik der Jugendpflege und Jugendbewegung“ (Berlin 1916) ist online zugänglich unter: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/424389> (22.02.2016).

Provinzial- und Landesverbände, denen bis 20 Vereine und Ortsgruppen angeschlossen sind, haben ebenfalls eine, bis zu 40 Vereine 2 Stimmen, bei über 40 Vereinen 3 Stimmen. Um die grossen Frauenvereine an der Arbeit des Gesamtvorstandes beteiligen zu können, wird vorgeschlagen, dass sich die Landes- und Provinzialverbände im Gesamtvorstand in der Regel nicht durch Ortsgruppenvorsitzende vertreten lassen, sondern durch Vereinsvorsitzende.“¹

Bis 1934 hatte der JFB 11 **Provinzial- und Landesverbände** sowie 2 Stadtverbände, die den Status eines Provinzialverbandes besaßen. Das waren: der Bayerische Landesverband (Vorsitz: Jenny Bärwald), der Provinzialverband für Hessen und Hessen-Nassau (Margarete Goldstein), der Provinzialverband für Hannover und angrenzende Gebiete (Martha Fischer), der Landesverband Mitteldeutschland (Dina Schüftan), der Provinzialverband Ostpreussen (Helene Arnsdorff), der Provinzialverband für Rheinland und Westfalen (Ida Auerbach), der Provinzialverband für Schlesien und Oberschlesien (Emmy Vogelstein), der Württembergisch-Hohenzollernsche Landesverband (Emma Weil), der Provinzialverband für Pommern und angrenzende Gebiete (Ella Riess), der Verband Berlin (Bertha Falkenberg), der Provinzialverband der Pfälzer Vereine (Toni Michel) sowie die Stadtverbände in Dresden (Emmy Wolff) und Hamburg (Gertrud Katzenstein).² 1935 kam als letzter noch der Badische Verband unter Leitung von Johanna Rosenthal dazu.³

Damit war der grösste Teil Deutschlands organisatorisch erfasst. Allerdings gab es gewisse Zentren, Verbände, die mehr in Erscheinung traten als andere. Da ist als erstes Berlin zu nennen; in der Hauptstadt lebte ein Grossteil der deutschen Juden und dort befand sich die Geschäftsstelle des JFB. Berlin stellte einen eigenen Landesverband dar mit 15 Bezirksgruppen und 24 angeschlossenen Vereinen.⁴ Jede Bezirksgruppe hatte einen eigenen Vorstand und arbeitete selbständig in enger Verbindung mit der Zentrale.⁵ Der Verband Hessen spielte eine grosse Rolle als Lebensmittelpunkt Bertha Pappenheims. Der Provinzialverband Rheinland und Westfalen war mit 79 Vereinen und 15 Ortsgruppen der grösste und hatte eine Vielzahl sehr aktiver Mitglieder, wie Otilie

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 3, März 1929; Aus der Bundesarbeit. Von der Organisationssitzung am 3.2.1929 in Berlin, S. 5-6, hier S. 5.

² LBIMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von Ende 1934, Blätter 534-540, hier Blatt 538. Der Stadtverband der jüdischen Frauenvereine Hamburg hatte 1934 den Provinzialverband Norddeutschland abgelöst, da dieser, so Hannah Karminski, „seit Jahren eigentlich nur vegetierte und keine Führung für ihn zu finden war“. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar – Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 3. Der Provinzialverband Norddeutschland war im Januar 1926 gegründet worden, nach dem Tod Sidonie Werners 1932 aber fand sich keine neue Leitung mehr. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 7, April 1926; Aus Verbänden und Vereinen. Gründung des Norddeutschen Landesverbandes des Jüdischen Frauenbundes zu Hamburg, S. 5. Manchmal ist vom Landesverband, manchmal vom Provinzialverband die Rede. Es ist aber derselbe Verband gemeint.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935, S. 12. Zu einer ersten Vorstandssitzung kam es erst im November 1936. Dort wird berichtet, dass sich der Verband noch vor der „Durchorganisation in ganz Baden“ befinde und ihm erst 30 Frauenvereine beigetreten seien. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937; Hede Grünwald: Bezirksvorstandssitzung des Landesverbandes Baden, S. 10-11, hier S. 10.

⁴ BJFB, 8. Jg. Nr. 9, September 1932; Das Arbeitsfeld des Verbandes Berlin, S. 8. Die Bezirksgruppen in Berlin entsprachen quasi den Ortsgruppen in den anderen Provinzialverbänden.

⁵ Jüdisches Jahrbuch 1932. Berlin 1932; Verband Berlin des Jüdischen Frauenbundes e.V., S. 103. Der Verband wurde schon 1904 gegründet. Lange Zeit gab es in Berlin nur eine Ortsgruppe. Im Januar 1926 begann innerhalb Berlins der Dezentralisierungsprozess mit der Gründung einer „Zweiggruppe der westlichen Vororte“, der dann weitere folgten. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Rubrik: Aus der Bundesarbeit, S. 6.

Schönewald, Clara Samuel, Klara Caro, Ida Coblenz und Ida Auerbach.¹ Aber auch Schlesien und Oberschlesien mit dem Mittelpunkt Breslau und Mitteldeutschland mit Leipzig traten auf reichsweiten und regionalen Treffen sowie in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ immer wieder in Erscheinung.

Selten liest man in den „Blättern“ etwas über den Verband Berlin. Hannah Karminski wollte wahrscheinlich vermeiden, die Hauptstadt und den Sitz der Geschäftsstelle zu stark zu berücksichtigen. Der Arbeit der andere Provinzial- und Landesverbände wurde mehr Raum eingeräumt. Darin spiegelt sich wohl auch das Bestreben des Jüdischen Frauenbundes, Frauen aus allen Teilen des Reiches in die Arbeit einzubinden und den Argwohn abzubauen, der JFB sei eine Berliner Institution. Die Gründung von Provinzialverbänden war nötig geworden, um die Ortsgruppen zu entlasten. Grete Bial schildert die Aufgaben der Verbände: „Wir müssen die einzelnen Gegenden intensiv bearbeiten, wir müssen versuchen, überall Arbeitsgenossen und Gesinnungsgenossen zu finden, und das kann nur durch einen Provinzialverband geschehen, der einerseits eine Zentralisation der einzelnen Ortschaften ist und seinerseits eine Dezentralisierung der Arbeit vornimmt. Der Provinzialverband muss versuchen, auch in die entlegenste Stadt unsere Ideen einzuführen und Mitarbeiter für unsere grossen Aufgaben zu werben. In fast allen, auch den kleinsten Städten, sind jüdische Frauenvereine, die müssen wir für die Bundesarbeit gewinnen. [...] Da gibt es noch immer kleine Frauenvereine, die haben als einzige Aufgabe den Dienst bei den Toten wie in der alten Frauen-Chewre. Meine Damen, ich unterschätze keineswegs die Arbeit von Frauen, die diese uralte, heilige Pflicht erfüllen. Aber muss man ihnen nicht sagen: ihr habt doch auch Pflichten gegen die Lebenden!“ Der Provinzialverband müsse die Frauen dazu anregen, „sich mit den grossen Problemen des heutigen Judentums zu beschäftigen“ und damit „einen frischen, geistigen Zug in jede jüdische Frauengemeinschaft bringen“.²

Dem Gesamtvorstand gehörten auch die Vorsitzenden der sieben **Kommissionen** des Jüdischen Frauenbundes an, die bewusst über das ganze Reichsgebiet verteilt wurden. Diese sieben Kommissionen waren: die Heim-Kommission von Neu-Isenburg mit Bertha Pappenheim als Vorsitzender; die Heim-Kommission für das Erholungsheim in Wyk auf Föhr, der Bettina Brenner vorstand; die Zentralstelle für Adoptions- und Pflegestellenwesen in Elberfeld, die von Clara Samuel vertreten wurde; die von Margarete Wachsmann aus Breslau geleitete Kommission für Hauswirtschaft; die Kommission für Presse und die Kommission für Bahnhofshilfe, beide vertreten durch Paula Ollen-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937, Tagung des Provinzialverbandes Rheinland/Westfalen und der Ortsgruppe Köln, S. 11. 1931 waren es noch 96 Vereine mit 11.000 Mitgliedern gewesen. BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Rosi Karfiol: Hauptversammlung des Verbandes Jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen, S. 9-10, hier S. 9. Vor allem in den kleinen Ortschaften hatten sich in der Zwischenzeit immer mehr Vereine aufgelöst, da ihre Mitglieder in die grossen Städte geflohen waren.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Grete Bial, Breslau: Frauenbundarbeit in Ortsgruppen und Provinzialverbänden. Referat, gehalten auf der Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 9. Juni 1926 in Düsseldorf, S. 4-5, hier S. 5.

dorff aus Berlin; die Gruppe berufstätiger Frauen mit Dr. Hildegard Böhme aus Berlin als Vorsitzender; und der Reisesteuerfond (Henriette-May-Fond), den Ida Coblenz aus Düsseldorf betreute.¹ Alle zwei Jahre fanden Delegiertenversammlungen statt, zu denen die Vereine des Jüdischen Frauenbundes eingeladen wurden. Ab 1928 hatte der JFB 430 Vereine; diese Anzahl blieb bis Anfang 1939 ziemlich konstant.² In Jahren, in denen keine Delegiertenversammlungen stattfanden, veranstaltete der JFB ab 1930 Sommerschulen in verschiedenen Teilen des Reiches, die Gelegenheit geben sollten, in einem relativ kleinen Kreis von etwa 50 Teilnehmerinnen aktuelle Fragen über mehrere Tage zu erörtern. Die erste Sommerschule fand in Thüringen zum Thema „Berufsfragen und bevölkerungspolitische Fragen“ statt.³

Der Kontakt der einzelnen Vereine zur Bundesleitung wurde auch gehalten, indem man Frauen aus dem Engeren Vorstand für Vorträge einlud. Vor allem Hannah Karminski und Otilie Schönewald scheinen sehr viel unterwegs gewesen zu sein. So berichtet zum Beispiel die Gruppe berufstätiger Frauen in Berlin 1936 stolz, dass sie Otilie Schönewald aus Bochum für einen Vortrag über „Der Jüdische Frauenbund und seine Gemeinschaftsaufgaben“ gewinnen konnte: „Wir freuen uns ganz besonders, die Vorsitzende unserer Reichsorganisation in unserer Mitte haben zu dürfen, und erhoffen recht regen Besuch.“⁴ In der Familie von Clementine Krämer, Vorstandsmitglied des JFB aus München, nannte man den Jüdischen Frauenbund scherzhaft „Reisebund“, da er seinen führenden Mitgliedern ein hohes Mass an Mobilität abverlangte. Auch hier zeigt sich wieder der soziale Hintergrund der Mitglieder des Bundes, denn nur Ehefrau begüterter Männer mit Hauspersonal und ledige Akademikerinnen waren in der Lage, die nötige Zeit und die finanziellen Mittel aufzubrin-

¹ LBIMB MF 622 (OSC), Blatt 538. Es gab nicht von Anfang an alle Kommissionen, sondern sie bildeten sich mit der Zeit. Die älteste ist die Heimkommission Neu-Isenburg, die schon seit 1907 existierte (Blatt 534). 1909 kam dann die Bahnhofshilfe dazu. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926; Martha Ollendorff, Berlin: Bahnhofshilfe, S. 1-3, hier S. 1. Die Zentralstelle für Adoptions- und Pflegestellenwesen bestand ab 1926, wurde kontinuierlich ausgebaut und 1934 umbenannt in: Zentrale für jüdische Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des Jüdischen Frauenbundes e. V. Siehe: BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Dr. Cläre Tisch: Zum 10-jährigen Bestehen der Pflegestellen-Zentrale, S. 8-9; BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Kinderschutzfragen, S. 10. Ebenfalls 1926 wurde das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Wyk auf Föhr eröffnet (Blatt 535). Die Kommissionen für Hauswirtschaft und berufstätige Frauen wurden erst nach 1933 gegründet. Den Reisesteuerfond gab es seit 1927. 1928 ist von 10 Kommissionen die Rede: Zentralstelle für Adoptions- und Pflegestellenwesen, Heimkommission für das Heim in Isenburg, Gefährdetenfürsorge, Nachgehende Fürsorge, Arbeitsausschuss für das Heim in Wyk, Tuberkulosefürsorge, Hauswirtschaft, Stimmrechtskommission, Kommission für Gemeindearbeit der jüdischen Frauen, Arbeitsgemeinschaft für Erholungsfürsorge. Letztere leitet bzw. verwaltet: die Reisesteuerkasse, die Bahnhofshilfe, die Bundespropaganda sowie Redaktion und Pressearbeit. Siehe: BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928, S. 1. Die Kommissionen sind immer mal wieder umbenannt oder in übergeordneten zusammengefasst worden. Manche, wie die Stimmrechtskommission, spielten ab 1933 keine Rolle mehr. Dafür kam 1935 noch eine Kommission für Hauspflege unter Leitung von Frau Rosenthal-Kuszynski dazu. Siehe: BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Hannah Karminski: Eine Arbeitstagung. Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes vom 10.-12. November 1935 in Berlin, S. 2-4, hier S. 3. 1912 wurde eine Kommission für Stellennachweis des JFB gegründet, die in der Weimarer Republik keine Erwähnung mehr fand. Siehe: IFH, 14. Jg. Nr. 23, 6.6.1912, S. 14.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Bettina Brenner: Vorwort, S. 1. Bettina Brenner erwähnt, dass die Delegiertenversammlung 1929 die erste seit drei Jahren sei, es also eine längere Pause gegeben habe als normalerweise. Dies sei aber kaum aufgefallen, da es mittlerweile viele Anlässe gebe, an denen sich die Bundesfrauen treffen würden, wie z.B. Jahresversammlungen der Landesverbände, Jubiläen von Ortsgruppen oder Sonderveranstaltungen wie das 20-jährige Jubiläum des Isenburger Heimes. BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928; auf der Titelseite ist von 430 Vereinen die Rede.

³ BJFB, 6. Jg. Nr. 4, April 1930; Bundesvorstand: Sommerschulen des jüdischen Frauenbundes, S. 1.

⁴ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 4, #9807, Bestand Jüdischer Frauenbund, Blatt 75.

gen, um zu Vorträgen in andere Städte zu reisen oder an den vielen Sitzungen und Tagungen teilzunehmen.¹

1931 beschloss der Jüdische Frauenbund, jeden zweiten Monat ausführliche Rundschreiben an alle Mitglieder zu verschicken, damit der Kontakt der Bundesleitung zu Verbänden und Ortsgruppen verstärkt werde.² Seit 1925 gab der JFB jährlich einen Kalender heraus, der sehr beliebt wurde und dessen Besitz auch eine innere Verbundenheit mit dem Jüdischen Frauenbund bedeutete.³

Gesamtvorstandssitzungen und Tagungen wurden gerne immer wieder in anderen Städten abgehalten, um in allen Teilen des Reiches präsent zu sein. Manchmal wurde mit einer solchen Veranstaltung die Würdigung eines Jubiläums verbunden, so zum Beispiel im Oktober 1928, als der JFB eine Tagung in Breslau abhielt, da die Ortsgruppe Breslau in dem Jahr ihr 20-jähriges Jubiläum feierte. Breslau wurde auch deshalb als Tagungsort gewählt, weil es weit im Osten Deutschlands lag und man Aussprachemöglichkeiten mit östlichen Nachbarländern schaffen wollte. Daher lud der Vorstand des JFB Frauen aus Polen, Rumänien, Österreich, Ungarn, Lettland und der Tschechoslowakei ein. Insgesamt kamen 30 ausländische Frauen, um an der Tagung teilzunehmen.⁴ Tagungen wurden auch deshalb an verschiedenen Orten abgehalten, um schon bestehende Vereine vor Ort zu einer Mitgliedschaft im JFB zu bewegen bzw. die Gründung einer Ortsgruppe anzuregen.

Der Jüdische Frauenbund gründete von Beginn an **Ortsgruppen**, die sicher zu seiner umstrittensten Einrichtung wurden und immer wieder für Missverständnisse und Missstimmungen sorgten. Otilie Schönwald sagte rückblickend in dem eben schon erwähnten Vortrag über die Geschichte des Jüdischen Frauenbundes in der Gruppe berufstätiger Frauen in Berlin: „Bei der Gründung konnte es sich zunächst natürlich nur um den Zusammenschluss der bestehenden Frauenvereine handeln, die sich aber zum großen Teil in ihrer einseitig charitativen Zielsetzung nicht als anpassungs- und aufnahmefähig genug für neue Ideen und Aufgaben erwiesen. So schritt man bald zur Gründung von Ortsgruppen und schuf sich in ihnen ein Instrument für die Verwirklichung der von mir bereits gekennzeichneten Bundesidee.“⁵ Otilie Schönwald stellt hier die Progressivität der Ortsgruppen stark heraus; schliesslich wollte sie berufstätige Frauen, die in der Regel dem Jüdischen Frauenbund fern standen und jüdische Frauenvereine als konservativ und traditionell ab-

¹ Werner J. Cahnman: The Life of Clementine Kraemer, in: Year Book LBI 9 (1964), S. 267-294, hier S. 275.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 3.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar-Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 3. Hannah Karminski berichtet, dass der Kalender 1934 zum 9. Mal herausgegeben werde.

⁴ BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Hannah Karminski: Die Tagungen des J.F.B. vom 21.-23. Oktober in Breslau, S. 1-3.

⁵ LBIJMB MF 622 (OSC); Otilie Schönwald: Vortrag bei der Gruppe berufstätiger Frauen, Verband Berlin, 4. März 1936, Blätter 126-138, hier Blatt 129. Das Jüdische Jahrbuch 1929 führt in seinem Artikel „Die jüdische Frau in der Wohlfahrtspflege“ an, dass es schon 1905 die ersten Ortsgruppen gegeben habe. Siehe: Jüdisches Jahrbuch 1929. Berlin 1929, S. 33-34.

lehnten, für die Mitgliedschaft in einer Ortsgruppe gewinnen. Ob Ortsgruppen aber tatsächlich progressiver waren als die Frauenvereine vor Ort, muss noch genauer angeschaut werden.

Bis 1914 hatten sich 10 Ortsgruppen gebildet.¹ Die Zahl wuchs dann in der Weimarer Republik kontinuierlich an. 1928 waren 31 Ortsgruppen,² 1934 schliesslich 38 Ortsgruppen im Sinne des Jüdischen Frauenbundes tätig. Ortsgruppen gab es 1934 in: Bensheim, Bingen, Bochum, Breslau (heute Wroclaw in Polen), Brieg (heute Brzeg in Polen), Chemnitz, Danzig (heute Gdansk in Polen), Darmstadt, Detmold, Dortmund, Duisburg, Düsseldorf, Essen, Frankfurt am Main, Gelsenkirchen, Glatz (heute Teil des Regierungsbezirkes Wroclaw in Polen), Gross-Gerau, Hannover, Heppenheim, Homburg vor der Höhe (heute Bad Homburg), Köln, Königsberg (heute Kaliningrad in Russland), Leipzig, Mainz, Mönchen-Gladbach, Mühlhausen, Mühlheim an der Ruhr, München, Neisse (heute Nysa in Polen), Oberhausen, Remscheid, Rheydt, Sagan/Schlesien (heute Zagan in Polen), Stettin (heute Szczecin in Polen), Schivelbein (heute Swidwin in Polen), Schweinfurt, Wiesbaden und Wuppertal.³

Anna Lewy bemerkt 1934, dass sich im Westen des Reiches ein dichtes Netz von Ortsgruppen spanne, während der Norden und Nordosten geradezu leer sei. Dass sich im März und Mai 1934 zwei neue Ortsgruppen gegründet hätten, nämlich die in Hannover und Stettin, verdanke sich bereits der Einsicht in die Notwendigkeit flächendeckender Verbreitung.⁴ Stettin habe, so Anny Lewy im August 1935, dann im vergangenen Jahr versucht, die Mecklenburger Frauenvereine zum Anschluss an den Jüdischen Frauenbund zu bewegen.⁵

Welche Idee steckte hinter der Institution der Ortsgruppen?

Im Januar 1917 beschloss der Jüdische Frauenbund auf seiner 5. Delegierten- und Mitglieder-Versammlung, die Vorlage für eine Normalsatzung der Ortsgruppen herauszugeben, um diese Institution zu vereinheitlichen. Darin heisst es in der Rubrik „Rechte“ unter § 1: „Die Ortsgruppe ...

¹ Jacob Segall: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 17-23, hier S. 23.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928, S. 1.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von Ende 1934, Blätter 534-540, hier Blatt 539. In der Broschüre werden nur 35 Ortsgruppen in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt. Bochum, Mühlhausen, Mühlheim an der Ruhr, Oberhausen und Darmstadt wurden vergessen, Stargard nicht mehr aufgeführt, da sich die Ortsgruppe kurz zuvor aufgelöst hatte, und Mönchen-Gladbach fälschlicherweise als München-Gladbach geschrieben. Der Israelitische Frauenverein in Stargard übernahm die Aufgaben der aufgelösten Ortsgruppe. Siehe: BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Anna Lewy: Provinzialverband für Pommern und angrenzende Gebiete, S. 12-13, hier S. 12. Im Oktober 1931 werden in den Blättern 36 Ortsgruppen aufgeführt. Dabei sind Mühlhausen, Oberhausen und Darmstadt, die in der Broschüre nicht aufgeführt werden. Es fehlen noch die später gegründeten Ortsgruppen in Stettin und Hannover. Siehe: BJFB, 7. Jg. Nr. 10, Oktober 1931; Karte der Ortsgruppen, S. 3. Im Dezember 1931 heisst es, dass die Ortsgruppen Elberfeld und Barmen am 12. Mai 1931 zu einer Ortsgruppe Wuppertal zusammengeschlossen wurden, was die Broschüre von 1934 wiederum nicht berücksichtigt. Siehe: BJFB, 7. Jg. Nr. 12, Dezember 1931; Ortsgruppe Wuppertal, S. 8. Im Juni 1934 wird in den „Blättern“ ausserdem noch die Ortsgruppe Mühlheim an der Ruhr erwähnt, die sowohl in der Broschüre als auch in der Auflistung von 1931 fehlt. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 8.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 8. In der gleichen Ausgabe heisst es auf S. 11: „Dank der Bemühungen von Frau Anna Lewy und Frau Ella Riess ist am 15. Mai in Stettin eine Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes gegründet worden.“

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Anna Lewy: Provinzialverband für Pommern und angrenzende Gebiete, S. 12-13, hier S. 12.

des Jüdischen Frauenbundes ist der Zusammenschluss von mindestens 20 jüdischen weiblichen Einzelpersonen und solchen Vereinen, die dem Jüdischen Frauenbund angeschlossen sind. Zweck der Ortsgruppe ist die Erreichung der Ziele des Jüdischen Frauenbundes.“ § 2 regelt, dass die Mitgliedschaft in einer Ortsgruppe von jeder Jüdin erworben werden kann, die das 18. Lebensjahr vollendet hat. In § 5 wird festgelegt, dass der Vorstand der Ortsgruppe alle zwei Jahre von der Hauptversammlung gewählt wird und dass er Kommissionen für einzelne Arbeitsgebiete gründen kann. Unter der Rubrik „Pflichten“ für jede Ortsgruppe heisst es unter § 4, dass die Beschlüsse des Bundesvorstandes „als verbindlich anzusehen und auszuführen“ seien. Um zu verhindern, dass Ortsgruppen Aktivitäten entwickeln, die der Bundesidee zuwiderlaufen, bestimmt § 3: „Die Ortsgruppen haben von jedem beabsichtigten Anschluss an andere Vereinigungen dem Bundesvorstand Mitteilung zu machen. Das gleiche gilt von Beteiligungen der Ortsgruppen an öffentlichen Kundgebungen, sofern diese von grundsätzlicher Art sind oder über örtliche Bedeutung hinausgehen.“ Damit der Engere Vorstand einen Überblick über die Arbeit der Ortsgruppen bewahrt, regelt § 5 folgende Pflicht: „Am Ende jedes Vereinsjahres ist von den Ortsgruppen ein Tätigkeitsbericht an den Bundesvorstand einzusenden.“¹

Nach vielen Spannungen in den einzelnen Städten zwischen Ortsgruppen und Vereinen des Jüdischen Frauenbundes sah sich die Vorsitzende des JFB, Bettina Brenner, 1929 zu einem Grundsatzartikel über die Frage, warum der Bund Ortsgruppe brauche, veranlasst. Insbesondere Frauenvereine würden die Existenz von Ortsgruppen skeptisch betrachten, da ja auch zahlreiche Frauenvereine Aufgaben erfüllten, die zu denen der Ortsgruppen gehörten. Der wesentliche Unterschied zwischen Ortsgruppen und Vereinen sei, dass der Verein als die historisch sehr viel ältere Institution in der Regel zu einem bestimmten Zweck gegründet worden sei, die Ortsgruppe aber sei gleich nach Gründung des Jüdischen Frauenbundes geschaffen worden als „Träger der Bundesidee“, die in den Statuten des JFB zum Ausdruck käme. Sie „schreiben eine umfassende jüdische Kultur- und Erziehungsarbeit vor, die zu allererst an den eigenen Mitgliedern einzusetzen hat. Dieser springende Punkt wird oft übersehen und unterschätzt.“

Natürlich habe auch der Verein im Laufe der Zeit seine Zwecke erweitert und neben charitativen auch geistig-kulturelle Aufgaben erfüllt, er sei aber nicht wie die Ortsgruppe verpflichtet, „möglichst alle seine Mitglieder in Aktion zu setzen“. Die Ortsgruppe „hat die einen, die dafür Neigung und Eignung haben, in die praktische soziale Arbeit einzuführen, sie hat ihnen und anderen theoretische Kenntnisse hierüber zu vermitteln; sie hat wieder andere in jüdischem Sinne zu unterrichten, und sie hat alle ohne Unterschied mit jüdisch-sozialem Geiste bekannt zu machen. Dass sie

¹ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183, Normalsatzung der Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes e.V.

daneben die Rechte der Frau im Gemeindeleben zu vertreten, und wo es notwendig ist, auch zu erkämpfen hat, gibt ihr die erweiterte Aufgabe, auch dafür Sorge zu tragen, dass sie genügend Frauen dafür schule und reif mache, mit Sitz und Stimme zum Wohle der Allgemeinheit in der Gemeinde mit ihr zu arbeiten“.

Die Ortsgruppe habe des Weiteren die Pflicht, die Bundesneutralität zu verwirklichen, indem die verschiedenen Richtungen des Judentums in ihr vertreten sein müssen. Dazu soll jede Ortsgruppe alle örtlichen Frauenvereine in ihrem Vorstand umfassen. Zuletzt habe die Ortsgruppe die Aufgabe, „in ihrer Stadt alles zu erfassen, was noch in der Wohlfahrts- oder Kulturarbeit zu leisten übrig bleibt“ und Lücken in dieser Arbeit zu schliessen. Jeder Verein, der sich diesem Aufgabenkreis gewachsen sehe, können sich aber umbenennen lassen in „Frauenverein, Ortsgruppe des JFB“ und so den Status einer Ortsgruppe und damit einen Sitz im Gesamtvorstand des Jüdischen Frauenbundes erwerben.

Bettina Brenner fragt, warum sich offensichtlich so viele Vereine im Vergleich zur Ortsgruppe als benachteiligt empfinden würden. Natürlich gebe es Vereine, die sogar im Bundesinteresse besser arbeiten als eine mangelhafte Ortsgruppe, dennoch müsse man sich auf eine Norm einigen, um den Grundriss der Bundesorganisation nicht zu gefährden. Es sei die Pflicht der Bundesleitung, „dass die Gliederung des Bundes eine proportionierte, normale, lebens- und entwicklungsfähige bleibe. Jeder Verein und jedes einzelne Mitglied wird davon profitieren, weil – wie durch gesunde Atmungsorgane auch durch gesunde Bundesorgane – die Stoffe und Werte in alle Kanäle und Kanälchen gelangen können, die den Gesamtkörper unseres Bundes zu einem wesentlichen Bestandteil der jüdischen Gegenwart machen“.¹

Auch Grete Bial hatte schon 1926 betont, dass die Ortsgruppe vor allem der Zusammenschluss der örtlichen Frauenvereine sei. „Es soll kein Gegeneinanderarbeiten, auch kein Wettarbeiten untereinander, sondern ein Miteinanderarbeiten werden.“ Die Ortsgruppe brauche nicht jedes praktische Arbeitsgebiet aufzunehmen, das schon Frauenvereine berücksichtigten, zentrale Aufgabe jeder Ortsgruppe müsse aber „die Erfüllung des täglichen Lebens mit jüdischem Geist“ sein. Es seien Jüdinnen in Ortsgruppen des JFB gekommen, „die sich nur ganz dunkel daran erinnerten, Jüdinnen zu sein“, die aber nun „betonte und bewusste Jüdinnen geworden“ seien. Das sei das Ziel des Jüdischen Frauenbundes und damit jeder Ortsgruppe, die „ein kleiner J.F.B. für sich“ sei.²

Zu den von Bettina Brenner und Grete Bial angesprochenen Spannungen scheint es vor allem in Köln gekommen zu sein. Da Ida Auerbach, Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins in Köln und des Provinzialverbandes Rheinland und Westfalen, auch Mitglied des Engeren Vorstandes des JFB

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 5, Mai 1929; Bettina Brenner: Wozu braucht der J.F.B. Ortsgruppen?, S. 6-7.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Grete Bial: Frauenbundarbeit in Ortsgruppen und Provinzialverbänden, S. 4-5.

war, Klara Caro, die Leiterin der Kölner Ortsgruppe, aber nicht Mitglied der Bundesleitung war, hat sich Ida Auerbach wahrscheinlich auf Vorstandssitzungen des Öfteren über Auftreten und Geltungsanspruch von Klara Caro beschwert. Der Israelitische Frauenverein war ja – wie schon im letzten Kapitel erwähnt – bereits 1912 dem Jüdischen Frauenbund beigetreten. 1925 stellte der Verein eine neue Satzung auf, in der es unter § 1 heisst: „Der Verein führt den Namen Israelitischer Frauenverein und Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes“.¹ Damit war der Kölner Verein einer von fünf „im Sinne von Ortsgruppen arbeitenden Frauenvereine“ in Deutschland.²

Gleichzeitig initiierte Klara Caro 1925 eine Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes, die am 25. November 1926 offiziell mit ihr selbst als erster Vorsitzenden gegründet wurde.³ Sie füllte mit diesem Engagement eine Lücke in der jüdischen Frauenarbeit Kölns. Die sozialen Arbeitsfelder wurden grösstenteils durch die anderen Frauenvereine abgedeckt⁴, zwei programmatische Schwerpunkte des Jüdischen Frauenbundes aber waren in Köln bislang zu kurz gekommen – die Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsbewusstseins und der Kampf gegen den Antisemitismus. Diesen Aufgaben wollte sich die neue Ortsgruppe vorrangig widmen. Cilly Neuhaus schreibt in ihrem Artikel über das 10-jährige Jubiläum der Ortsgruppe: „Gegründet zu einer Zeit, da in ganz hervorragendem Masse im Kölner Gemeindeleben Frauen führend in der Sozialarbeit waren, war dieser Zusammenschluss zu kultureller jüdischer Arbeit für weite Kreise der dortigen jüdischen Frauen ein Ruf, dem sie gern und willig folgten. Klara Caro, die Gründerin und seitherige Führerin, verstand es, das Leben in der Ortsgruppe lebendig zu gestalten; ihr rednerisches Talent, ihr jüdisches Wissen und ihre Persönlichkeit gaben immer neue Impulse zu anregenden Zusammenkünften. Frau Caro verstand es, in den Frauen Begeisterung zu wecken für jüdische Werte, für jüdisches Wissen, für jüdisches Volkstum.“⁵

Es gelang Klara Caro durch eine intensive Werbungskampagne, jüdische Frauen aller religiösen und politischen Richtungen an die Ortsgruppe zu binden. Schon 1928 gehörte sie zu den grössten in

¹ HStA, Bestand 265 Nr. 659, Abschrift aus dem Vereinsregister des Amtsgerichtes Köln, Abt. 24, No. 982. Dem Umstand, dass der Israelitische Frauenverein sich 1925 ins Vereinsregister eintragen liess, habe ich es zu verdanken, dass sowohl die Satzungen als auch Aufstellungen der Vorstandsmitglieder und Versammlungsprotokolle erhalten geblieben sind, denen ich einige Hinweise über die Tätigkeit des Vereins nach 1925 entnehmen konnte.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 7.

³ Einen ersten Hinweis auf die Existenz der Kölner Ortsgruppe finden wir in den „Blättern“: Dort wird im Dezember 1925 ein Kursus über jüdische Gebete in der Ortsgruppe Köln des JFB angekündigt. Siehe: BJFB, 2. Jg. Nr. 3, Dezember 1925, S. 1-2. Die Gründung wird erwähnt in: BJFB, 12. Jg. Nr. 11, November 1936, Cilly Neuhaus: Die Ortsgruppe Köln, S. 13. Das genaue Datum wird angegeben in: GB, 6. Jg. Nr. 49, 4.12.1936; Zehn Jahre Ortsgruppe des Frauenbundes, S. 392.

⁴ Neben dem Israelitischen Frauenverein gehörten auch mindestens seit 1924 der Israelitische Kindersparverein, der Verein für jüdische Krankenpflegerinnen, das Israelitische Lehrerinnenheim und der Schwesternbund der Rheinland- und Moriah-Loge dem Jüdischen Frauenbund an. Siehe: Deutsch-Israelitischer Gemeindebund/Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.): Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege 1924/25. Berlin 1925, S. 231.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 11, November 1936; Cilly Neuhaus: Die Ortsgruppe Köln, S. 13.

Deutschland.¹ Bis 1937 traten ihr insgesamt 500 Frauen bei.² Klara Caro vertrat die Ansicht, dass in einer Universitätsstadt wie Köln, wo es genügend Anregungen für die Allgemeinbildung gäbe, die Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes sich unbedingt auf rein jüdische Themen beschränken solle.³ Auch die soziale Arbeit innerhalb der jüdischen Gemeinde komme nur dann in Frage, wenn sie gleichzeitig jüdische Kulturarbeit sei.⁴ 1931 gründete die Ortsgruppe einen jüdischen Mädchen-Club, um die jüdische weibliche Jugend stärker in die kulturelle jüdische Erziehungsarbeit miteinzubeziehen. Das „Gemeindeblatt der Synagogen-Gemeinde zu Köln“ bezeichnet die Einrichtung als Segen: „Der Frauenbund leistet mit dieser wohl vorbereiteten Einrichtung im Zeitalter der Mischehen, der sozialen Verelendung und der damit nicht mehr seltenen moralischen Zerrüttung ein überaus dankenswertes Werk [...]“.⁵

Klara Caro wollte ganz offensichtlich mit der Gründung der Ortsgruppe aus dem Schatten Ida Auerebachs heraustreten und sich ein eigenes Projekt aufbauen, das ihr sehr viel Achtung in Köln einbrachte. Es gelang ihr, eine grosse Gruppe von Frauen um sich zu versammeln, die ihren unbedingten Führungsanspruch akzeptierten und sie – ähnlich wie Bertha Pappenheim – fast zu einer Heiligen stilisierten. Friedl Wolff drückte es so aus: „Zu danken wäre noch Frau Strauss, die dem Empfinden der Mitglieder Ausdruck verlieh, indem sie in kurzen herzlichen Worten Frau Caro für ihre Arbeit und Aufopferung dankte und für die Anregung und Bereicherung, die jedes Mitglied durch sie empfängt; wissen wir doch alle, dass trotz pflichtvollster Mitarbeit des Vorstandes der spiritus rector des Ganzen nur sie ist.“⁶

Die ausschliessliche Hinwendung zu jüdisch-kultureller Arbeit brachte Klara Caro zwar Verehrung und Würdigung im lokalen Rahmen, der Vorstand des Jüdischen Frauenbundes aber äusserte sich auch kritisch. So schreibt Anna Lewy 1934: „An vielen Orten haben unsere Ortsgruppen und Vereine die Arbeit eines ‚Kulturbundes‘ geleistet oder sich daran beteiligt, und wir möchten fast aus der Gesamtübersicht entnehmen, dass vor einer Überbetonung der sogenannten Kulturarbeit in unseren Ortsgruppen gewarnt werden muss. Eine Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes soll ihrem Wesen nach der örtliche Jüdische Frauenbund sein, eine Zelle, ein verkleinertes Bild des Jüdischen Frauenbundes. Aber wenn auch alles, was der Jüdische Frauenbund tut, Kulturarbeit ist, so konzentriert er seine Arbeit doch nicht auf ‚Kulturarbeit‘ im engeren Sinne. Es wird zugegeben, dass Ortsgruppen häufig auf dieses Arbeitsgebiet des reinen ‚Bildungswesens‘ gedrängt oder be-

¹ BJFB, 4. Jg. Nr. 5, Mai 1928; Artikel über die diesjährige Generalversammlung der Ortsgruppe Köln, S. 5. Die grösste Ortsgruppe war wahrscheinlich die in Breslau, die schon 1923 800 Mitglieder hatte. Siehe: IFH, 25. Jg. Nr. 17, 26.4.1923, S. 3.

² Dr. Margarete Edelheim: Köln - Bild einer Gemeinde, in: C.V.-Zeitung, 16. Jg. Nr. 6, 11.2.1937, 2. Beiblatt, S. 5-8, hier S. 8.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 5, Mai 1928; Artikel über die diesjährige Generalversammlung der Ortsgruppe Köln, S. 5.

⁴ BJFB, 7. Jg. Nr. 11, November 1931; Friedl Wolff: Ortsgruppe Köln, S. 11-12, hier S. 11.

⁵ GB, 2. Jg. Nr. 19, 16.9.1932, S. 227.

⁶ BJFB, 7. Jg. Nr. 11, November 1931; Friedl Wolff: Ortsgruppe Köln, S. 11-12, hier S. 12.

schränkt werden, weil andere Organisationen am Ort sozusagen hauptamtlich die weiten Gebiete der jüdischen Frauenarbeit beherrschen, doch sollten u. E. unsere Ortsgruppen, die nicht in dieser Lage sind, nicht lediglich ‚Bildungsbund‘ sein wollen, wie ihn zahlreiche Berichte zu spiegeln scheinen.“¹

Clara Samuel äusserte sich kurz zuvor ähnlich. Sie fasste im März 1934 in sieben Punkten zusammen, welche Aufgaben eine Ortsgruppe habe. Auch wenn ein besonderes Gewicht darauf liege, dass die Ortsgruppe „Trägerin des kulturgeschichtlichen Erbes“ und „Förderin der Kulturarbeit des Bundes“ sei und somit die Erweckung eines Gemeinschaftsgefühls und die Erziehung der Mütter zu ihren Hauptaufgaben gehöre, so habe die Ortsgruppe auch sozialpolitische Aufgaben. Es sei alles von Bedeutung, was dem Erhalt der Familie diene. Wirtschaftliche Aufgaben wie zum Beispiel Ausbildungsfragen dürften nicht vernachlässigt werden.²

Insgesamt scheint die Gewichtung der Arbeit in den einzelnen Ortsgruppen sehr verschieden gewesen zu sein. In Köln stand die jüdisch-kulturelle Arbeit eindeutig im Vordergrund, andere Ortsgruppen, wie zum Beispiel Bochum deckten ein weites Feld an Aktivitäten ab, von Arbeitsgemeinschaften über die Mischna bis zur Anfertigung von Wäsche für die Heime in Isenburg und Wyk.³

Die Ortsgruppen generell als progressiv zu bezeichnen im Vergleich zu Vereinen, ist sicher problematisch, mal ganz abgesehen davon, dass man zunächst genau sagen müsste, was „progressiv“ bedeutet. Versteht man das Wort im Sinne eines frauenemanzipatorischen Engagements, gab es etliche Vereine, die sich zum Beispiel für das Frauenwahlrecht stark machten, während Ortsgruppen sich darum nicht immer kümmerten. Versteht man „progressiv“ im Sinne eines Voranschreitens der jüdischen Erneuerungsbewegung, so kann man vielleicht sagen, dass die Ortsgruppen als Träger der Bundesidee dieses Ziel besonders verfolgten.

Ich denke, es ist deutlich geworden, dass die Institution der Ortsgruppe – bei einer ansonsten übersichtlichen und zweckmässigen Organisationsstruktur des Jüdischen Frauenbundes – oftmals zu Missstimmungen und Konkurrenz geführt hat. Die Frauen in den einzelnen Städten erlebten sie zum Teil als Konstrukt, das von aussen in die lokale Arbeit einbrach und vor allem einen gewissen totalitären Anspruch der Bundesleitung transportierte. In der Broschüre des Jüdischen Frauenbundes von 1934 werden die Leserinnen aufgerufen, einer Ortsgruppe beizutreten, denn diese trage zu „einer geschlossenen Willensbildung der jüdischen Frauen“ bei.“⁴ Und da die Ortsgruppe

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 8.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Clara Samuel: Bedeutung der Ortsgruppen, S. 6-7.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935; Else Hirsch: Ortsgruppe Bochum, S. 10-11, hier S. 10. Die Mischna ist die Niederschrift der mündlichen Überlieferungen der Tora. Sie bildet einen Teil des Talmud, also der Schrift, die die Umsetzung der jüdischen Gesetze diskutiert.

⁴ LBIMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von Ende 1934, Blätter 534-540, hier Blatt 537.

ja auch die örtlichen Frauenvereine zusammenschliessen sollte,¹ erschien dieser Akt vielen Frauen doch als zu künstlich, um sich damit arrangieren zu wollen. Daher beschloss zum Beispiel die Hauptversammlung der Provinzialverbandes Hannover und angrenzender Gebiete im August 1925, keine Ortsgruppen zu gründen, weil selbst der Vorstand „eine Zersplitterung und Beeinträchtigung der bestehenden Ortsvereine“ befürchtete.²

Es gibt aber auch Beispiele, wie die Konkurrenz zwischen Ortsgruppe und Verein beigelegt werden konnte. So erklärten Ortsgruppe und Israelitischer Frauenverein in Düsseldorf 1930 ihre Vereinigung: „Mit der Verschmelzung von Ortsgruppe und Frauenverein ruht für die Zukunft die Verantwortung für die jüdische Frauenarbeit auf kulturellem und sozialen Gebiet auf allen Mitgliedern des Israelitischen Frauenvereins.“³ Anfang 1931 schlossen sich auch Ortsgruppe und Frauenverein in Oberhausen zusammen. Begünstigt durch den Wegzug beider Vorsitzender konnte eine Konkurrenz so zugunsten einer Zusammenarbeit aufgelöst werden.⁴

1935 versuchte Ottilie Schönwald, die Arbeit der Ortsgruppen zu professionalisieren. Es stimme sie bedenklich, dass in den Ortsgruppen „sehr oft der Bildungsarbeit keine genügenden Planung und Zielsetzung zu Grunde“ liege, so dass „trotz der oft hochstehenden Einzelleistung eine Halb- bildung“ gefördert werde, die abzulehnen sei. „Als erste Grundbedingung für eine wertvolle kulturelle Arbeit muss deshalb die Forderung an unsere Ortsgruppen gestellt werden, dass die Auswahl der Themen und Veranstaltungen nicht dem Zufall überlassen bleibt, sondern in ihrer Folge und Zusammenfassung eine bestimmte Ergänzung und Abrundung eines Wissensgebietes erkennen lässt. Darüber hinausgehend möchte ich hier einmal die Frage aufwerfen, ob es möglich und wünschenswert wäre, die geistige Arbeit unserer Ortsgruppen als Gesamtheit für eine begrenzte Zeitspanne einem gemeinsamen Bildungsziel zu unterstellen.“ Dabei denkt sie als erstes an den umfassenden Fragenkomplex „Erziehung“. „Eine grosse Schwierigkeit, insbesondere für die kleineren Ortsgruppen, wird die Gewinnung geeigneter Rednerinnen verursachen. Es muss also Aufgabe der Landes- und Provinzialverbände sein, festzustellen, für welche Spezialfragen in ihrem Bezirk besonderes Interesse vorhanden ist, und dann die entsprechenden Rednerinnen zu gewinnen und Vortragsreisen und Arbeitsgemeinschaften zusammenzustellen.“⁵ Diese Idee ist in der Folgezeit umgesetzt worden.

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Grete Bial: Frauenbundarbeit in Ortsgruppen und Provinzialverbänden, S. 4-5, hier S. 4.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 3, Dezember 1925; Auszug aus dem Protokoll der 4. Hauptversammlung des Provinzialverbandes Israelitischer Frauenvereine Hannovers und angrenzender Gebiete, angeschlossen dem Jüdischen Frauenbund am 13.8.1925 in Osnabrück, S. 7.

³ BJFB, 6. Jg. Nr. 4, April 1930; K. Mareus: Generalversammlung des Israelitischen Frauenvereins Düsseldorf, auf der auch ein Tätigkeitsbericht der Abteilung „Ortsgruppe“ erstattet wurde, S. 8.

⁴ BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Ottilie Rosenbaum: Ortsgruppe Oberhausen, S. 10.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 4, April 1935; Ottilie Schönwald: Programmgestaltung und Bildungsarbeit in unseren Ortsgruppen, S. 1-2.

Allerdings wurde es vor allem für geographisch abgelegene Ortsgruppen immer schwieriger, ihre Arbeit aufrechtzuerhalten. So berichtet Elsa Wolffheim von der Jubiläumstagung der Ortsgruppe Königsberg, die 1936 ihr 20-jähriges Bestehen feierte. Dort sei bedauernd festgestellt worden, dass schon 1932 das Erholungsheim in Cranz für berufstätige Frauen und Mütter und das Kinderheim aus finanziellen Gründen aufgegeben werden mussten. Ab 1933 musste die ständige Bereitschaft in der Bahnhofsmission beendet werden. Und 1936 musste dann auch die Stellenvermittlung für weibliche jüdische Angestellte geschlossen werden.¹

Dass die Bundesleitung die Gründung von Ortsgruppen bis zum Schluss propagierte, hatte auch finanzielle Gründe. 1927 ergeht an der Gesamtvorstandssitzung der Appell, so viele Ortsgruppen wie möglich zu bilden und Frauenvereine in Ortsgruppen umzuwandeln, denn eine Ortsgruppe bilden, heisse, „dass man der Bundesarbeit, vor allem auch ihren ideellen, repräsentativen und verwaltungstechnischen Seiten die Bedeutung zumisst, die ihr gebührt, und sich auch materiell zum Mitträger dieser Arbeit macht.“² 1934 betont Hannah Karminski, dass sich der JFB die überlokale Arbeit nur leisten könne, weil sie von den Ortsgruppen finanziell unterstützt werde. „Die Kopfsteuer, die die Ortsgruppen uns zuführen, beträgt mindestens das Fünffache dessen, was ein Verein mit der gleichen Mitgliederzahl uns zahlt.“ Dafür sei natürlich auch der Einfluss der Ortsgruppen im Gesamtvorstand ein grösserer.³

Vereine, die einem Provinzial- oder Landesverband angehörten, mussten bis 1925 bei unter 100 Mitgliedern 10 Reichsmark an den Bund bezahlen, Vereine bis 200 Mitglieder 20 RM und Vereine über 200 Mitglieder 30 RM jährlich.⁴ Ab 1925 erhöhte der Vorstand die Beiträge auf 20 RM bis 100 Mitglieder, 30 RM bis 200 Mitglieder, usw. Als höchster Betrag ist 60 RM für Vereine bis 500 Mitglieder aufgeführt.⁵ Da diese Beiträge ausdrücklich als Mindestbeiträge bezeichnet werden, ist anzunehmen, dass Frauenvereine mit über 500 Mitgliedern wahrscheinlich mehr bezahlt haben. Die regionalen Verbände hatten die Hälfte ihrer Einnahmen der Bundeskasse abzuführen. Ortsgruppen zahlten – auch wenn sie einem Provinzialverband angehörten – pro Mitglied 1 RM direkt an die Bundeskasse. Von dieser Kopfsteuer wurden durch die Bundeskasse 20 Prozent an die Provinzial- und Landesverbände, zu denen Ortsgruppen gehörten, zurückerstattet.⁶

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937, S. 9.

² BJFB, 3. Jg. Nr. 15, Dezember 1927; Hannah Karminski: Von der Gesamtvorstandssitzung des J.F.B. vom 13.-15. November in Frankfurt am Main, S. 4-6, hier S. 4.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar- Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 3.

⁴ BJFB, 1. Jg. Nr. 1, Oktober 1924; Aus Landesverbänden, Ortsgruppen und Vereinen, S. 7. Die Reichsmark wurde nach der Hyperinflation der Jahre 1922/23 ab August 1924 eingeführt und ersetzte die bis dahin gültige Papiermark. Als Abkürzung finden wir aber in den Quellen auch danach noch sowohl die neue Bezeichnung RM als auch noch die alte Bezeichnung M.

⁵ BJFB, 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926; An die Bundesvereine, S. 1.

⁶ BJFB, 3. Jg. Nr. 4, Januar 1927; An die Bundesvereine, S. 4.

In den 20er Jahren klagte die jeweilige Schatzmeisterin des JFB oftmals über eine schlechte Zahlungsmoral. So gab Bettina Brenner im Oktober 1924 bekannt, dass die monatlichen Beiträge für die Bundeskasse und die Landeskassen nicht regelmässig oder gar nicht bezahlt würden. Es gebe Unmut in manchen Ortsgruppen und Vereinen, dass doppelte Beiträge an Bund und Landeskasse bezahlt werden müssten. Daher habe der Bundesvorstand beschlossen, dass Vereine und Ortsgruppen ihre Beiträge nur noch an den Bund zu zahlen hätten. Da, wo es Provinzial- oder Landesverbände gäbe, würde der Bund dann die Hälfte seiner Einnahmen an den jeweiligen Verband abgeben.¹

Wenn es allerdings zu Austritten wegen Zahlungsunfähigkeit kam, zeigte sich der Vorstand des JFB entgegenkommend. Als Ende 1927 fünf Vereine des Provinzialverbandes Pommern und angrenzender Gebiete wegen finanzieller Schwierigkeiten aus dem JFB austreten wollten, wurde ihnen eine weitere Mitgliedschaft ohne Beitrag, aber mit zusätzlicher Unterstützung durch Institutionen des Verbandes, wie der Kleiderkammer, angeboten.²

Über eine schlechte Zahlungsmoral klagte auch die Redaktion der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, die regelmässig Appelle anbrachte, den Abonnentenbeitrag für die „Blätter“ regelmässig und pünktlich zu entrichten. So heisst es im Dezember 1925, dass die nächste Nummer der Zeitschrift nicht erscheinen könne, wenn nicht jede Abonnentin selbst den Jahresbeitrag von 3 RM (zuzüglich 12 x 3,4 Pf. Bestellgeld) überweise. Diese Aufforderung galt nicht für Ortsgruppenmitglieder, da die Ortsgruppen eine Pauschalgebühr für die „Blätter“ bezahlten.³ Im Juni 1933 schreibt Hannah Karminski besorgt, sie befürchte, dass Abos nicht weiter verlängert würden, da überall Geld eingespart werden müsse und betont, dass es vor allem die „Blätter“ seien, die nun ein „Mittel der Verbindung“ zwischen der Zentrale und den Ortsgruppen und Vereinen darstellten.⁴

Die Vereine des Jüdischen Frauenbundes wurden auch immer wieder aufgefordert, die Bundeseinrichtungen, nämlich das Heim in Neu-Isenburg, das Erholungsheim in Wyk auf Föhr, die Elberfelder Zentrale für Adoptions- und Pflegestellenwesen sowie die Reisesteuerkasse (Henriette-May-Fond) durch Spenden finanziell zu unterstützen.⁵

Nach der Weltwirtschaftskrise 1929 beklagte Hannah Karminski die prekäre finanzielle Situation des JFB. Aus Gründen der Sparsamkeit sei der Engere Vorstand im Geschäftsjahr 1930/31 nur ein-

¹ BJFB, 1. Jg. Nr. 1, Oktober 1924; Aus Landesverbänden, Ortsgruppen und Vereinen, S. 7. Diese Regelung scheint sich aber nicht durchgesetzt zu haben, denn – wie oben angeführt – wurden noch 1927 Beiträge an Bund und Land entrichtet.

² BJFB, 3. Jg. Nr. 14, November 1927; Der Provinzialverband des Jüdischen Frauenbundes für Pommern und angrenzender Gebiete (Sitz Stettin), S. 6-7, hier S. 6.

³ BJFB, 2. Jg. Nr. 3, Dezember 1925, S. 2.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933, S. 2.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 11, November 1935; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1934 bis Oktober 1935, S. 8-12, hier S. 12.

mal zu einer Sitzung zusammengekommen. Auch musste Personal abgebaut werden. Die Geschäftsstelle habe eine der beiden Stenotypistinnen entlassen müssen, denn der Preussische Landesverband habe seine Subvention an den Jüdischen Frauenbund verringert. Für das laufende Jahr habe er nur 10.750 Reichsmark statt 14.000 wie im Vorjahr zahlen können.¹ Ausserdem sei der Rückgang der Versicherungen für Berufsausbildung und Eheschliessung, die der Jüdische Frauenbund eingerichtet hatte, „erschreckend und unerwartet gross“. Dadurch sei der JFB nicht mehr in der Lage gewesen, Zuschüsse für Berufsausbildung und Aussteuerzwecke aus dem Fond, der durch Versicherungsprovisionen entstanden sei, zu geben.² Nach 1929 zahlten vor allem Vereine aus ärmeren Gemeinden kaum noch Beiträge; dies gilt vor allem für das als „Notprovinz“ bezeichnete Pommern und angrenzende Gebiete.³

Ab 1933 wurden die Finanzen ein immer grösseres Thema. Der Jüdische Frauenbund erhielt keine Subventionen mehr. Der Kassenbericht für 1933 wies schon ein erhebliches Defizit auf.⁴ Im Mai 1934 konstatiert der Engere Vorstand: „Der Fortbestand der Arbeit des J.F.B. und seiner Institutionen wird durch finanzielle Sorgen schwer bedroht.“⁵ Es sanken auch die Mitgliedsbeiträge kontinuierlich, da Zahlungen durch die schwierige wirtschaftliche Situation vieler Juden und Jüdinnen nicht mehr regelmässig geleistet wurden. Besonders die Vereine, weniger die Ortsgruppen, beklagte Ottilie Schönwald Anfang 1937, kämen ihren Verpflichtungen nicht mehr nach.⁶ Ende 1937 befand der Engere Vorstand, „dass Berlin die materielle Stütze des Bundes werden müsse und zurzeit weniger auf diesem Gebiet leistet als jeder Landesverband“. Von den bisher für das Jahr 1937 eingegangenen Beiträgen haben der Provinzialverband Rheinland-Westfalen die grösste Summe aufgebracht, mit 1.796,20 Reichsmark mehr als doppelt so viel wie der Berliner Verband. Auch ein kleiner Verband wie Hessen-Nassau habe mit 787,90 RM fast so viele Beiträge geleistet wie Berlin mit 848,40 RM. Insgesamt seien 5.925 RM eingegangen, während 1936 noch 6.647,10 RM Beiträge geleistet worden seien.⁷ Ob dieser Appell etwas bewirkt hat, lässt sich nicht mehr nachvollziehen, da es für das Jahr 1938 keinen Geschäftsbericht mehr gibt.

1937 musste der Name „Ortsgruppe“ aufgegeben werden. Hannah Karminski berichtet, dass am 9. September 1936 eine ausserordentliche Mitgliederversammlung stattgefunden habe, um die Änderungen der Bundesstatuten durchzuführen. Die neue Satzung sei dem Amtsgericht eingereicht,

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 3.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 6.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Generalversammlung des Provinzialverbandes des JFB für Pommern und angrenzende Gebiete, S. 11.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Hannah Karminski: Von unserer Delegiertentagung, S. 4-5, hier S. 4.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Sitzung des Engeren Vorstandes, S. 11-12, hier S. 11.

⁶ LBIMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Blatt 356.

⁷ LBIMB MF 622 (OSC); Besprechung des Engeren Vorstandes am 7. November 1937 in Köln, Blätter 381 und 383.

aber noch nicht bestätigt worden.¹ Im November 1937 traf sich der Engere Vorstand in Köln, um die ausserordentliche Generalversammlung vom 9. Dezember 1937 vorzubereiten. Mittlerweile gab es eine Rückmeldung des Amtsgerichtes Berlin, das die Bezeichnung „Ortsgruppe“ beanstandete, „weil diese gemäss dem Gesetz zum Schutze der Bezeichnung der NSDAP vom 7.4.1934 unzulässig“ sei.“² Da die Ortsgruppen nun umbenannt werden mussten, einigten sich die Vorstandsmitglieder nach einer längeren Debatte auf die Bezeichnung „Jüdischer Frauenbund Zweigstelle X“ statt des Namens „Ortsvereinigung“, der auch zur Diskussion gestanden hatte. Diese neue Bezeichnung sollte an der Generalversammlung im Dezember verkündet werden.³ Die Geschäftsführerin des JFB, Hannah Karminski, bittet aber schon im November 1937 darum, „von jetzt ab die Bezeichnung ‚Ortsgruppe‘ zu unterlassen“ und schlägt vor, „sich stattdessen ‚Zweigstelle des Jüdischen Frauenbundes‘ zu nennen“.⁴ Ab der Novembernummer 1937 wird in den „Blättern“ dementsprechend nur noch von Zweigstellen gesprochen.⁵

Am 28. März 1938 wurde ein Gesetz erlassen, dass den jüdischen Gemeinden in Deutschland den Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts entzog. Alle jüdischen Kultusvereinigungen mussten nun in rechtsfähige Vereine umgewandelt werden und verloren damit unter anderem das Recht, Steuern von ihren Mitgliedern zu erheben.⁶ Da die Verarmung der jüdischen Bevölkerung bereits weit fortgeschritten war, befürchteten die jüdischen Gemeinden nun den Ruin und damit einschneidende Veränderungen vor allem in der Wohlfahrtsarbeit. Davon war der Jüdische Frauenbund, der sich schon 1936 als Verein hatte eintragen lassen, direkt betroffen, trug er doch wesentlich zum Gelingen der sozialen Arbeit in den einzelnen Gemeinden bei. Bis zum Ende kämpfte er darum, sein Engagement aufrechterhalten zu können.

Der Jüdische Frauenbund besass also auf Bundesebene einen Engeren oder Bundes-Vorstand und einen Gesamtvorstand sowie eine Geschäftsstelle in Berlin. Die regionale Ebene bildeten Provinzial-, Landes- oder Stadtverbände. In den einzelnen Orten wirkten Vereine und Ortsgruppen. Mitglied im Jüdischen Frauenbund war damit automatisch diejenige Frau, die einer oder mehrere dieser Institutionen angehörte. Grundsätzlich konnte eine Frau auch ohne lokale, regionale oder reichsweite Bindung an eine Institution des JFB dem Bund beitreten. Dies mag auch ausnahmsweise der Fall gewesen sein. So gratulieren die „Blätter“ im September 1937 der „grossen Sozialpolitikerin“ Helene Simon, die sich besonders in der Arbeiterwohlfahrt engagierte, zum 75. Geburtstag

¹ LBIMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Blatt 355.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 11, November 1937; Ausserordentliche Mitgliederversammlung, S. 8-9, hier S. 8.

³ LBIMB MF 622 (OSC); Besprechung des Engeren Vorstandes am 7. November 1937 in Köln, Blatt 381.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 11, November 1937; Ausserordentliche Mitgliederversammlung, S. 8-9, hier S. 9.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 11, November 1937; die entsprechende Rubrik heisst nun: Aus Zweigstellen und Vereinen, S. 9.

⁶ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 2: Deutsches Reich 1938 - August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 23, S. 131 – 132, Gesetz über die Rechtsverhältnisse der jüdischen Kultusvereinigungen vom 28. März 1938.

und äussern sich stolz darüber, dass der JFB die einzige Frauen-Organisation sei, der Helene Simon beigetreten sei.¹ Die Regel war allerdings, dass eine Jüdin über die Mitgliedschaft in einem Verein dem Jüdischen Frauenbund beitrug.

Darüber hinaus gab es drei andere Frauenverbände, die sich dem Jüdischen Frauenbund als Organisationen anschlossen und damit einen Platz im Gesamtvorstand des JFB beanspruchen konnten. Eine der drei Frauenorganisationen war der **Schwesternverband der U.O.B.B. Logen**.² Kurz nachdem sich Ende des 19. Jahrhunderts die ersten Logen in Deutschland gebildet hatten, entstanden auch Logenfrauenvereine. Diese Schwesternvereinigungen unterschieden sich von traditionellen jüdischen Frauenvereinen durch ihren Mitgliederkreis, der nur aus den Ehefrauen der Logenbrüder bestand. Strenge Auswahlkriterien führten, so Claudia Prestel, dazu, dass nur „erlesene Elemente“ aufgenommen wurden, also Angehörige des gehobenen Bürgertums. Hohe Aufnahmegebühren verhinderten, dass Angestellte oder kleinere Händler Mitglied werden konnten. Ostjuden blieben generell ausgeschlossen. Auch unverheirateten Frauen gewährte man nur ausnahmsweise und in wenigen Städten Aufnahme.³ In den Aufnahmebedingungen für die Rheinlandloge Köln heisst es zum Beispiel: „Mitglied der Loge kann jeder grossjährige Jude von untadeligem Ruf, ehrenhaftem Charakter und guter allgemeiner Bildung werden, der Ziel und Zweck der Loge zu würdigen weiss und an der Verwirklichung ihrer Bestrebungen mitzuarbeiten ernstlich gewillt ist. Er muss in der Lage sein, sich und seine Familie angemessen zu ernähren und die von der Loge erforderten Aufwendungen zu entrichten.“⁴ Der Schwesternbund der Rheinland- und Moriah-Loge erwies sich aber als zunehmend fortschrittlicher und nahm mehrere alleinstehende Frauen in seine Reihen auf, insbesondere unverheiratete Lehrerinnen. Die auch dem JFB angehörende Lehrerin Cilli Marx spielte zum Beispiel eine grosse Rolle im Kölner Schwesternbund und wurde 1936 sogar Vorsitzende des Logenfrauenvereins.⁵

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; K. M.: Helene Simon zum 75. Geburtstag, S. 10. Zu Helene Simon siehe: Walter Friedländer: Helene Simon. Ein Leben für soziale Gerechtigkeit. Hg. vom Hauptausschuss der Arbeiterwohlfahrt. Bonn 1962.

² Es sind verschiedenste Schreibweisen des Ordens geläufig: Bne Briss, Bnei Briss, Bnei Brith, Bnai Brith, B'nai B'rith oder unabhängiger Orden Bnei Briss (U.O.B.B.). Dazu: Andreas Reinke: „Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 315-340. Der Orden bot Angehörigen des deutsch-jüdischen Bürgertums die Möglichkeit, „ihrer jüdischen Identität Ausdruck zu verleihen, ohne damit gleichzeitig ihre Zugehörigkeit zur und Loyalität gegenüber der deutschen Gesellschaft in Frage zu stellen“. (Reinke 2001, S. 339-340). Die erste Loge wurde 1882 nach amerikanischem Vorbild in Berlin gegründet. (Reinke 2001, S. 316). 1885 wurde als Zusammenschluss aller lokalen Logen die Grossloge für Deutschland ins Leben gerufen. 1922 gab es schon 97 Logen mit insgesamt 13.000 Mitgliedern. (Alfred Goldschmidt: Der deutsche Distrikt des Ordens Bne Briss. Berlin 1923, S. 20-23 und S. 32).

³ Claudia Prestel: Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel Bnei Briss, in: LBI Bulletin 85 (1990), S. 51-80, hier S. 52, S. 57 und S. 60. Claudia Prestel nennt Berlin und Köln als Beispiele; die Schwesternlogen in diesen beiden Städten nahmen Ende der 20er Jahre auch berufstätige und alleinstehende Frauen auf (S. 60).

⁴ HStA, Best. 265, Nr. 602 (Rheinlandloge Köln), Blatt 29.

⁵ Yad Vashem Archives, Kopien aus der Wiener Library in London, Ball-Kaduri-Collection, Best, 01/265; Dr. Eduard Isaac: Das Ende der Rheinlandloge in Köln. Zu Cilli (auch Cilly) Marx siehe: Joseph Walk: Kurzbiographien zur Geschichte der Juden 1918-1945. Mün-

Die Schwesternvereinigungen sollten, so das Anliegen der Logenbrüder, die soziale Arbeit der Logen unterstützen. Ende 1912 schlossen sich die bis dahin bestehenden 14 Frauenvereine zum Schwesternverband der U.O.B.B. Logen unter Vorsitz von Ernestine Eschelbacher zusammen.¹ Der Schwesternverband trat im Januar 1913 dem Jüdischen Frauenbund als kooperatives Mitglied bei. 1923 gab es schon in 43 Städten, 1928 in 75 Städten Schwesternlogen.² Ernestine Eschelbacher, von 1917 bis zu ihrem Tod 1931 Vorstandsmitglied im Jüdischen Frauenbund und seit 1927 auch eine der ersten vier Frauen, die in die Repräsentantenversammlung der Synagogen-Gemeinde Berlin einzogen,³ hatte schon früh die Aufnahme von Frauen in die Logen gefordert, „und zwar nicht als Belohnung für geleistete Arbeit, sondern aus Gerechtigkeit“.⁴

Es sei, so Claudia Prestel, insbesondere die Führungsspitze des Schwesternverbandes gewesen, dessen Vorstand vor allem aus Ehefrauen von Rabbinern bestand, die einen Kampf um die Gleichberechtigung der Frau führte, die Mehrheit der Logenschwestern aber habe ihre Ausgrenzung aus den allgemeinen Logen akzeptiert und sogar verteidigt.⁵

Die Schwesterlogen konnten, anders als der Jüdische Frauenbund, ihre Aktivitäten nicht ausschliesslich selbst bestimmen, sondern mussten diese mit den Männerlogen absprechen und koordinieren.⁶ Es ist wahrscheinlich dem Engagement von Ernestine Eschelbacher zu verdanken, dass der Schwesternverband – trotz inhaltlicher Widersprüche – dem Jüdischen Frauenbund schon früh als Organisation beitrug. In der Folgezeit konnten sich die Logenschwestern einige Rechte erkämpfen. 1930 wurde dem Schwesterverband zum Beispiel mehr Selbständigkeit zugestanden. Er unterstand dann nicht mehr der Gesamtloge, sondern wurde eine ihr angeschlossene Organisation.⁷ 1932 präsentierten sich die Schwesternlogen in einer offiziellen Publikation der Zentralwohlfahrtsstelle wie folgt: „Der Schwesternverband will die in den Logen zusammengeschlossene Frauenwelt im jüdischen Sinn und Geist emporheben, sie an all den ethischen und kulturellen Bestrebungen

chen 1988, S. 258. Walk schreibt irrtümlich Lilly statt Cilly. Erwähnung findet die Lehrerin der Israelitischen Volksschule auch in: Barbara Becker-Jäckli: Das jüdische Köln. Geschichte und Gegenwart. Ein Stadtführer. Köln 2012, S. 217-218 und S. 231.

¹ BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Ernestine Eschelbacher: Zwei Organisationen des Zusammenschlusses der jüdischen Frauenwelt (Fortsetzung), S. 2-4, hier S. 2. Erwähnt wird die Gründung des Verbandes auch in der jüdischen Wochenpresse, so z.B. in: IFH, Beilage: Für unsere Frauen, 15. Jg. Nr. 2, 9.1.1913, S. 14.

² Claudia Prestel 1990, S. 56-57; Alfred Goldschmidt 1923, S. 63.

³ Claudia Prestel 1990, S. 73; <http://www.staatsanzeiger.de/kultur-und-geschichte/nachrichten/beitraege/frauenportraits/frauenportraet-detailansicht/artikel/ernestine-eschelbacher-eine-gesellschafts-politisch-und-sozial-engagierte-juedin> (22.02.2016); <http://www.jg-berlin.org/beitraege/details/die-erste-frau-in-der-rv-i432d-2011-06-01.html> (22.06.2016). 1928 gründete sie die Ernestine-Eschelbacher-Stiftung zur Unterstützung jüdischer Frauen und Mädchen in der Berufsausbildung. Siehe: BJFB, 14. Jg. Nr. 7, Juli 1938; Ernestine-Eschelbacher-Stiftung, S. 12. Sie war auch Vorstandsmitglied im Verband jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina. Siehe: BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928; Frauenarbeit in und für Palästina, S. 5.

⁴ Claudia Prestel 1990, S. 68. Siehe auch: Claudia Prestel: Frauenpolitik und Parteipolitik? Jüdische Frauen in innerjüdischer Politik in der Weimarer Republik, in: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997), S. 121-155, hier S. 121-124. Claudia Prestel zählt Ernestine Eschelbacher zu den bekanntesten Frauen, die die jüdische Gemeinschaft in den 1920er Jahren prägten und sich ausserdem einen Namen in der nichtjüdischen Umwelt machten (S. 121).

⁵ Claudia Prestel 1990, S. 74-75. 1904 hatten die Logen in einer Umfrage ermittelt, dass eine Mehrheit der Männer gegen die Aufnahme von Frauen in die allgemeinen Logen waren (S. 54).

⁶ Claudia Prestel 1990, S. 54.

⁷ Claudia Prestel 1990, S. 55.

teilnehmen lassen, die den Männerkreis der Logen erfüllen. Darüber hinaus in allen seinen einzelnen Schwesternvereinen die Hingabe an die Arbeiten für die grossen Zeitprobleme fördern, die auf dem Gebiete der sittlichen und der tätigen Welt den jüdischen Frauen sich ergeben.“¹ Ernestine Eschelbacher formulierte an einer Delegiertentagung des Schwesternbundes 1925 als Mittelpunkt seiner praktischen Arbeit die Mittelstandsfürsorge. Kamen die meisten Mitglieder zwar aus günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen, so hatten Krieg und Inflation doch auch dazu geführt, dass vor allem Witwen verarmten und unterstützt werden mussten.² Die Vorsitzende legte grossen Wert darauf zu betonen, dass der Verband der Schwesternlogen im Sinne einer Renaissance des Judentums arbeite und sich an den Leitbegriffen „Wohltätigkeit, Schwesterlichkeit und Eintracht“ orientiere.³

Die Ziele der Schwesternlogen deckten sich also durchaus mit denen des Jüdischen Frauenbundes. Auch können wir aufgrund der sozialen Herkunft der meisten Mitglieder des JFB davon ausgehen, dass sehr viele Frauen des Jüdischen Frauenbundes auch Mitglieder im Schwesterverband waren, so dass sein Beitritt in den JFB dem Bund wahrscheinlich nur wenige neue Mitglieder zuführte. Dem Jüdischen Frauenbund war der Beitritt wohl vor allem darum wichtig, weil er den Anspruch hatte, alle deutschen Jüdinnen zu vertreten, und daher daran interessiert war, dass ihm andere jüdische Frauenorganisationen beitraten. Aber er profitierte auch materiell, denn die Logen verfügten über erhebliche finanzielle Mittel und Räumlichkeiten, die auch zur Unterstützung sozialer Einrichtungen verwendet werden konnten. Der Kölner Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes gelang es zum Beispiel wahrscheinlich nur deshalb, den ehemaligen Riessersaal der Rheinlandloge für ihr Abendheim für weibliche Angestellte zur Verfügung gestellt zu bekommen, weil die Vorsitzende der Ortsgruppe, Klara Caro, gleichzeitig Logenschwester war.⁴

Schwieriger als zu den Logenschwestern gestaltete sich die Beziehung des Jüdischen Frauenbundes zu zionistischen Frauenorganisationen. 1910 trat der 1907 gegründete **Verband jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina (Kulturverband)** dem Jüdischen Frauenbund als Organisation

¹ Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.): Führer durch die jüdische Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1932/33. Berlin 1933, S. 547.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926; Rosa Kranz: Die Delegiertentagung des Schwesternbundes der Logen in Frankfurt am Main vom 2. – 4. November 1925, S. 6.

³ BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Ernestine Eschelbacher: Zwei Organisationen des Zusammenschlusses der jüdischen Frauenwelt (Fortsetzung), S. 2-4, hier S. 2.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937; Tagung des Provinzialverbandes Rheinland/Westfalen und der Ortsgruppe Köln, S. 11. Die Vorsitzende der Schwesternvereinigung sprach Klara Caro als Leiterin der Ortsgruppe und „Schwester in den eigenen Reihen“ im November 1936 ihren Glückwunsch zum 10-jährigen Jubiläum der Ortsgruppe aus. GB, 2. Jg. Nr. 25, 9.12.1932, S. 3. Dort wird erwähnt, dass das Abendheim für weibliche Angestellte am 20. November 1932 im Riessersaal feierlich eröffnet wurde. In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ finden sich in der Folgezeit Ankündigungen über Veranstaltungen im Abendheim. Siehe zum Beispiel: BJFB, 9. Jg. Nr. 3, März 1933, S. 11. Dort wird ein Vortrag von Rabbiner Dr. Kober im Abendheim über „Die jüdische Gemeinde Köln im 19. Jahrhundert“ für den 7.3.1933 angekündigt.

bei.¹ Er vereinigte alle Jüdinnen, die bereit waren, für den Aufbau Palästinas zu arbeiten, darunter auch nichtzionistische Frauen, stand aber im zionistischen Kontext.² Anti-sozialistisch eingestellt, engagierte er sich für soziale Arbeit in Palästina, die Frauen und Kindern zugutekommen sollte.³

1900 hatte sich bereits die Jüdisch-Nationale Frauenvereinigung (JNF) in Berlin gegründet, die eine Verbreitung des jüdischen Nationalgedankens unter jüdischen Frauen verbreiten wollte.⁴ Die jüdische Frau sollte, so Tamara Or, „ihren Platz in der nationalen Geschichte des Volkes von neuem erobern und einnehmen“.⁵ Die JNF wählte schon 1907 eine Delegierte für den Jüdischen Frauenbund aus.⁶ 1911 schloss sie sich dem Verband jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina und damit auch dem Jüdischen Frauenbund an.⁷

1913 legten Edith Lachmann und Adele Karp auf dem 11. Zionistenkongress in Wien den Grundstein zur Gründung einer Zionistischen Frauenweltorganisation. Der Kulturverband, dem auch viele nichtzionistische Frauen angehörten, sollte, so Lachmann, als neutrale Organisation bestehen bleiben, es müsse aber ausserdem eine zionistische Frauenorganisation geben, die eine wirkliche national-zionistische Arbeit in der Diaspora leiste.⁸ Im Februar 1914 nahm die Frauenweltorganisation ihre Arbeit auf. Erst nach dem Ersten Weltkrieg aber konnte mit der Umsetzung des Programms begonnen werden, nun nicht mehr ausgehend von Deutschland, sondern von England. 1920 gründete nämlich Rebecca Sieff in London die Women's International Zionist Organization (WIZO), der sich der Kulturverband anschloss. Dieser fusionierte 1929 mit dem parallel existierenden Bund Zionistischer Frauen, dessen Mitglieder oftmals bereits dem Jüdischen Frauenbund angehörten, zum Verband Jüdischer Frauen für Palästinaarbeit (FAP) als deutsche Föderation der WIZO.⁹ Die Fusion brachte den zionistischen Frauen neue Anhängerinnen. Dem Verband gehörten bis Anfang der 30er Jahre etwa 1.000 Frauen in Berlin und weitere 1.200 Frauen in den verschiedenen Ortsgruppen der FAP an.¹⁰

1923 gelang es den zionistischen Frauenorganisationen zum ersten Mal, den Jüdischen Frauenbund, dem sie nun ja schon über ein Jahrzehnt angehörten, zu einer palästinafreundlichen Resolu-

¹ Tamara Or: Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897-1938). Frankfurt am Main 2009, S. 19 und S. 137.

² Tamara Or 2009, S. 121 und S. 123.

³ Tamara Or 2009, S. 126-127.

⁴ Tamara Or 2009, S. 55 und S. 58.

⁵ Tamara Or 2009, S. 74.

⁶ Tamara Or 2009, S. 87. Siehe: Jüdische Rundschau, 12. Jg. Nr. 37, 13.9.1907; Beilage. Rubrik: Mitteilungen des Zentralbureaus der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, S. 1.

⁷ Jüdische Rundschau, 16. Jg. Nr. 25, 23.6.1911; Rubrik: Vereins-Rundschau, S. 288. In dem Artikel über die Generalversammlung der Jüdisch-nationalen Frauenvereinigung wird auch erwähnt, dass Rahel Straus 1911 die Interessen der Vereinigung als Delegierte im Jüdischen Frauenbund vertrat. Die Vereinigung zionistischer Frauen scheint also regelmässig – auch schon vor ihrem Beitritt – Vertreterinnen zum JFB entsandt zu haben.

⁸ Tamara Or 2009, S. 152. Über dieses Ereignis berichtete neben der Jüdischen Rundschau auch: Die Welt, 17. Jg. Nr. 39, 26.9.1913, S. 1342.

⁹ <http://www.wizo-ev.org/uber-wizo-2/geschichte-2/> (22.02.2016); Tamara Or 2009, S. 196, S. 207 und S. 212.

¹⁰ Tamara Or 2009, S. 213-214.

tion zu bewegen, die allerdings längst nicht alle Mitglieder des JFB guthiessen. In dieser heisst es: „Palästina ist durch Balfour und ihre Aufnahme in das Völkerrecht [...] Heimstätte für die Juden geworden. Es erscheint also als Aufgabe aller Juden, am sozialwirtschaftlichen Wiederaufbau Palästinas mitzuarbeiten und die Niederlassung von Juden dort zu unterstützen. Indem die Konferenz jüdischer Frauen sich zur Teilnahme an dieser Arbeit bereit erklärt, betont sie, dass sie sich dadurch keineswegs auf irgendein politisches Programm festlegt.“¹

Insbesondere der letzte Teilsatz wird wahrscheinlich Voraussetzung dafür gewesen sein, dass sich der Jüdische Frauenbund zur Unterschrift bereit erklärte. Da dieser ja alle jüdischen Frauen repräsentieren wollte, konnte er sich in der Palästinafrage wohl nicht ins Abseits manövrieren. Bertha Pappenheim legte kurze Zeit später den Vorsitz im Jüdischen Frauenbund nieder; dies hatte sicher auch mit der Öffnung des JFB für zionistische Anliegen zu tun, die sie in keiner Weise gut hiess.² Bettina Brenner, ihre Nachfolgerin, die von 1922 bis zu ihrem Umzug nach Berlin 1925 Vorsitzende der Leipziger Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes war, hatte schon länger auf lokaler Ebene mit zionistischen Frauen kooperiert. Die Ortsgruppe führte gemeinsame Veranstaltungen mit dem Kulturverband durch, und Anna Neumann, stellvertretende Vorsitzende der Leipziger Ortsgruppe, gehörte mindestens seit 1922 auch dem Vorstand der Zionistischen Vereinigung in Leipzig an.³

Dass sich die zionistischen Frauen dem Jüdischen Frauenbund trotz dessen Vorbehalten gegen den politischen Zionismus anschliessen wollten, ist, so Tamara Or, darauf zurückzuführen, dass sich der JFB in den Augen der Zionistinnen jüdischer Frauenarbeit in der Diaspora widmete und damit eine zionistische Vorarbeit leistete.⁴ Auch glaubten die Zionistinnen, dass eine Strategie der Vernetzung für den Erfolg immer noch marginalisierter jüdischer Frauenarbeit wichtig sei.⁵ Dass zionistische Frauen in den Vorstand des JFB und auch in Gemeindegremien einziehen konnten, ist sicher diesem Engagement der zionistischen Frauenvereine zu verdanken.⁶

¹ Tamara Or 2009, S. 196. Die „Jüdische Rundschau“ druckt einen Artikel über den jüdischen Frauen-Weltkongress auf ihrer Titelseite ab und zitiert die Palästina-Resolution wörtlich. Siehe: Jüdische Rundschau, 28. Jg. Nr. 39, 15.5.1923, S. 231.

² Im Oktober 1924 kam es zu einer ausserordentlichen Delegierten-Tagung wegen der Amtsniederlegung von Bertha Pappenheim. BJFB, 2. Jg. Nr. 1, Oktober 1924, S. 6. Bertha Pappenheim hatte allerdings schon im Herbst 1922 verkündet, dass sie perspektivisch den Vorsitz niederlegen möchte. Siehe: LBIJMB MF 622 (OSC); JFB – Gesamtorganisation. Protokoll-Auszüge, Abschrift des Protokolls der 38. Vorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes in Breslau am 11. und 12. September 1922, Blatt 225. Dem vorausgegangen waren aber bereits Meinungsverschiedenheiten über den Stellenwert der Palästina-Arbeit im JFB. Marion Kaplan führt aus, dass es auf der ersten Versammlung des JFB nach dem Krieg zu einer scharfen Auseinandersetzung über die Palästina-Frage zwischen Bertha Pappenheim und zionistischen Mitgliedern des JFB gekommen sei. Als Beleg gibt sie ein Interview mit Klara Caro an, dass sie mit ihr am 9.12.1974 in New York geführt habe. Siehe: Marion Kaplan: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938. Hamburg 1981, S. 125.

³ Jeanett Rapp: Von Jüdin für Jüdin. Die soziale Arbeit der Leipziger Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes und ihrer Mitgliedsorganisationen bis zum Ende der Weimarer Republik. Berlin 2011, S. 181 und S. 185-186.

⁴ Tamara Or 2009, S. 202.

⁵ Tamara Or 2009, S. 240-241.

⁶ Tamara Or 2009, S. 243.

Schon Ende der 20er Jahre nahm in den „Blättern“ die Berichterstattung über die Aktivitäten der WIZO zu, über deren Konferenzen regelmässig ausführlich informiert wurde.¹ Hannah Karminski betont 1929, dass der Jüdische Frauenbund in der Palästina-Arbeit „einen Ausdruck jüdischer Kraft und Sehnsucht, der jenseits aller Parteiungen einfach jüdisch ist“, sehen könne.² 1931 gewährten die „Blätter“ an prominenter Stelle Raum, über Palästina zu berichten. Auch wenn die Mehrheit der im JFB organisierten Frauen dem Zionismus weiterhin skeptisch gegenüber standen, verfolgten sie doch mit Interesse und Anteilnahme die Besiedlung Palästinas und fühlten sich für das Wohl der Frauen dort verantwortlich.³ Es kommen in den „Blättern“ aber auch Differenzen mit dem Verband Jüdischer Frauen für Palästinaarbeit zur Sprache.⁴

Als dritte und letzte Frauenorganisation schlossen sich die **Frauengruppen des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.)** dem Jüdischen Frauenbund an. Im November 1935 berichtet Hannah Karminski über ihren Anschluss „in corpore“. Damit waren die C.V.-Frauen auch im Gesamtvorstand des Jüdischen Frauenbundes vertreten.⁵ Schon vorher waren aber die Frauengruppen des C.V. in den einzelnen Städten Mitglieder der jeweiligen Provinzialverbände des JFB geworden.⁶

Zu Spannungen mit den Frauen des Centralvereins kam es vor allem in der Frage, wie eine Abwehr gegen den Antisemitismus sinnvoll zu gestalten sei. Da spielten sowohl unterschiedliche Vorstellungen eine Rolle als auch ein gewisses Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden Organisationen. Der Jüdische Frauenbund nahm als Dachverband aller jüdischen Frauen für sich in Anspruch, den jüdischen und neutralen Weg für den Kampf gegen den Antisemitismus zu kennen, während die C.V.-Frauen ein unbedingtes Bekenntnis zum Deutschtum forderten. Ausserdem betonten sie, dass sie schon lange vor dem Jüdischen Frauenbund die Notwendigkeit einer Aufklärungsarbeit gegen den Antisemitismus gesehen und eine dementsprechende Praxis entwickelt hätten.⁷

Der Jüdische Frauenbund integrierte nicht nur drei andere jüdische Frauenorganisationen in seinen Verband, sondern er war als Organisation auch Mitglied im **Bund Deutscher Frauenvereine (BDF)**. Fast alle Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes gehörten dem BDF an. Im August 1926 betonten die „Blätter“ eindringlich, wie wichtig die Mitgliedschaft im BDF sei. Anlass für den Artikel war die schlechte Zahlungsmoral der Ortsgruppen, die über die Zentrale des JFB Beiträge an den BDF zu entrichten hatten. Der Appell endet mit den Worten: „Die großen Anregungen, die

¹ Siehe zum Beispiel: BJFB, 3. Jg. Nr. 14, November 1927; Hanny Loew-Tachauer: Die Konferenz der WIZO, S. 5-6.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Hannah Karminski: Ausblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des JFB, S. 4-9, hier S. 9.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 7, Juli 1931; Helene Hanna Thon, Jerusalem: Frauenleben und Haushalt in Palästina, S. 1-4.

⁴ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1931 – Oktober 1932, S. 3-7, hier S. 5.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 11, November 1935; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1934 bis Oktober 1935, S. 8-12, hier S. 12.

⁶ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Aussprache zu „Forderungen der Gegenwart“, S. 7.

⁷ BJFB, 7. Jg. Nr. 2, Februar 1931; Lise Leibholz: Forderungen der Gegenwart, S. 6-7.

fördernd und befruchtend immer aufs Neue von dieser geistigen Zentrale ausgehen, sind für unsere konfessionelle Sonderarbeit unentbehrlich geworden. Ebenso wichtig ist es für uns, unsere eigenen Interessen stark und ausreichend in dieser größten interkonfessionellen deutschen Frauenorganisation vertreten und gewahrt zu wissen. Darum empfehlen wir allen unseren angeschlossenen Vereinen die Kosten des Anschlusses nicht zu scheuen, sie werden sich in ihrer Vereinsarbeit reichlich bezahlt machen.“¹ Martha Ollendorff bekräftigt 1928, dass die nur konfessionelle Arbeit einenge, die nur interkonfessionelle Arbeit aber verschlossen mache „gegenüber den Nöten der eigenen Gemeinschaft“; daher seien beide richtig und wichtig.² In ihren Geschäftsberichten betont Hannah Karminski wiederholt die dauernde gute Zusammenarbeit mit dem Bund Deutscher Frauenvereine.³

Zu Generalversammlungen des BDF reisten jeweils etliche Frauen des JFB an; so nahmen an der 15. Zusammenkunft im November 1927 insgesamt 13 Vertreterinnen des Jüdischen Frauenbundes teil.⁴ Mehrere Male versuchte der JFB Einfluss auf den BDF zu nehmen. 1928 stellte er folgenden Antrag an den interkonfessionellen Verband: „Der Bund Deutscher Frauenvereine möge in einer Eingabe an die zuständigen Stellen die Abschaffung der Todesstrafe fordern. Begründung: Wir fordern die Abschaffung der Todesstrafe für Frauen, weil wir darin eine Kultur- und Menschheitsfrage sehen. Wir betrachten es als eine wesentliche Aufgabe der Frau, darauf hinzuwirken, dass diese Humanitätsfrage nicht nach parteipolitischen und parteitaktischen Gesichtspunkten behandelt wird. Wir fordern die Abschaffung der Todesstrafe, weil wir die bewusste Vernichtung von Menschenleben ablehnen. Wir sind davon überzeugt, dass auch aus juristischen Gründen die Entbehrlichkeit der Todesstrafe bewiesen werden kann. Nur ihre Unentbehrlichkeit aber könnte in unserer Zeit ihre Anwendung noch rechtfertigen.“⁵

Im Mai 1928 geben die „Blätter“ bekannt, dass der BDF den Antrag bedauerlicherweise mit der Begründung abgelehnt habe, „dass die Frage nicht eng genug mit den Fragen des Bundes zusammenhängt, um eine Stellungnahme, die keinesfalls einheitlich sein kann, gegen eine Minderheit, nach der einen oder anderen Seite zu erzwingen.“⁶

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 11, August 1926; Das Verhältnis des J.F.B. und seiner angeschlossenen Vereine zum Bund Deutscher Frauenvereine, S. 7. Der BDF hatte Mitte 1914 bereits eine halbe Million Mitglieder und wurde daher auch in der breiten Öffentlichkeit als einflussreichste Frauenorganisation in Deutschland wahrgenommen. Siehe: Mitteilungen, Nr. 5, Mai 1914; Zwei Jahrzehnte Bund deutscher Frauenvereine, S. 4.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Hannah Karminski: Die Tagungen des J.F.B. vom 21. – 23. Oktober in Breslau, S. 1-3, hier S. 3.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1931 – Oktober 1932, S. 3-7, hier S. 7.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 14, November 1927; Hildegard Hirsch, Berlin: Die 15. Generalversammlung des Bundes Deutscher Frauenvereine Anfang Oktober in Eisenach, S. 4-5, hier S. 4.

⁵ BJFB, 4. Jg. Nr. 4, April 1928; Antrag des jüdischen Frauenbundes an den Bund Deutscher Frauenvereine, S. 6. Der Antrag wurde von Bettina Brenner und Hildegard Hirsch unterschrieben und dem BDF am 31. März 1928 eingereicht.

⁶ BJFB, 4. Jg. Nr. 5, Mai 1928, S. 6.

Dies war ganz im Sinne Bertha Pappenheims, die den Antrag des JFB nicht unterstützt hatte und dies so begründete: „Wer gegen die Todesstrafe ist, muss auch gegen Abtreibung sein. Durch die Todesstrafe wird ein nachgewiesen asoziales Leben der Gemeinschaft vernichtet. Abtreibung beraubt das Gemeinschaftsleben unzähliger Möglichkeiten des Aufziehens und Aufblühens köstlicher Lebenswerte.“¹ Diese Intervention Bertha Pappenheims ist ein gutes Beispiel dafür, dass die langjährige Vorsitzende des JFB keineswegs immer progressivere Positionen bezog als die Mehrheit im Bund.

Auf lokaler Ebene waren die Vereine und Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes Mitglieder in diversen **Stadtverbänden der interkonfessionellen bürgerlichen Frauenbewegung**.

In Köln gab es zum Beispiel seit 1909 einen Stadtverband Kölner Frauenvereine,² dem ab 1930 sowohl das Israelitische Lehrerinnenheim (Mitglied im JFB) als auch die Kölner Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes angehörten.³ Ida Auerbach, Gründungsmitglied des Stadtverbandes, wurde im Januar 1918 zur ersten Vorsitzenden des interkonfessionellen Verbandes gewählt; der von ihr geleitete Israelitische Frauenverein gehörte dem Stadtverband allerdings nie an.⁴ Punktuell arbeitete er aber mit dem Stadtverband zusammen. So schloss er sich im November 1930 einer Eingabe des Stadtverbandes an den Oberbürgermeister der Stadt Köln an, die den Abbau der Berufsschule für Haustöchter und Hausgehilfinnen mit Erfolg verhinderte.⁵ Im Juni 1932 wurde auf der Jahreshauptversammlung des Stadtverbandes berichtet, dass sich mehrere Vereine, unter anderem der Israelitische Frauenverein, an einer Friedenskundgebung anlässlich der Abrüstungskonferenz beteiligt haben.⁶

Dass die jüdischen Frauenvereine Kölns ab 1930 die Zusammenarbeit mit interkonfessionellen Verbänden intensivierten, ist vor allem auf das Anliegen des Jüdischen Frauenbundes zurückzuführen

¹ BJFB, 4.Jg. Nr. 9, September 1928; Bertha Pappenheim: Gedanken zur Todesstrafe, S. 3.

² Sully Roecken: Der Stadtverband Kölner Frauenvereine und seine angeschlossenen Vereine, in: Kölner Frauengeschichtsverein (Hg.): „10 Uhr pünktlich Gürzenich“. Hundert Jahre bewegte Frauen in Köln – Zur Geschichte der Organisationen und Vereine. Münster 1995, S. 183-219, hier S. 183. Der Verband hiess bis 1918 „Verband Kölner Frauenvereine“. In der einzig erhaltenen Satzung aus dem Jahr 1912 bezeichnet der Verband seinen Zweck damit, einen Mittelpunkt schaffen zu wollen für gemeinnützige Bestrebungen Kölner Frauenvereine, „um einer Zersplitterung von Zeit, Geld und Kraft vorzubeugen“. Siehe: Rosemarie Ellscheid: Der Stadtverband Kölner Frauenvereine. Ein Kapitel Frauenbewegung und Zeitgeschichte von 1909 bis 1933. Köln 1985, S. 7-8.

³ NB, Nr. 524, 16.10.1930, Zweites Blatt. In dem Artikel steht, dass der „Verein Jüdisches Lehrerinnenheim“ in den Stadtverband aufgenommen wird. Im Juni 1931 wird die Aufnahme bestätigt, siehe: NB, Nr. 288, 11.6.1931, Drittes Blatt. Das Israelitische Lehrerinnenheim wird auch erwähnt in: HASTK, Best. 1138, A Nr. 6, Geschäftsbericht 1930/31, S. 4. 1931 schloss sich die Kölner Ortsgruppe des JFB dem Stadtverband an, siehe: NB, Nr. 588, 4.11.1931, Viertes Blatt. Das einseitige „Nachrichtenblatt“ des Stadtverbandes erschien vom 12.11.1925 bis zum 28.5.1933 jeweils donnerstags in der Abendausgabe des Kölner Stadt-Anzeigers (Sully Roecken 1995, S. 191).

⁴ HASTK, Best. 1138 (Stadtverband Kölner Frauenvereine), Einleitung, S. II (Erwähnung von Ida Auerbach als Vorsitzender); Akten, Nr. A 1, Protokolle von 1909 bis 1918: 1911 wird Ida Auerbach als Vorstandsmitglied erwähnt; dem Sitzungsprotokoll vom 23. Januar 1918 ist zu entnehmen, dass Ida Auerbach zur ersten Vorsitzenden gewählt wurde. Für die Zeit zwischen Ende 1918 und 1926 fehlen Unterlagen zum Stadtverband, daher ist nicht klar, wie lange Ida Auerbach Vorsitzende des Stadtverbandes war. Abgelöst wurde sie von Else Falk, ebenfalls Jüdin, die den Verband bis März 1933 leitete. Rosemarie Ellscheid, selbst Aktivistin im Stadtverband, schreibt, dass Else Falk seit 1919 erste Vorsitzende des Stadtverbandes war. Siehe: Rosemarie Ellscheid 1985, S. 34.

⁵ HASTK, Best. 1138, A Nr. 5, S. 10; NB, Nr. 599, 27.11.1930, Zweites Blatt.

⁶ NB, Nr. 302, 16.6.1932, Zweites Blatt. Die Genfer Abrüstungskonferenz tagte mit Unterbrechungen vom 2.2.1932 bis zum 11.6.1934, um das internationale Wettrüsten zu stoppen, ohne Erfolg.

ren, im Kampf gegen den zunehmenden Antisemitismus auf die Solidarität der nichtjüdischen Frauenverbände zu bauen. So kündigte das „Nachrichtenblatt“ des Stadtverbandes im September 1932 die Einrichtung eines "interkonfessionellen Kursus zur Anbahnung gegenseitigen Verständnisses und zur Förderung von Frieden und Duldsamkeit unter den Konfessionen" auf Initiative der Ortsgruppe des JFB an.¹ Klara Caro hatte bei ihren Synagogenführungen die Erfahrung gemacht, dass Aufklärungsarbeit im kleinen Rahmen zwar wenig spektakulär war, nichtdestotrotz aber ein tiefergehendes Verständnis für jüdische Religion und Kultur bei den nichtjüdischen Teilnehmerinnen hervorgerufen hatte.²

In Berlin beteiligte sich der Jüdische Frauenbund unter Leitung von Henriette May ab 1912 an dem vom BDF eingerichteten Frauenberufsamt, dem Josephine Levy-Rathenau, eine Cousine des 1922 ermordeten Aussenministers Walther Rathenau, vorstand.³ Eine Umfrage des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im Herbst 1931 ergab, dass Jüdinnen auch als Einzelmitglieder durchweg gute Erfahrungen bei ihrer Mitarbeit in interkonfessionellen Frauenvereinen gemacht hätten, ja häufig sogar Vorstandsmitglieder seien.⁴

Der JFB suchte auch die Zusammenarbeit mit den anderen konfessionellen Verbänden. Es kam zu mehreren lokalen Zusammenschlüssen, wie zum Beispiel 1931 in Elberfeld, wo sich die Ortsgruppen des Deutsch-evangelischen, des Katholischen und des Jüdischen Frauenbundes auf eine gemeinsame soziale Arbeit gegen die Not verständigten.⁵

Die Mitgliedschaft des Jüdischen Frauenbundes in interkonfessionellen Organisationen auf Reichs- und Lokalebene blieb bis Anfang 1933 bestehen. Im Mai 1933 beschloss der JFB, „aus den interkonfessionellen Verbänden auszuscheiden, ehe man uns zum Austritt auffordert.“⁶

4. Vier Phasen der Entwicklung

Hannah Karminski skizziert im März 1926 die Entwicklung des Jüdischen Frauenbundes, in der sich drei Epochen herauskristallisieren liessen. „In den ersten zehn Jahren – es war die Zeit bis zum Kriegsausbruch – war dem Bund die Organisation und das Programm zu geben. Nicht nur galt es,

¹ NB, Nr. 497, 29.9.1932, Drittes Blatt, Rubrik: Mitteilungen.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 9/10, Juni/Juli 1926; Aus Köln wird uns gemeldet, S. 13. Darin wird berichtet, dass Klara Caro für Hörer und Hörerinnen der Volkshochschule Führungen durch die Synagoge veranstaltet hat, die auf so grosse Resonanz stiessen, dass sie zu einer ständigen Einrichtung der Volkshochschule werden sollten.

³ CJA, 1,75 C Ve 4 Nr. 2, #13149, Zusammenarbeit in Berlin: Auskunftsstelle für Frauenberufe, Blatt 28.

⁴ C.V.-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum. Organ des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens e.V. Sondernummer über jüdische Frauen, 10. Jg. Nr. 48, 27. November 1931; Eine Rundfrage: Welche Erfahrungen haben Sie bei ihrer Mitarbeit in interkonfessionellen Frauenvereinen gemacht?, S. 545-546.

⁵ BJFB, 7. Jg. Nr. 3, März 1931; Interkonfessionelle Arbeit, S. 9.

⁶ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1932 – Januar 1934, S. 2-6, hier S. 3.

eine große Organisation zu schaffen, sondern das Zugehörigkeitsgefühl musste in den einzelnen Vereinen geweckt werden. Die Frauen mussten lernen, dass sie auch an scheinbar isolierter Stelle die Verantwortung für die ganze Gemeinschaft trugen. Man musste die Methoden der interkonfessionellen Frauenarbeit anwenden und die Verbindung mit dem Judentum finden. Dann kam die zweite Periode, die der Kriegsjahre: sie fand die jüdische Frau an der Seite der deutschen Leidensgenossin und alle Wege des Helfens wurden gemeinsam ausfindig gemacht.“ Die dritte Epoche habe Anfang 1919 begonnen und dauere an; sie sei bislang geprägt von den zentralen Arbeitsgebieten der sozialen, der erzieherischen und der geistig-kulturellen Aufgaben.¹

Bettina Brenner, seit 1925 erste Vorsitzende des JFB, vergleicht in ihrer Ansprache zum 25-jährigen Jubiläum des JFB 1929 die Anfänge des Bundes mit dem aktuellen Stand der Arbeit: „Ein Vergleich mit Äusserungen, die Frl. Pappenheim bei Begründung des Bundes und auf einer seiner Delegiertentagungen tat, ergibt wohl in manchem einen Fortschritt, einen Wandel vor allem bezüglich der Bewertung der Frauenarbeit und der veränderten Konstellation für sie in der Gesamtheit jüdischen Wirkens. In manchem aber stehen wir noch heute nach 25 Jahren merkwürdig ähnlich da, und es sind bestenfalls Gradunterschiede, die zu verzeichnen sind.“ Das, was Bertha Pappenheim als „innere Mission“ bezeichnet habe, sei immer noch „eine der allerwesentlichsten Aufgaben“ des Jüdischen Frauenbundes. „Vor 25 Jahren war die Zahl derer, die stumpf, uninteressiert, ja sich ihrer selbst als Frau und Jüdin nicht bewusst, dahinlebten, wohl eine weitaus grössere als heute. Es kam dazu, dass es nicht ‚modern‘, nicht ‚vornehm‘ war, sich jüdisch zu bekennen und zu betätigen, dass der Assimilationsdrang bei uns so weit ging, dass man den höchsten Ehrgeiz darin suchte, für nicht jüdisch gehalten zu werden, seinen Verkehr in nichtjüdischen Kreisen zu suchen, um von ihnen dann auch zu ihrer Arbeit herangezogen zu werden. Wenn auch darin manches anders und besser geworden ist, wenn es auch heute Gottlob schon zum ‚guten Ton‘ gehört, sich jüdisch zu bekennen, so ist doch auch in den Reihen der jüdischen Bevölkerung die Zahl der unerweckten Frauen noch erschreckend gross.“ In grossen und kleinen Städten gebe es noch viele Juden, die ihre Kinder „im Unwissen über ihr Judentum“ liessen, so dass „die Mischehe heute schon fast zur Regel geworden“ sei. Aufgabe des JFB sei es, immer mehr jüdische Frauen „jüdisch zu wecken, sie fraulich und sozial zu interessieren“. Dann bräuchte er „den erschreckenden Zahlen, die Mischehe, die Geburtenrückgang und Taufe in unseren Reihen zeitigen, weniger angstvoll gegenüberstehen“.²

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 9/10 (Doppelnummer), Juni/Juli 1926; Protokoll der Generalversammlung des Verbandes jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen am 3. März 1926 in Coblenz, S. 8. Rosi Karfiol aus Köln fasst in dem Bericht den Vortrag von Hannah Karminski mit dem Titel „Unser Weg – seine Möglichkeiten und Schwierigkeiten“ zusammen.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929; Bettina Brenner: Ansprache der Vorsitzenden bei Eröffnung der Jubiläumstagung, S. 5-6, hier S. 5.

Diese Anstrengung, deutsch-jüdischen Frauen zur Wiedererlangung einer jüdischen Identität zu verhelfen, setzte der JFB in den Folgejahren fort. Hinzu kam ab 1930 der verstärkte Kampf gegen den Antisemitismus. Nach dem 30. Januar 1933 begann dann eine vierte Epoche in der Geschichte des Jüdischen Frauenbundes, die mit der Zwangsauflösung des Bundes Anfang 1939 endete.

Ich unterteile die Darstellung der Entwicklungsphasen im Folgenden in vier Abschnitte, orientiert an den historischen Zäsuren, also die Zeit zwischen 1904 und 1914, die Jahre des Ersten Weltkrieges, die Epoche der Weimarer Republik und schliesslich die Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft. Dabei werden Brüche und Kontinuitäten sichtbar werden. Ein besonderes Gewicht liegt in diesem Kapitel auf der Zeit des Ersten Weltkrieges, da diese Epoche in dem übergeordneten Kapitel über „Selbstverständnis und Praxis des Jüdischen Frauenbundes“ kaum noch berücksichtigt wird.

4.1 Von der Gründung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1904 – 1914)

Nach 1900 nahm die Zahl derer, die von den jüdischen Gemeinden wohlwollend unterstützt werden mussten, stark zu. Dies lag vor allem an der Masseneinwanderung von Juden aus Osteuropa, die sich in Deutschland ein besseres Leben erhofften. Versorgt werden mussten aber auch die Durchwanderer aus dem zaristischen Russland und aus dem zum Kaiserreich Österreich gehörenden Galizien, die in die USA auswandern wollten und in Deutschland Zwischenstation machten. Wegen zahlreicher Pogrome und wirtschaftlicher Not in Osteuropa verliessen zwischen 1881 und 1914 ca. 3 Millionen Juden das Zarenreich und das Territorium der Habsburgischen Doppelmonarchie Richtung Westen.¹

1910 betrug die Zahl der in Deutschland lebenden Ostjuden bereits 12,8 Prozent der jüdischen Gesamtbevölkerung.² Besonders betroffen waren die grossen Städte Berlin, Hamburg, München, Frankfurt und Köln, in denen die jüdischen Gemeinden mit der Versorgung und Betreuung der bedürftigen Ostjuden zunehmend überfordert waren. So heisst es in einem Schreiben des Israelitischen Unterstützungsvereins in Köln vom 1. Juni 1905: „Während die Anziehungskraft jeder Grossstadt den Zuzug von wirtschaftlich Schwachen aus der Provinz im Allgemeinen befördert, haben wir Kölner ausser durch diesen noch ganz besonders unter der Masseneinwanderung armer ausländischer Juden zu leiden. Die Vergewaltigung der Juden in Osteuropa, ihre planmässig betrieb-

¹ Monika Richarz: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band 3, München 1997, S. 13-38, hier S. 22-23. Monika Richarz spricht von einem „Massenexodus aus Osteuropa“ (S. 23).

² Monika Richarz 1997, S. 25.

ne Verelendung, ihre unseligen politischen Verhältnissen entspringende Existenz- und Heimatlosigkeit haben unserer Gemeinde eine übergrosse Anzahl jener Hilfsbedürftigen zugeführt. Wie treu und unverdrossen wir - über unsere Kraft - an der materiellen und moralischen Aufrichtung jener Armen arbeiten, beweist am besten der Umstand, dass der Einwandererstrom unsere großen Nachbargemeinden meidend, anhaltend und stark fast allein in unsere Stadt sich ergiesst."¹ Im Rechenschaftsbericht des Vereins von 1907 beklagt der Autor, dass der eingerichtete „Russenfond“ bald leer sei, wenn nicht mehr Spenden einfließen würden.² In etwas kleineren jüdischen Gemeinden wie Leipzig und Dresden, die wegen ihrer geographischen Lage ebenfalls Ziel ostjüdischer Einwanderung waren, betrug der Anteil der Geflüchteten 1910 sogar über 50 Prozent der örtlich ansässigen Juden und Jüdinnen.³

Bis zum Ersten Weltkrieg sei die jüdische Übersee- und Ost-Westwanderung, so Anne-Christin Sass, vor allem eine Familienwanderung gewesen. Erst während und nach dem Krieg habe sich die Situation grundlegend geändert.⁴ Bereits im Herbst 1914 kam es zu gewaltsamen Übergriffen, Hinrichtungen und der Deportation Tausender von Juden in Internierungslager im Hinterland Galiziens. Diese antijüdische Politik setzte sich während der russischen Besetzung fort. Massaker an der jüdischen Bevölkerung Mittel- und Osteuropas begleiteten das Kriegsende 1918.⁵ Auch während des Ersten Weltkrieges und zu Beginn der Weimarer Republik sahen sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland also weiterhin mit dem Problem konfrontiert, ein- und durchwandernde Juden zu versorgen.

Abwehr und eine gezielte antisemitische Agitation gegen die Einwanderer bestimmte die Stimmung in deutschen Städten schon vor dem Ersten Weltkrieg.⁶ Die deutschen Juden reagierten auf diese Entwicklung, so Monika Richarz, mit Hochmut und Geringschätzung. Sie fürchteten sich „vor antisemitischen Angriffen, die nicht unterschieden zwischen deutschen Juden und ausländischen und damit die mühsam errungene Bürgerlichkeit bedrohten. So trug die Einwanderung zu einer erheblichen Verunsicherung der deutschen Juden bei, die ihren Glaubensbrüdern nicht die Hilfe verweigerten, wohl aber den Willkommensgruss.“⁷ Shulamit Volkov hebt aber auch hervor, dass die ostjüdische Einwanderung zum einen der Entwicklung des jüdischen Wohlfahrtswesens einen

¹ CJA, 1, 75A, Ko 1, Nr. 3, #4092 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 2.

² CJA, 1, 75A, Ko 1, Nr. 3, #4092, Blatt 11.

³ Monika Richarz 1997, S. 26.

⁴ Anne-Christin Sass: Berliner Luftmenschen. Osteuropäisch-jüdische Migranten in der Weimarer Republik. Göttingen 2012, S. 69-70.

⁵ Anton Holzer: Das Lächeln der Henker. Der unbekannte Krieg gegen die Zivilbevölkerung 1914-1918. Darmstadt 2008, S. 158-161.

⁶ Monika Richarz 1997, S. 23.

⁷ Monika Richarz 1997, S. 27.

grossen Auftrieb gab, zum anderen deutsche Juden dazu ermutigte, sich durch diese Begegnung ihrem Judentum neu zu stellen.¹

Viele ostjüdische Flüchtlinge waren sogenannte „Luftmenschen, also Personen ohne besondere Ausbildung, ohne Kapital, ohne einen spezifischen Beruf“.² Armut und der Zusammenbruch der sozialen Strukturen in den jüdischen Gemeinden Osteuropas führten dazu, dass sich eine erhebliche Anzahl jüdischer Frauen prostituierte. Ende des 19. Jahrhunderts sollen in Lemberg 27 Prozent und in Krakau 29 Prozent der Prostituierten jüdisch gewesen sein. Nicht wenige von ihnen wurden von Mädchenhändlern ins Ausland gebracht, zum Beispiel nach Argentinien.³ Unter besonders schwierigen Bedingungen lebten diejenigen ostjüdischen Frauen, deren Männer fortgereist waren, um Arbeit zu finden, und nicht zurückkehrten. Leidtragende waren, so Monica Rùthers, diese Frauen nicht nur, „weil sie mit den Kindern oft mittellos zurückblieben, sondern auch, weil sie als „aguna“ gebunden waren und keine neue Ehe eingehen konnten. Dafür mussten sie entweder den Tod ihres Mannes beweisen oder einen Scheidungsbrief von ihm vorlegen können“. Die Rabbiner standen diesem Phänomen ratlos gegenüber, denn das jüdische Gesetz bot keine Möglichkeit, verlassenen Frauen zu helfen.⁴ Es kam „angesichts der verarmten, entwurzelten und herumwandernden Menschen“ zu einer Debatte um den Niedergang der jüdischen Familie. Dafür verantwortlich gemacht wurde nicht nur die prekäre soziale Situation, sondern auch der Niedergang der Moral, dem mit einer Besinnung auf konservative Werte begegnet werden sollte.⁵

Die in Deutschland bleibenden zumeist männlichen Flüchtlinge kamen häufig aus Handel und Handwerk oder waren Studenten, gesellschaftliche Gruppen also, die - tatkräftig und ehrgeizig - nur vorübergehend sozial unterstützt werden mussten.⁶ Die jüdischen Gemeinden in Deutschland bemühten sich darüber hinaus, Wohltätigkeitsorganisationen nach westlichem Vorbild auch in Osteuropa zu schaffen, um die Fluchtwelle nach Deutschland zu stoppen oder aber die Emigration vor allem in die USA zu organisieren und zu unterstützen.⁷

Die Gründung des Jüdischen Frauenbundes fällt in diese Zeit zunehmender Überbelastung jüdischer Gemeinden durch wohltätige Arbeit, in die auch viele jüdische Frauen durch ehrenamtliche Arbeit eingebunden waren. Bertha Pappenheim forderte schon Ende des 19. Jahrhunderts die So-

¹ Shulamit Volkov: Die Juden in Deutschland 1780-1918. 2. verbesserte Auflage. München 2000, S. 58-59.

² Desanka Schwara: Luftmenschen – Ein Leben in Armut, in: Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 71-222, hier S. 91. Der Begriff „Luftmenschen“ galt bereits um 1900 „in weiten Kreisen als Synonym für verarmte Juden, denen nichts als die Luft zum Leben blieb“ (S. 96). Siehe zur Metapher des Luftmenschen auch die spannende Studie: Nicolas Berg: Luftmenschen: zur Geschichte einer Metapher. Göttingen 2014.

³ Desanka Schwara 2003, S. 104-106.

⁴ Monica Rùthers: Frauenleben verändern sich, in: Heiko Haumann (Hg.) 2003, S. 223-307, hier S. 269.

⁵ Monica Rùthers 2003, S. 269-270.

⁶ Shulamit Volkov 2000, S. 58.

⁷ Desanka Schwara 2003, S. 180.

lidarität der Judenschaft, die sich vorbereiten müsse in der Solidarität jüdischer Frauen.¹ 1911 und 1912 unternahm sie ausgedehnte Reisen in mehrere osteuropäische Länder und fertigte darüber ihren Bericht „Sisyphus-Arbeit“ an, der 1924 veröffentlicht wurde.²

Auf ihren Reisen versuchte sie die Ursachen des Elends zu erforschen. Paula Ollendorff beschreibt Bertha Pappenheims Erfahrungen: „Sie sieht die in der furchtbaren Not des täglichen Lebens erstorbene Arbeitsfähigkeit, den geschwächten Arbeitswillen, sie erklärt sich daraus die Stumpfheit und die Unwichtigkeit, die dem Haushalt und der Kinderpflege beigemessen wird; Krippe, Kindergarten und Kinderhort sind unbekanntes Begriffe. Und unter schwersten körperlichen und auch finanziellen Opfern gründet sie in der Folgezeit zwei Kindergärten in Galizien. Die hygienischen Zustände, jeglicher Mangel an Pflege der Alten, Kranken und Siechen erregen sie selbst noch beim Niederschreiben ihrer Beobachtungen. Kurz vor dem Krieg gründet sie in bescheidensten Anfängen ein jüdisches Krankenhaus in Przemysl.“³ Bertha Pappenheim brachte auch immer wieder persönlich Kinder von Osteuropa in westdeutsche Städte. So betreute sie 1906 70 Waisenkinder in den Hamburger Auswandererhallen, die sie zuvor aus Russland geholt hatte.⁴

Ein wichtiges Arbeitsgebiet des Jüdischen Frauenbundes war daher in den ersten Jahren, für die Zulassung der Frauen zur jüdischen Gemeinde-Armenpflege zu kämpfen. Ausserdem bot der JFB dem Hilfsverein der deutschen Juden seine Arbeit in Auswandererangelegenheiten an. Er hoffte, dass vor allem in Grenzstädten Frauenhilfe erwünscht sei.⁵

1907 sagte Bertha Pappenheim auf ihrer Eröffnungsrede zur zweiten Delegiertenversammlung des Jüdischen Frauenbundes in Frankfurt am Main: „Der jüdische Frauenbund wird die Frage der osteuropäischen Juden als ein eminent wichtiges Feld seiner Tätigkeit betrachten. In vernünftiger, zielbewusster Armenpflege; in Erziehungs- und Berufsfragen, in Stellenvermittlung und Ansiedlungsfragen können wir Frauen viel Unheil und Herzleid verhüten; in umfassender Weise aber soll die Selbsterziehung, Jugenderziehung, Volkserziehung vom Bund angestrebt werden.“ Der JFB müsse auch dafür sorgen, dass „arme jüdische Mädchen den Antisemitismus nicht verbreiten; wir müssen verhindern, dass durch den Broterwerb zermürbte Mädchen den Bordellwirten in die Hände fallen. Manche jüdische Arbeitgeber beschäftigen lieber christliche als jüdische Arbeiterinnen. Das sei höchstes Unrecht, denn Arbeit geben sei besser als Almosen geben. Man müsste auch

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, darin: Paula Ollendorff: Mädchen- und Frauenschutz, S. 19-20, hier S. 20.

² Nachdruck in: Helga Heubach (Hg.): Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien. Bertha Pappenheim, die Anna O. Freiburg 1992; Kapitel: Reiseeindrücke von einer Orientreise, S. 145-153 und Reisebriefe aus Galizien, Polen und Russland, S. 155-231.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, darin: Paula Ollendorff: Mädchen- und Frauenschutz, S. 19-20, hier S. 20. Przemysl liegt ebenfalls in Galizien.

⁴ BJFB, 14. Jg. Nr. 7, Juli 1938; Hannah Karminski: Die erste Seite, S. 1-3, hier S. 2.

⁵ Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Heft 3, März 1905, S. 171-172; Bericht über die Vorstandssitzung des JFB im Januar 1905.

den Arbeiterinnen entgegenkommen, die ihren Sabbat feiern wollen.“ Die Rednerin forderte insgesamt eine Reform der Stellung der Frau in der jüdischen Gemeinschaft.¹

1907 gründete Bertha Pappenheim das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg als Fürsorge-Stätte für die gefährdete weibliche Jugend. Zweck dieser „ersten jüdischen Heilstätte für jugendliche Moralkranke“² sei, so die Vorsitzendes des JFB, „jugendliche Gefährdete, kindliche, moralisch minderwertige Personen“ sowie Prostituierte und Mütter unehelicher Kinder auf den rechten Weg zurückzuführen, indem man durch „Ruhe, Arbeit, Belehrung und Unterhaltung“ ihren „Hang zur sittlicher Verwilderung“ eindämmt.³

1913 reflektiert Bertha Pappenheim die Entwicklung des Jüdischen Frauenbundes und stellt fest, dass sich der JFB nicht nur „als ein wichtiger Faktor in der allgemeinen deutschen Frauenbewegung“ erwiesen habe, sondern auch grosse Fortschritte in der praktischen Arbeit gemacht habe. Hauptaufgabe sei es dabei gewesen, „die traditionelle Wohltätigkeit in eine rationelle Wohlfahrtspflege umzuwandeln“.⁴ Ein wichtiger Teil dieser neuen Form der sozialen Arbeit wurde es, arbeitssuchenden Mädchen und Frauen durch Stellenvermittlungen Erwerbsmöglichkeiten zu schaffen.⁵

1912 schuf der JFB eine Kommission für Stellennachweis unter Leitung von Helene Meyer aus Stargard in Pommern, die eine Zusammenfassung aller Vereine beschloss, die sich mit der Stellenvermittlung beschäftigten.⁶ Der Kommission gelang es, die Zahl der weiblichen Arbeitsnachweise bis März 1913 auf 50 zu erhöhen. Im Mai 1913 gründete der JFB gemeinsam mit der Grossloge U.O.B.B. ein Kartell der jüdischen Arbeitsnachweise, um die Arbeit weiter zu zentralisieren und damit effektiver zu gestalten.⁷

Trotz aller Leistungen auf dem Gebiet der Wohlfahrtspflege musste der Jüdische Frauenbund aber weiterhin um seine Anerkennung kämpfen. Ein Artikel im Israelitischen Familienblatt Hamburg beklagt im November 1912: „Obgleich aber die sozialen Einrichtungen und Leistungen jüdischer Vereine denen der christlich-konfessionellen Vereinigungen heute wohl auf allen in Betracht kommenden Gebieten gleichwertig sind, müssen wir noch sehr häufig die Erfahrung machen, dass in der Öffentlichkeit und besonders auf allgemeinen Wohlfahrtskongressen und Versammlungen

¹ AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907; Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes in Frankfurt am Main am 7. und 8. Oktober 1907, S. 500-502, hier S. 500.

² Bertha Pappenheim: Rede, gehalten auf der 2. Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 7. Oktober 1907 in Frankfurt am Main, in: Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim u.a. „Das unsichtbare Isenburg“. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907-1942. Neu-Isenburg 1994, S. 21-35, hier S. 29.

³ Bertha Pappenheim: Der geistige Grundriss, aus einem Vortrag „Über Fürsorge der gefährdeten weiblichen Jugend“ in der Zentrale für private Fürsorge, Frankfurt am Main 1906, in: Helga Heubach (Hg.) 1994, S. 19-20.

⁴ AZJ, 77. Jg. Nr. 4, 4.4.1913; Beilage, Artikel über die 4. Delegiertenversammlung des Jüdischen Frauenbundes im März 1913 in Leipzig, S. 4-6. Siehe auch: IFH, 15. Jg. Nr. 17, 24.4.1913; Die 4. Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes, S. 14.

⁵ Ost und West, Heft 2, Februar 1912; Rubrik: Eingesandt, Bekanntgabe des Vorstandes der Ortsgruppe Frankfurt des JFB durch ihre Vorsitzende Martha Schlesinger, S. 195-196. Siehe auch: IFH, 15. Jg. Nr. 5, 30.1.1913; Beilage: Für unsere Frauen, Jüdischer Frauenbund, S. 15.

⁶ IFH, 14. Jg. Nr. 23, 6.6.1912; Beilage: Für unsere Frauen, Kommission für Stellennachweis des jüdischen Frauenbundes, S. 14.

⁷ Mitteilungen, Nr. 2, Februar 1914; Bericht der Kommission für Arbeitsnachweise des JFB, S. 3.

zwar sehr viel gesprochen wird über die sozialen Leistungen christlich-konfessioneller Vereine, dass man über die mindestens gleichwertigen Leistungen jüdischer Wohlfahrtsvereine aber mit Stillschweigen hinweggeht, als ob diese überhaupt nicht existierten. Zweifellos liegt auch hierin eine Zurücksetzung des Judentums, sei es nun eine beabsichtigte oder unbeabsichtigte, durch schlechte Gewohnheit eingebürgerte. Wir deutschen Juden haben aber in unserm jahrzehntelangen Kampfe gegen offenen und geheimen, gegen privaten und staatlichen Antisemitismus gelernt, dass man sich systematische Zurücksetzung auf keinem Gebiete gefallen lassen soll und darf. Gegen systematische Zurücksetzung des Judentums, wo immer sie sich fühlbar macht, gibt es nur ein Mittel: energische Selbsthilfe und öffentlicher Protest in zwar vornehmer, aber doch entschiedener Form.“¹

Ausgelöst durch die ansteigende Notwendigkeit wohlfahrtspflegender Arbeit wegen der Ein- und Durchwanderung ostjüdische Emigranten, legte der Jüdische Frauenbund also in den ersten zehn Jahren seines Bestehens gezieltes Augenmerk auf die Entwicklung traditioneller Wohlfahrtsarbeit hin zu moderner Sozialarbeit. Dabei forderte er eine stärkere Beteiligung und ein grösseres Mitspracherecht von Frauen in den jüdischen Gemeinden. Die Zentralisation wichtiger Institutionen, wie der Arbeitsnachweise, sollte die soziale Arbeit immer effektiver machen. Besonders wichtig war dem JFB der Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel sowie die Fürsorge für gefährdete Mädchen. Die Sittlichkeit in der jüdischen Gemeinschaft sollte durch Aktivierung konservativer Vorstellungen wieder gehoben werden. Innerhalb der deutschen Frauenbewegung kämpfte der Jüdische Frauenbund für seine gleichwertige Anerkennung.

Erziehung kristallisierte sich dabei als zentraler und übergeordneter Bezugspunkt der Arbeit heraus. Auf Anregung des Jüdischen Frauenbundes fand im Januar 1914 die erste reichsweite Erziehungskonferenz statt, zu der Vertreter des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, des deutschen Rabbinerverbandes und des Verbandes jüdischer Lehrervereine eingeladen wurden. Mit dieser Konferenz sollte „das Interesse der jüdischen Öffentlichkeit, vor allem der Eltern und Erzieher, für die grossen Fragen der Erziehung geweckt werden“.²

Der Jüdische Frauenbund unternahm auch schon vor dem Ersten Weltkrieg Anstrengungen, einen Internationalen Jüdischen Frauenbund zu gründen. Im Mai 1914 fand der fünfte internationale Frauenkongress in Rom statt. Dort berief Bertha Pappenheim eine Gesamtsitzung der jüdischen Frauen ein, die als Vertreterinnen ihrer Vereine in die italienische Hauptstadt gekommen waren. Es trafen sich 70 Frauen aus 8 Ländern. Alle waren sich darin einig, dass es eine Vielzahl von Aufgaben gebe, die einzelstaatlich nicht gelöst werden können. „Man denke nur an die vielen Prob-

¹ IFH, 14. Jg. Nr. 48, 28.11.1912; Beilage: Für unsere Frauen, Die jüdische Wohlfahrtspflege als Mauerblümchen, S. 14.

² IFH, 15. Jg. Nr. 14, 3.4.1913; Erziehungskonferenz, S. 5. In dem Artikel wird auf die bevorstehende Konferenz hingewiesen.

leme der Emigration, ein Gebiet, auf dem die jüdische Frauenarbeit sich in reichem Masse betätigen kann und betätigt. Eine weitere Frage, die auf internationalem Wege am ehesten der Lösung entgegengeführt werden kann, ist die des Mädchenhandels.“¹

Im Juni 1914 teilt die Schriftleiterin des JFB, Henriette May, mit: „Die Notwendigkeit des Zusammenschlusses zur Erhöhung des Solidaritätsgefühls und der Verantwortlichkeit ohne Trennung von der interkonfessionellen, nationalen und internationalen Arbeit wurde allseitig anerkannt, die Gründung vollzogen [...]“² Bertha Pappenheim, die zur Vorsitzenden des Internationalen Jüdischen Frauenbundes gewählt wurde, formulierte Leitsätze für die zukünftige Arbeit: „Der I.J.F.B. erstrebt die Veränderungen des charitativen Wohltuns in rationelle soziale Hilfsarbeit, Gleichstellung der Frau innerhalb der Gemeinde, Eintreten der Frauen in alle jene Organisationen, die für die Interessen von Frauen und Kindern arbeiten. [...] Der I.J.F.B. soll dahin wirken, die Zerrissenheit und die Spaltung innerhalb des Judentums zu mildern und zu überbrücken und diejenigen Aufgaben zu betonen, die durch friedliches Zusammenstehen der Stärkung nach innen und aussen dienen. [...] Der I.J.F.B. soll ein grösseres Verständnis verbreiten für die religiösen und sozialen Bedürfnisse derjenigen Juden, die an der Tradition festhalten und der Jugend und der künftigen Generation Respekt vor den ethischen und historischen Werten des Judentums vermitteln, auch für diejenigen, die die Ritualgesetze nicht als bindend anerkennen. [...] Der I.J.F.B. soll sich in jedem Lande an den bestehenden Bestrebungen zur Bekämpfung des Antisemitismus beteiligen und in Ländern, in denen in diese Richtung noch nicht gearbeitet wird, diese Arbeit aufnehmen. [...] Der I.J.F.B. bekämpft die Tendenz zur Taufe aus Gründen der Opportunität.“³

Durch den am 28. Juli 1914 ausbrechenden Ersten Weltkrieg konnte der Internationale Jüdische Frauenbund seine Arbeit aber erst nach Ende des Krieges und seiner desaströsen Auswirkung auf viele Länder aufnehmen. Im Mai 1923 besuchten 75 Delegierte aus 18 Ländern den Weltkongress jüdischer Frauen in Wien, um an dem anzuknüpfen, was 1914 in Rom beschlossen worden war.⁴

¹ IGK, 27. Jg. Nr. 26, 26.6.1914; M. P.: Internationaler Jüdischer Frauenbund, S. 269-270. Ich vermute, M. P. sind die Kürzel von Martha Pagener, einer im Kölner JFB aktiven Frau.

² Mitteilungen, Nr. 6, Juni 1914, S. 1. Siehe auch den längeren Bericht in: IFH, 16. Jg. Nr. 24, 11.6.1914; Beilage: Für unsere Frauen. Vom Kongress der Jüdischen Frauenverbände in Rom, S. 14.

³ Mitteilungen, Nr. 8, August 1914; Leitsätze aus dem Referat von Fräulein Bertha Pappenheim zur Gründung des Internationalen Jüdischen Frauenbundes, Rom 14. Mai 1914, S. 1.

⁴ IFH, 25. Jg. Nr. 20, 17.5.1923; Der Weltkongress jüdischer Frauen, S. 1.

4.2 Erster Weltkrieg (1914 – 1918)

Der Ausbruch des Krieges zerschlug die Versuche, eine internationale jüdische Frauenbewegung zu initiieren genauso wie eine mögliche interkonfessionelle feministische Internationale.¹ Vor dem Krieg hatte der Bund Deutscher Frauenvereine noch zwischen nationaler und internationaler Orientierung geschwankt. „Erst bei Kriegsausbruch 1914 distanzierte sich der BDF dann sehr schnell von seinen internationalen Wurzeln und Verbindungen und stilisierte sämtliche Tätigkeitsbereiche von Frauen zur nationalen Aufgabe.“² Der Vorstand des BDF betrachtete den Krieg als Bewährungsprobe nicht nur für das deutsche Volk im Allgemeinen, sondern auch für Frauen im Besonderen. „Ebenso wie die männlichen kulturellen Eliten erhofften die Frauen sich vom Krieg die Freisetzung neuer Kräfte und die Revitalisierung der deutschen Kultur.“³

Den 1915 nach Den Haag einberufenen Internationalen Frauenfriedenskongress boykottierte der BDF dann auch folgerichtig.⁴ Stattdessen sandte er schon vor der Mobilmachung das Konzept für einen Nationalen Frauendienst (NFD) an das preussische Innenministerium.⁵ Dieses wurde sofort genehmigt, denn, so Karen Hagemann, der „industrialisierte Massenkrieg erforderte einen bis dahin unbekanntem Grad der patriotisch-nationalen Mobilisierung von Soldaten wie Zivilisten“.⁶

Im Ersten Weltkrieg wurde die Heimat zum ersten Mal explizit zur „Heimatfront“ erklärt und Frauen breit für den Krieg mobilisiert.⁷ Die deutsche Frauenbewegung betrachtete die Pflichterfüllung an der Heimatfront als eine gleichwertige Landesverteidigung, wie sie Männer im Heeresdienst leisteten.⁸ So wie Sozialdemokraten, Juden und Katholiken sahen die meisten Frauen im Krieg die Chance, „endlich die erhoffte Gleichberechtigung innerhalb der deutschen Nation zu erhalten“.⁹ Der von Kaiser Wilhelm II. Anfang August 1914 erklärte „Burgfrieden“ – „Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche“ – war zwar weder an die Adresse von Frauen noch von Juden

¹ Françoise Thébaud: Der Erste Weltkrieg. Triumph der Geschlechtertrennung, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.): Geschichte der Frauen, Band 5: 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2006 (franz. Original: 1992), S. 33-91, hier S. 73.

² Angelika Schaser: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006, Kapitel: Nationalisierung der Frauenbewegung im Ersten Weltkrieg, S. 77.

³ Angelika Schaser 2006, S. 82.

⁴ Angelika Schaser 2006, S. 85.

⁵ Angelika Schaser 2006, S. 82.

⁶ Karen Hagemann: Heimat-Front. Militär, Gewalt und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege, in: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg): Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege. Frankfurt am Main 2002, S. 13-52, hier S. 19.

⁷ Karen Hagemann 2002, S. 20.

⁸ Angelika Schaser 2006, S. 82.

⁹ Dieter Langewiesche: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München 2000, S. 102. Manfred Hettling betont: „Für die Katholiken stellte sich die Situation zu Beginn des Weltkrieges ähnlich dar wie für die Juden: Auch sie hofften, durch den Beweis ihrer nationalen Zuverlässigkeit ihre Akzeptanz innerhalb der Mehrheitskultur verbessern zu können.“ Manfred Hettling: Erlösung durch Gemeinschaft. Religion und Nation im politischen Totenkult der Weimarer Republik, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 199-225, hier S. 211.

gerichtet, sondern an die Sozialdemokratische Partei,¹ doch beide glaubten an eine Verbesserung ihrer Situation durch den Krieg.

Viele bürgerliche Frauen teilten die allgemeine Kriegsbegeisterung. Zwar bestreiten neuere Forschungen, dass die Massenstimmung so euphorisch gewesen sei, „wie es von den Propagandisten in der Folgezeit unter den Chiffren ‚Augusterlebnis‘ und ‚Geist von 1914‘ zu einem tiefverankerten deutschen Mythos ausgestaltet wurde“,² doch lassen sich etliche begeisterte Zeugnisse von bürgerlichen Frauen finden. Unter Arbeiterinnen wird der Enthusiasmus für den Krieg sicher weitaus geringer gewesen sein, denn Verarmung und Not griffen vor allem in der Arbeiterschaft schon in den ersten Kriegsmonaten um sich.³ Gertrud Bäumer, die Vorsitzende des BDF, beschreibt ihr Augusterlebnis im Nachhinein wie folgt: „Das Einswerden, dies rauschende Zusammenfliessen unserer Volkskraft in einem ehernen Willen, die heroische Stimmung unserer Truppen, die tausend kleinen Züge, in denen die grosse Gesinnung des Volkes sich zeigt: auf das alles antwortete unsere Seele – und antwortet sie noch jeden Tag – mit heiligem Schauern, die wir so gross, so bis in die Tiefe aufwühlend nicht kannten.“⁴

Im Nationalen Frauendienst engagierten sich in der Folge christliche, jüdische, liberale, sozialdemokratische und nationalistische Frauenvereine, so dass nicht nur die deutsche Öffentlichkeit von der Durchsetzung des Burgfriedens überzeugt war, sondern auch die Frauenverbände die Metapher vom „Burgfrieden der Geschlechter“ bemühten.⁵

Peter Pulzer kommt in seiner Untersuchung über die Geschichte der deutschen Juden im Ersten Weltkrieg zu dem Ergebnis: „Für Juden praktisch jeder politischen Überzeugung und religiösen Richtung bot der Krieg die Hoffnung, dass die Einheit der deutschen Nation endlich auch sie einschliessen werde, und die Gelegenheit, ihre Loyalität und Ergebenheit für die deutsche Sache jenseits jeden Zweifels unter Beweis zu stellen.“⁶ In der Frühphase des Krieges blieb die Kriegsbegeisterung der deutschen Juden ungebrochen. Unter den 100.000 jüdischen Männern, die als Soldaten am Krieg teilnahmen, war „das Gefühl eines gemeinsamen Zieles und der Kameradschaft verbreitet“, so Shulamit Volkov.⁷ Martin Buber liess sich noch im April 1916 zu der Bemerkung hinreissen: „Im Sturm der Begebenheit hat der Jude mit elementarer Gewalt erfahren, was Gemeinschaft ist.“ Es dürfe daran geglaubt werde, „dass diese Zeit der schwersten Prüfung für das Judentum eine tie-

¹ Wolfgang Kruse: Heimatfront und Kriegsausgang, in: Damals. Das Magazin für Geschichte, Sonderband 2013: Der Erste Weltkrieg, S. 73-88, hier S. 73-74.

² Wolfgang Kruse 2013, S. 82.

³ Wolfgang Kruse 2013, S. 82-83.

⁴ Zitiert nach: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich: Deutschland im Ersten Weltkrieg. Frankfurt am Main 2013, darin Kapitel: Heimatfront, S. 119-152, hier S. 128.

⁵ Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich 2013, S. 128 und S. 130.

⁶ Peter Pulzer: Der Erste Weltkrieg, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.) 1997, Band 3, S. 356-380, hier S. 358.

⁷ Shulamit Volkov 2000, S. 67-69.

fe Selbstbesinnung und damit den Beginn einer wahrhaften Sammlung und Einigung bedeutet“.¹ Selbst der überzeugte Pazifist Stefan Zweig schildert seine Gefühle während der Mobilmachung in Wien so: „Um der Wahrheit die Ehre zu geben, muss ich bekennen, dass in diesem ersten Aufbruch der Massen etwas Grossartiges, Hinreissendes und sogar Verführerisches lag, dem man sich schwer entziehen konnte. Und trotz allem Hass und Abscheu gegen den Krieg möchte ich die Erinnerung an diese ersten Tage in meinem Leben nicht missen: Wie nie fühlten die Tausende und Hunderttausende Menschen, was sie besser im Frieden hätten fühlen sollen: dass sie zusammengehörten. Eine Stadt von zwei Millionen, ein Land von fast fünfzig Millionen empfanden in dieser Stunde, dass sie Weltgeschichte, dass sie einen nie wiederkehrenden Augenblick miterlebten und dass jeder aufgerufen war, sein winziges Ich in diese glühende Masse zu schleudern, um sich dort von aller Eigensucht zu läutern. Alle Unterschiede der Stände, der Sprachen, der Klassen, der Religionen waren überflutet für diesen einen Augenblick von dem strömenden Gefühl der Brüderlichkeit.“²

Da die deutsche Regierung die nationale Einheit für eine erfolgreiche Kriegsführung benötigte, versuchte sie in den ersten Kriegsjahren tatsächlich, den Antisemitismus zurückzudrängen.³ Der Burgfrieden sei aber „eine Schönwetter-Konstruktion“ gewesen, so Peter Pulzer.⁴ Als das Preussische Kriegsministerium zum 1. November 1916 die sogenannte Judenzählung veranlasste und das Preussische Innenministerium im April 1918 eine Grenzsperrung für jüdischen Einwanderer aus Osteuropa beschloss, brach der Burgfrieden endgültig zusammen.⁵ Schon vorher lebte aber durch das Ausbleiben eines schnellen Sieges der Antisemitismus wieder auf. „Juden wurden bald für die militärischen Rückschläge oder die Not zu Hause verantwortlich gemacht und als Pazifisten, Drückeberger und Profiteure angeprangert. Eine besonders aggressive Kampagne richtete sich gegen Juden in wichtigen Positionen der Kriegswirtschaft.“⁶ Obwohl die Judenzählung und eine spätere Judenstatistik ergaben, dass die deutschen Juden in den Anstrengungen für den Krieg keineswegs unterrepräsentiert waren und 12.000 Opfer zu beklagen hatten, liess sich die öffentliche Meinung von solchen objektiven Tatsachen nicht mehr beeindrucken.⁷

¹ Martin Buber: Die Losung, in: Der Jude, 1. Jg. Nr. 1, April 1916, S. 1-3, hier S. 1.

² Stefan Zweig: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Berlin 2013 (Erstausgabe 1944), S. 259.

³ Peter Pulzer 1997, S. 361.

⁴ Peter Pulzer 1997, S. 366.

⁵ Peter Pulzer 1997, S. 367-368 und S. 375-376. Der preussische Kriegsminister unterzeichnete am 11.10.1916 eine Verfügung, die eine Zählung aller Juden im deutschen Heer anordnete, angeblich um dem antisemitischen Rumoren in der Bevölkerung entgegenzuwirken. Die Ergebnisse wurden während des Krieges der Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht. Erst Anfang der Zwanziger Jahre erwies eine Untersuchung, „dass die jüdische Beteiligung an Fronteinsätzen der der allgemeinen Bevölkerung entsprach, mit einer minimalen Abweichung, die durch Altersaufbau und Beschäftigungsstruktur bedingt war“. Saul Friedländer: Das Dritte Reich und die Juden. München 2008, S. 87-89, Zitat auf S. 89. Siehe zur Judenzählung auch die Monographie: Jacob Rosenthal: Die Ehre des jüdischen Soldaten. Die Judenzählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen. Frankfurt am Main/New York 2007.

⁶ Shulamit Volkov 2000, S. 68.

⁷ Shulamit Volkov 2000, S. 69.

Nach dem verlorenen Krieg wurde die angebliche Kollektivschuld der Juden verkündet.¹ Besonders der Alldeutsche Verband schob den Juden die Verantwortung für das Desaster zu. Die Niederlage war in seinen Augen nur möglich geworden, „weil das biologisch gedachte deutsche Volk von ‚jüdischem Blut und jüdischem Geist‘ durchsetzt“ sei. Daher blieben für deutsch-nationale Kräfte die Exklusion der Juden und die Errichtung einer homogenen Volksgemeinschaft auch nach 1918 zentrale Ziele.²

Ein Anwachsen des Antisemitismus war auch an der Heimatfront zu beobachten. Viele Deutsche versuchten, einen inneren Feind auszumachen, der die Schuld daran habe, dass die Bevölkerung schon ab Herbst 1914 nicht mehr ausreichend mit Nahrungsmitteln versorgt werde. Anders als in Frankreich und England kam es nämlich in Deutschland schon wenige Monate nach Kriegsausbruch zu massiven Engpässen in der Ernährung der Bevölkerung. Die von England verhängte Seeblockade führte zu einem Zusammenbruch des Aussenhandels und zu einer mangelnden Einfuhr von Lebensmitteln und Rohstoffen.³ Hinzu kam, dass die deutsche Regierung für die Umstellung auf eine Kriegswirtschaft kaum Vorsorge getroffen hatte, so dass der bald eintretende Hunger „auch das Ergebnis dramatischer Fehlentscheidungen einer zentralistisch gesteuerten Ernährungspolitik“ war.⁴

Da die Ernährung der Soldaten an der Front Vorrang hatte, wurde die Bevölkerung an der Heimatfront nur noch unzureichend mit Brot und Kartoffeln versorgt. Für die Versorgungskrise wurden aber zunächst nicht die Behörden verantwortlich gemacht, sondern die Menschen suchten „nach nichtbehördlichen Sündenböcken“.⁵ Als innerer Feind wurden jüdische Händler, Verteiler und landwirtschaftliche Produzenten ausgemacht. Es wurde, so Belinda Davis, gesellschaftlich akzeptabel, „Lebensmittelwucher mit ‚Judentum‘ zu verknüpfen, und schon bald wurden diese Begriffe nahezu synonym verwendet“. Der Ernährungsnotstand veränderte die sozialen Beziehungen und Gräben an der Heimatfront einschneidend.⁶

Dies galt nicht nur für das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden, sondern auch für die Beziehung zwischen den Geschlechtern. In der Forschung war lange Zeit die Ansicht weit verbreitet, „der Erste Weltkrieg habe die Beziehungen zwischen den Geschlechtern von Grund auf umgewälzt

¹ Peter Pulzer 1997, S. 379.

² Johannes Leicht: Biopolitik, Germanisierung und Kolonisation. Alldeutsche Ordnungsutopien einer ethnisch homogenen ‚Volksgemeinschaft‘, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 19, Berlin 2010, S. 151-177, hier S. 176. Der Alldeutsche Verband wurde 1891 mit dem Ziel gegründet, das deutsche Nationalbewusstsein zu stärken. Er engagierte sich gegen nationale Minderheiten in Deutschland, allen voran gegen Juden. Siehe: Michael Peters: Alldeutscher Verband (ADV), 1891-1939, in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44184 (22.02.2016).

³ Volker Berghahn: Der Erste Weltkrieg. München 2003, S. 82.

⁴ Wolfgang Uwe Eckart: Kampf ums tägliche Brot (Titelthema: Hunger in der Heimat), in: Damals. Das Magazin für Geschichte, 46. Jg. Nr. 3, 2014, S. 38-43, hier S. 38.

⁵ Volker Berghahn 2003, S. 83.

⁶ Belinda J. Davis: Heimatfront. Ernährung, Politik und Frauenalltag im Ersten Weltkrieg, in: Karen Hagemann (Hg.) 2002, S. 128-149, hier S. 128, S. 130 und S. 144.

und den Frauen zur Emanzipation verholfen, und zwar viel weitreichender, als die Kämpfe vergangener Jahre und Jahrhunderte es je vermocht hatten“.¹ Jüngere Forscherinnen bestreiten diese These aber. Sie fanden heraus, dass Veränderungen zumeist nur vorübergehender oder vordergründiger Natur gewesen seien.² Françoise Thébaud glaubt zwar auch, dass „der Krieg den Frauen ein nie gekanntes Gefühl der Freiheit und der Verantwortung“ beschert habe, „und zwar in erster Linie durch die Aufwertung der Frauenarbeit im Dienste des Vaterlandes und durch die Eröffnung neuer beruflicher Perspektiven“,³ insgesamt habe der Krieg aber die Tendenz gehabt, „soziale Denkmuster, die schon vor dem Krieg geherrscht hatten, eher noch zu verstärken“.⁴ Daher müsse man „den zutiefst konservativen Charakter des Krieges in der Frage des Geschlechterverhältnisses unterstreichen“.⁵ Frauen sollten sich, so Gerhard Hirschfeld und Gerd Krumeich, „daher ausschliesslich in jenen Rollen bestätigen, die ihnen die männlich dominierte wilhelminische Gesellschaft bereits lange vor dem Krieg zugewiesen hatte: als aufopfernde Krankenschwestern und Pflegerinnen, als einsatzbereite (Etappen-)Helferinnen und engagierte Fürsorgerinnen sowie als sorgende Hausfrauen und Mütter“.⁶

Ute Daniel fand heraus, dass die Anzahl lohnarbeitender Frauen zwischen 1914 und 1918 nicht überdurchschnittlich zunahm. „In ihrer überwiegenden Mehrheit erlebten Frauen das Angebot von Arbeitsmöglichkeiten in der Kriegsindustrie nicht als Eröffnung neuer arbeitsmarktpolitischer Chancen, sondern nur als zeitweilige Quelle von Gelderwerb, deren Nutzung auf die Dauer der Kriegszeit und ausschliesslich auf eine bestimmte Gruppe von Frauen beschränkt war.“⁷ Die neuen Arbeitsmöglichkeiten in der Kriegsindustrie seien vor allem für ehemalige Dienstmädchen interessant gewesen, die damit ihre soziale und ökonomische Situation verbessern konnten.⁸ „Sie konnten dadurch den notorisch schlechten Arbeitsbedingungen als ‚Mädchen für alles‘ in den städtischen Bürgerhaushalten entgehen, wo ihnen kaum Freizeit und sehr niedrige Löhne und nicht selten als Dreingabe noch die Rolle des sexuellen Freiwilds für den Hausherrn und seine Söhne geboten wurden.“⁹

Eine gewisse Freiheit verspürten die „Kriegerfrauen“, denn der Staat zahlte den Frauen, deren Männer einberufen worden waren, eine Familienunterstützung, über die sie frei verfügen konn-

¹ Françoise Thébaud 2006, S. 33.

² Françoise Thébaud 2006, S. 35.

³ Françoise Thébaud 2006, S. 52.

⁴ Françoise Thébaud 2006, S. 62.

⁵ Françoise Thébaud 2006, S. 91.

⁶ Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich 2013, S. 128-129.

⁷ Ute Daniel: Der Krieg der Frauen 1914-1918: Zur Innenansicht des Ersten Weltkrieges in Deutschland, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hg.): Keiner fühlt sich mehr als Mensch ... Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkrieges. Essen 1993, S. 131-149, hier S. 132-133.

⁸ Ute Daniel 1993, S. 137.

⁹ Ute Daniel: Frauen, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Aktualisierte und erweiterte Studienausgabe. Paderborn 2009, S. 116-134, hier S. 127.

ten. Daher bezogen sie „aus der völlig neuen Honorierung ihrer Hausfrauen- und Mutterrolle durch den Staat durchaus ein erhöhtes Selbstwertgefühl“.¹ Weibliche Hausarbeit erfuhr insgesamt eine deutliche Aufwertung. Diese verband sich aber auch mit einer intensiveren Kontrolle der Hausfrauen und der Tendenz, die schlechte Ernährungslage der Bevölkerung Frauen anzulasten.² Hinzu kam, dass „die Figur der leichtsinnigen, konsumorientierten ‚Kriegerfrau‘ zu einem Topos wurde, der Frauen unterstellte, sich auf Kosten der kämpfenden Front an der Heimatfront zu vergnügen.“³ Volker Berghahn reproduziert dieses Bild noch heute, wenn er schreibt: „Es scheint, dass viele dieser Frauen, soweit sie aus dem gutsituierten Bürgertum stammten, dieses Geld [staatliche Unterstützung und Kindergeld] für den schon lange vor 1914 beliebten Ausgang in eines der vielen Cafés ausgaben, wo sie sich bei Kaffee und Kuchen mit ihren Freundinnen trafen.“⁴ Es ist leicht vorstellbar, dass in Berlin und anderen Grossstädten vor allem Jüdinnen mit besonders kritischen Augen betrachtet wurden, wenn sie denn einmal in einem Café angetroffen wurden.

Birthe Kundrus sieht die Bedeutung der Erwerbstätigkeit von Frauen während des Krieges vor allem auf der symbolischen Ebene: „Im ersten Weltkrieg und verstärkt nach 1918 schien die Möglichkeit einer ökonomisch, sozial, politisch und sexuell unabhängigen Frau stärker als je zuvor aufzuleuchten.“⁵ Es seien, so Françoise Thébaud, vor allem junge Mädchen gewesen, „die den frischen Wind der Freiheit spürten“, insbesondere junge Mädchen aus gutbürgerlichem Hause, die die Kriegszeit als intellektuelles und soziales Abenteuer erlebten.⁶ Es kam zu einem Ansteigen des Dienstleistungssektors. „Vor dem Hintergrund drohender Ehelosigkeit und der verschlechterten Vermögensverhältnisse der Mittelschicht erlaubte es diese Feminisierung des tertiären Sektors jungen Mädchen aus dem Bürgertum, einen Beruf auszuüben und ein bedingtes Recht auf Erwerb zu erlangen. In diesem Punkt konnte man sie als Hauptnutznießerinnen des Krieges bezeichnen, und sie waren sich häufig wohl bewusst, anders als ihre Mütter zu leben.“⁷

Dies galt in starkem Masse für jüdische Mädchen und löste einen vom Jüdischen Frauenbund oft beklagten Generationenkonflikt aus. Als besonders anstössig empfanden die Frauen des JFB die Freiheit der sogenannten „neuen Frau“, die sie als unsittliches Auftreten erlebten. „Die offenkundigste und am weitesten verbreitete Errungenschaft, die der Krieg für die Frauen mit sich gebracht hatte, war die neue Freiheit in der Art, sich zu geben und zu bewegen, die sie in den Jahren des Alleinseins und durch die Übernahme von Verantwortung errungen hatten. Befreit von unbequemen

¹ Ute Daniel 1993, S. 142.

² Ute Daniel 1993, S. 145.

³ Ute Daniel 2009, S. 132.

⁴ Volker Berghahn 2003, S. 83.

⁵ Birthe Kundrus: Geschlechterkriege. Der Erste Weltkrieg und die Deutung der Geschlechterverhältnisse in der Weimarer Republik, in: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.) 2002, S. 171-187, hier S. 176.

⁶ Françoise Thébaud 2006, S. 57.

⁷ Françoise Thébaud 2006, S. 86.

Korsetts, von langen, engen Kleidern, sperrigen Hüten und sogar vom Haarknoten, an dessen Stelle der Bubikopf trat, konnte der weibliche Körper sich nun ungehindert bewegen. [...] Die junge Generation kam als erste in den Genuss dieser neuen Freiheit; die gemeinsame Freizeitbeschäftigung von Jungen und Mädchen setzte sich früher durch als gemischte Schulen. Wie die Männer, so wussten auch die Frauen, dass das Glück zerbrechlich war, dass es besser war, sich von einer Moral der Enthaltensamkeit und der Zurückhaltung zu verabschieden und in den Tag hinein zu leben.“¹ War es vor dem Krieg normal, Sexualität in der Ehe zu leben, so wurde dies zwischen 1914 und 1918 zur Ausnahme. Ein neuer Typus von Frauen zog die Aufmerksamkeit auf sich, nämlich diejenigen, die weder verheiratet waren noch als Prostituierte ihr Geld verdienten, sondern die ausserhalb einer ehelichen Verbindung freie sexuelle Kontakte suchten.² Der souveräne Umgang mit Verhütungsmitteln führte dabei zu einer Vermeidung ungewollter Schwangerschaften.³ Auch verheiratete Frauen entschieden selbstbewusster darüber, ob sie unter Kriegsbedingungen ein Kind zur Welt bringen wollten, so dass die Geburtenzahlen nicht nur in Deutschland drastisch zurückgingen.⁴ „Der Kinderwunsch der Paare selbst wurde durch die kriegerischen Zeitläufe alles andere als befördert, und die Kenntnisse betreffend Verhütung wuchsen vor allem dank der eingehenden Unterrichtung, die die Militärführung den Soldaten zuteilwerden liess, damit diese sich vor der Ansteckung mit Geschlechtskrankheiten schützen konnten.“⁵

Versuchen wir nun nachzuvollziehen, wie der Jüdische Frauenbund den Ausbruch des Krieges erlebte, welche Entwicklungen er im Laufe der vier Kriegsjahre durchmachte, welche Irritationen ausgelöst und Kontroversen geführt wurden und wie Mitglieder des JFB ihre Teilnahme an der Heimatfront im Nachhinein bewerteten.

Henriette Fürth, Mitglied sowohl im Jüdischen Frauenbund als auch in der SPD, äussert sich Anfang 1915 in einem langen Artikel zum Thema „Der Krieg und die jüdischen Frauen“ und spiegelt darin die Ansicht der meisten Mitglieder des JFB. Emphatisch beginnt sie: „Sieg oder Untergang! So steht für uns die Sache. So und nicht anders. Das wissen wir daheim, wie sie es draussen im Felde wissen. Und aus diesem Wissen erwächst uns so Glaube wie Pflicht. Der Glaube an die Mission unseres Vaterlandes, die nicht darin besteht, die Völker mit harter Faust zu zwingen, sondern die da ist, das Licht der Kultur und der Gesittung allüberall auszubreiten, [...]“⁶ An dieser kulturimperialistischen Aufgabe mitzuarbeiten, seien vor allem Frauen berufen: „Sie, die die Trägerinnen und Pfler-

¹ Françoise Thébaud 2006, S. 88.

² Ute Daniel 2009, S. 123.

³ Ute Daniel 2009, S. 132.

⁴ Ute Daniel 2009, S. 124. Hirschfeld und Krumeich geben an, dass die Zahl der Geburten alleine in Berlin zwischen 1913 und 1918 um 54 Prozent fiel. Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich 2013, S. 135.

⁵ Ute Daniel 2009, S. 124.

⁶ Henriette Fürth: Der Krieg und die jüdischen Frauen, in: Liberales Judentum, 7. Jg. Heft 1-2, Januar/Februar 1915, S. 14-22, hier S. 14.

gerinnen der Volkszukunft sind. Die Frauen, das dürfen wir ruhig sagen, haben sich in diesen Tagen glänzend bewährt. Hätte es dessen noch bedurft: diese Kriegszeit bedeutete das Mündigwerden, aber auch die Mündigsprechung der Frauenbewegung. Zuerst nach der Kriegserklärung. Kein Bangen und Zweifeln. Keine Tränen, ausser denen, die heimlich geweint werden. Wie Spartas Mütter entliessen wir unsere Söhne, wie Spartas Frauen unsere Gatten in den Dienst des Vaterlandes. Wir klagten nicht – wir jammerten nicht – wir arbeiteten.“ Denn das „Volk der Träumer, der Denker und Dichter“ habe sich „in ein Volk der Tat verwandelt“. Jüdische Frauen ständen „in diesem guten Kampf in den vordersten Reihen“.¹ Sie trügen dazu bei, den „offenen und versteckten Antisemitismus durch die Tat zu bekämpfen“.²

Mit einem Seitenhieb gegen das äussere Auftreten mancher Jüdinnen, „Frauen, die mit Stöckelschuhen, auffallenden Gewändern und auffallendem Schmuck“ herumliefen, betont sie: „Der gewaltige Sturmwind dieser Tage hat auch in den Reihen der jüdischen Frauen die Spreu vom Weizen gesondert. Von mancher Frau, die früher den schönen Oberflächlichkeiten und Nichtigkeiten des Tages, den ästhetischen Randleisten des Lebens eine übergrosse Wichtigkeit beigemessen hatte, ist all das abgefallen, als wäre es nie gewesen.“³ Sie benutzt auch die zu der Zeit gängige Metapher des „reinigenden Gewitters“, wenn sie schreibt: Die Kriegszeit ist als „ein reinigendes Gewitter [...] durch unsre Seelen gezogen und hat alles Kleinliche, alles Gezierte, alle eitle Selbstbespiegelung und alle Wichtigmacherei von uns abgetan“.⁴

Gerd Krumeich hat darauf hingewiesen, dass die christlichen Kirchen ebenfalls von einer reinigenden Kraft des Krieges ausgingen. Er beschreibt die Euphorie auf katholischer Seite: „Der Krieg wurde weithin angesehen als eine Art frischer Wind, der fähig sein würde, den angesammelten Staub nur weltlich orientierter Zivilisiertheit hinwegzufegen.“⁵ Die religiöse Komponente der Kriegsbegeisterung kommt auch in einer Rede von Sidonie Werner zum Ausdruck, die zur Eröffnung der ersten Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes seit Ausbruch des Krieges im Februar 1917 sagt: „Die Hochstimmung, die uns in den ersten Monaten des Kriegsausbruchs ergriffen hatte,

¹ Henriette Fürth 1915, S. 15.

² Henriette Fürth 1915, S. 16.

³ Henriette Fürth 1915, S. 17.

⁴ Henriette Fürth 1915, S. 19. Vertreter der konservativen Revolution sprechen selbst noch nach verlorenem Krieg von einem reinigenden Gewitter, denn sie verurteilten den Wilhelminismus als ein dekadentes System. Für sie ist die deutsche Niederlage lediglich Voraussetzung eines kommenden grossen Zeitalters, das in ihrem Sinn mit der Machtübernahme Hitlers auch verwirklicht wurde. Siehe: Alexander Meschnig: Der Wille zur Bewegung. Militärischer Traum und totalitäres Programm. Eine Mentalitätsgeschichte vom Ersten Weltkrieg zum Nationalsozialismus. Bielefeld 2008, S. 153. Die Natur-Metapher des Gewitters finden wir auch im Begriff „Stahlgewitter“, insbesondere bei Ernst Jünger, dessen Buch „In Stahlgewittern“ zuerst zwei Jahre nach Ende des Ersten Weltkrieges erschien und in dem der Autor den Krieg ästhetisiert. Siehe die kürzlich erschienene neue historisch-kritische Ausgabe: Ernst Jünger: In Stahlgewittern. 2 Bände. 2. Auflage, Stuttgart 2014.

⁵ Gerd Krumeich: „Gott mit uns?“ Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.): „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000, S. 273-283, hier S. 280. Gerd Krumeich und Gerhard Hirschfeld arbeiten aber auch heraus, dass der Konfessionsfriede zwischen Katholiken und Protestanten in der zweiten Kriegshälfte brüchig wurde, vor allem nach der Friedensnote von Papst Benedikt XV. im August 1917, der die kriegführenden Nationen dazu aufrief, Friedensverhandlungen einzuleiten. Siehe: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich 2013, S. 148.

machte einer gleichmässigen Feierlichkeit Platz, mit der wir alle Dinge der Aussenwelt an uns herankommen lassen. Eine Umwertung aller Dinge ist vor sich gegangen, und unerbittlich wird nichts anderes als ein zweckvolles Tun von uns gefordert. Es ist die Todesbereitschaft unserer Brüder draussen, die uns einen grössen Massstab an alles anzulegen zwingt. [...] Wer seine Arbeit gedankenlos verrichtet, nur als eine Pflichtsteuer betrachtet, der hat den Pulsschlag dieser Zeit nicht verstanden, der hat die Wurzel seines Könnens mit ihr nicht fest genug verflochten, der hat die Probleme nicht erfasst, die unserem Erleben heute die Bedeutung geben. [...] Wenn wir jüdischen Frauen unserem Vaterlande in schwerer Zeit die Treue gehalten haben, auf jedem Posten, auf dem wir standen, in der Gross- und Kleinarbeit als sozial reife Menschen standen, die über ihre eigene Kraft hinausgewachsen sind, so ist das ein Ergebnis der Erziehungsarbeit des Jüdischen Frauenbundes.“¹ Henriette May spricht sogar davon, dass jüdische Frauen „den einen heiligen Wunsch empfunden“ hätten, dem Vaterland bestmöglich zu dienen.²

Die Kriegsbegeisterung grosser Teile der Bevölkerung muss im Kontext der Neoromantik gesehen werden, die nicht nur die Jugendbewegung, sondern auch nicht unerhebliche Teile des Bürgertums erfasst hatte. Der romantische und nach 1900 stark rezipierte Dichter Novalis lässt seinen Protagonisten im Romanfragment „Heinrich von Ofterdingen“ sagen: „Der Krieg überhaupt, sagte Heinrich, scheint mir eine poetische Wirkung. Die Leute glauben sich für irgend einen armseligen Besitz schlagen zu müssen, und merken nicht, daß sie der romantische Geist aufregt, um die unnützen Schlechtigkeiten durch sich selbst zu vernichten. Sie führen die Waffen für die Sache der Poesie, und beyde Heere folgen Einer unsichtbaren Fahne. Im Kriege, versetzte Klingsohr, regt sich das Urgewässer. Neue Welttheile sollen entstehen, neue Geschlechter sollen aus der großen Auflösung anschießen. Der wahre Krieg ist der Religionskrieg; der geht gerade zu auf Untergang, und der Wahnsinn der Menschen erscheint in seiner völligen Gestalt. Viele Kriege, besonders die vom Nationalhaß entspringen, gehören in diese Klasse mit, und sie sind ächte Dichtungen. Hier sind die wahren Helden zu Hause, die das edelste Gegenbild der Dichter, nichts anders, als unwillkürlich von Poesie durchdrungene Weltkräfte sind.“³ Krieg, so die Interpretin Andrea Neuhaus, „bedeutet also Auflösung, Verflüssigung, Untergang des Bestehenden und führt insofern Neugeburt und einen höheren Zustand herbei“.⁴

¹ AZJ, 81. Jg. Nr. 7, 16.2.1917, Eröffnungsrede am 5. Delegiertentag des Jüdischen Frauenbundes, gehalten von Sidonie Werner (Hamburg), S. 77-78, hier S. 77. Als erzieherisch wirkend wurde auch der Krieg selbst betrachtet. So heisst es z. B. im Oktober 1914: „Der grosse Lehrmeister Krieg, der zurzeit eine Welt in seine eherne Schule gezogen hat, hat auch die Frauen nicht von seiner Erziehung dispensiert.“ Siehe: IGK, 27. Jg. Nr. 44, 30. Oktober 1914, Die Jüdischen Frauen und der Krieg, S. 425-426, hier S. 425.

² IFH, Beilage: Für unsere Frauen, 17. Jg. Nr. 7, 18.2.1915; Henriette May: Die dringendste Kriegspflicht der jüdischen Frau, S. 13.

³ Novalis: Heinrich von Ofterdingen. Frankfurt am Main 2007, S. 117 (Originalausgabe: 1802).

⁴ Andrea Neuhaus: Kommentar, in: Novalis 2007, S. 237.

Dieser höhere Zustand wird nicht nur von den Romantikern, sondern auch von vielen Zeitgenossen des Ersten Weltkrieges als paradiesischer phantasiert, als das goldene Zeitalter, wie Novalis es nennt, oder als eine Umwertung aller Dinge, wie es Sidonie Werner in Anlehnung an Friedrich Nietzsche sagt. Die Mitbegründerin des Jüdischen Frauenbundes greift dabei die zum Schlagwort generierte Formulierung Nietzsches von der Umwertung aller Werte auf, allerdings, so wie viele andere auch, ohne dabei Nietzsches Religionskritik zu teilen. Vielmehr träumt sie von einer sittlichen Erneuerung menschlichen Zusammenlebens durch den Krieg - auf dem Boden jüdischer Ethik.¹

Der Beginn des Krieges löste bei jüdischen Frauen – ähnlich wie bei christlichen – den Wunsch aus, wieder stärker religiös aktiv zu werden und regelmässig den Gottesdienst zu besuchen. Else Hauser beschreibt diese Erfahrung: „Vor Kriegsbeginn war der Besuch des Gotteshauses weniger lebhaft. Viele, die früher leichten, sorglosen Herzens an der heiligen Stätte vorbeigingen, zieht es jetzt mächtig hinein. Da kommen sie alle, deren Herzen schwer sind von bitterer Sorge um das tägliche Brot, von tödlicher Angst um das Liebste, das sie besitzen. Sie kommen in den Tempel, wie müde Kinder nach Hause kommen, sie finden den Weg in das Gotteshaus, wie man am Abend sein Heim aufsucht, um im Kreise der Familie die Mühe und Plage und die Trostlosigkeit des Werktages zu vergessen. Denn eine grosse Familie bilden sie alle, die Unzähligen, die diese grossen Räume füllen. Andächtiger lauschen die Frauen den heiligen Gesängen, viel andächtiger und aufmerksamer als früher. [...] So versammeln sich die Frauen im Gotteshause, versammelt sich die Legion der Frauen, denen der Krieg tiefe, blutlose Wunden schlägt. Ein Band umschlingt sie alle, die Armen und Reichen, die Jungen und die Alten, die hier zusammenkommen. All ihre Seelen haben ein Heim, das sie aufsuchen, wenn sie müde sind – das Gotteshaus -, eine Sprache, die ihnen allen heilig ist, einen Vater, dem sie zu Hause ihr Leid klagen.“² Else Hauser weitete also zum einen den Begriff der Familie auf die ganze Religionsgemeinschaft aus, zum anderen bemüht sie mit „Legion“ einen militärischen Begriff mit Konnotation zu „Heimatfront“. Typisch ist die Nivellierung sozialer Unterscheide, Einkommen und Alter, zugunsten der Beschwörung des Gemeinschaftlichen.

Henriette Fürth betrachtet den Krieg auch als Möglichkeit, eine neue Sittlichkeit zu etablieren. „Hier kann der Grund gelegt werden zu einer neuen und wurzelechten Sittlichkeit unseres Volkstums, zu einer standfesten Kultur, die von den Frauen ausgehend ihre sittigenden und emporweisenden Einflüsse allüberall geltend macht.“³ Prophetisch beschwört sie: „Dass, wenn eines hoffentlich nicht allzufernen Tages unsere Tapferen heimkehren, sie ein starkes, gesundes, tapferes

¹ Nietzsche prägte das Schlagwort von der „Umwertung aller Werte“ zuerst 1886 in seiner Ankündigung des Werkes „Der Wille zur Macht“ und griff es dann in vielen seiner Schriften wieder auf.

² IFH, 17. Jg. Nr. 19, 13.5.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Else Hauser: Frauen im Gotteshause, S. 10.

³ Henriette Fürth 1915, S. 21.

und aufrechtes Geschlecht finden und die neue Frau, die in einem ganz neuen und schöneren Sinn zur Hüterin der Herdflamme unseres grossen und schönen Vaterlandes geworden ist.“¹

„Neue Frau“ darf hier nicht in dem Sinne verstanden werden, wie Historikerinnen die jungen selbstbewussten Frauen des frühen 20. Jahrhunderts konzeptualisieren. Nach Harriet Pass Freidenreich beschreibt der Ausdruck „Neue Frau“ „in der Regel einen Typ von Mensch, der sich vielen der vorgeschriebenen geschlechtsspezifischen Regeln weiblichen Verhaltens hinsichtlich von Auftreten und Lebensstil widersetzt“.² Neue jüdische Frauen seien vor allem Akademikerinnen gewesen, die sich nicht damit zufrieden gaben, „in die Fussstapfen ihrer Mütter als Hausfrauen oder ehrenamtlich tätige Frauen zu treten“, sondern es vorzogen, Ärztinnen, Wissenschaftlerinnen oder Rechtsanwältinnen zu werden, die sich aber selten in jüdischen Organisationen oder im jüdischen Gemeindeleben engagierten.³

Das Gros der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes hatte wie Henriette Fürth eine konservative Vorstellung von der Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter, deren geschlechtsspezifische Aufgaben die Restabilisierung der Familie und die Hebung der Sittlichkeit sein sollten. Nationales Pathos und völkisches Gedankengut dominierten in dem Zusammenhang eindeutig gegenüber emanzipatorischen Bestrebungen.

Auch Dr. Margarete Jacobsohn, die 1911 eine Untersuchung über „Die Arbeiter in der öffentlichen Armenpflege“ vorgelegt hatte, dachte, dass der Krieg einen positiven Einfluss auf das Familienleben hatte. „Der Krieg ist nicht nur der Zerstörer, er ist auch der Schöpfer neuer Werke. Er ist der grosse Wiedererwecker, der an unsere Seele gerüttelt und sie lebendig gemacht hat. Für Ungezählte war der Krieg das Erlebnis, das zur Selbstbesinnung führte, das die Frage nach dem Sinn und Zweck des eigenen Lebens erst wachrief. Dem Grosstädter fehlt es in der Hast des Berufslebens und der Zerstreungen an Beschaulichkeit; erst ein so furchtbares Ereignis wie der Krieg musste eintreten, um eine innere Abrechnung herbeizuführen. Damit erwuchs zugleich die Fähigkeit, Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden.“ Und als besonders wesentlich sei das Familienleben erkannt worden. Es müsse auch nach dem Krieg unbedingt erhalten bleiben. Die patriarchalische Familienform sei durch die Berufsarbeit der Frau, insbesondere im Proletariat, durch die Zunahme unehelicher Kinder und durch das Bedürfnis vieler Frauen nach Selbstverwirklichung erschüttert worden. „Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass auch die Judenheit ein vitales Interesse an der Frage zu nehmen hat, wie die durch den Krieg bewirkte Verinnerlichung und ihr Einfluss auf

¹ Henriette Fürth 1915, S. 22.

² Harriet Pass Freidenreich: Die jüdische 'Neue Frau' des frühen 20. Jahrhunderts", in: Kirsten Heinsöhn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 123-132, hier S. 125.

³ Harriet Pass Freidenreich 2006, S. 128 und S. 132.

das Familienleben erhalten werden können. [...] Die Liebe zum Judentum muss bei uns so stark wirken, dass sie uns in erhöhtem Masse zur Gründung von Familien und zur Erhaltung einer grösseren Kinderzahl anspornt. Hat der Krieg mit seinen nicht zu leugnenden verheerenden Kräften dieses Pflichtbewusstsein unserer Gemeinschaft gegenüber wachgerufen und gestärkt, so erwächst aus ihm auch für die Judenheit ein idealer Gewinn.“¹

Diese neue Hinwendung zur Familie von Seiten bürgerlicher Frauen begeisterte auch jüdische Männer. So verlangte der Schriftsteller, Journalist und Mitbegründer der Zionistischen Vereinigung für Deutschland Fabius Schach von der jüdischen Frau, eine Mission an sich selbst zu erfüllen. „Sie muss zurück in die Familie, sie muss ihr Heim mit den alten jüdischen Tugenden schmücken und sich und ihre Kinder für den Ernst des Lebens, der uns heute besonders prägnant entgegentritt, erziehen. Sie hat aber auch eine noch grössere Mission zu erfüllen. Sie soll uns das jüdische Leben wieder warm und frisch gestalten, soll uns vom Äusserlichen abwenden und zur tieferen Auffassung und damit auch zur Religion zurückführen. Sie soll wieder ihre Grösse darin erblicken, die jüdischen und menschlichen Tugenden zu wahren und in erster Reihe ihrer Familie und ihrem engen Kreise zur Stütze zu werden. Nur auf diesem Wege kann sie auch der grösseren Gesamtheit die hervorragendsten Dienste leisten. Die Ansätze zur Besserung sind vorhanden: Werden sie richtig ausgenützt und wird der Sturm, der in unserer Seele durch den Krieg entstand, fruchtbar gemacht, dann dürfen wir hoffen, auch im Leben des jüdischen Weibes eine schönere, höhere Epoche zu begrüßen.“²

Dass sich nicht nur jüdische Hausfrauen und Sozialarbeiterinnen patriotisch begeisterten, sondern auch namhafte Akademikerinnen unmissverständliche Worte für die Kriegsaufgaben der Frau fanden, zeigt der Aufruf von Prof. Dr. Rahel Hirsch, der ersten Frau, die 1913 im Königreich Preussen zur Professorin für Medizin ernannt worden war und die im Oktober 1914 im Israelitischen Familienblatt Hamburg schreibt: „In diesen ebenso schweren wie erhebenden Tagen stehen unsere deutschen Männer insgesamt wie ein Mann, getragen von dem einen grossen Gedanken: wir müssen siegen. [...] Seitdem es den Frauen geglückt ist, zum Universitätsstudium gleichberechtigt zugelassen worden zu sein, ist von männlicher Seite die Frage öfters aufgeworfen worden, in welcher Weise die Frauen in ihrem Gleichberechtigungswunsch der Militärpflicht gegenüber sich verhielten: Gleiche Rechte, gleiche Pflichten!“ Was jetzt für Frauen schon gelten müsse, sei „die körperliche Stählung, die innere Disziplin. Davon sind wir noch weit entfernt, das zeigt die Haltung vieler Frauen und Mädchen in diesen Tagen“. Frauen müssten „die Gelegenheit zu ernster Pflichterfüllung mit Freude wahrnehmen“. Mädchen und Frauen, „die sich irgendwo in den Dienst der Kran-

¹ IFH, 18. Jg. Nr. 16, 20.4.1916; Beilage: Für unsere Frauen, Dr. Magarete Jacobsohn, Berlin: Der Krieg und das Familienleben, S. 10.

² IFH, 18. Jg. Nr. 51, 21.12.1916; Beilage: Für unsere Frauen, Fabius Schach: Der Krieg und die jüdische Frau, S. 9.

kenpflege oder der Truppenverpflegung stellen, müssen das ‚Spielerische‘ unterdrücken; wem dafür der innere Ernst und die Kraft fehlt, der werde rücksichtslos ausgeschaltet. [...] Wer sich in solchen Zeiten nicht bewährt, den verachten wir. Frauen, die treulos den kämpfenden Eigenen gegenüber sich verhalten, sind Vaterlandsverräter.“¹

Die disziplinierende Funktion des Militärs wird also von der Autorin als Vorbild auch für Frauen begriffen, die ihre Gleichwertigkeit unter Beweis stellen könnten, indem sie sich von moralischen Kategorien, wie Pflicht, Disziplin, Stählung sogar, innerem Ernst, Kraft und Treue leiten liessen. Aus heutiger Sicht erschreckend und irritierend ist natürlich, dass dies genau dieselben Kategorien sind, die wenig später in Verbindung mit Volksgemeinschaft und Kameradschaft Grundlage der nationalsozialistischen Moral wurden.²

Solch drastische Worte, wie sie Rahel Hirsch äussert, finden sich allerdings selten. Eher bemühten sich jüdische Frauen Vorbilder in der Geschichte für ihre Arbeit an der Heimatfront zu finden, die weiblichen Rollenzuschreibungen entsprechen. So erinnert sich die Redaktion der Frauenbeilage des Israelitischen Familienblattes Hamburg daran, dass Rahel Levin nicht nur durch ihren Salon zu Berühmtheit gelangt war, sondern auch durch ihr Engagement in den Befreiungskriegen. „Weniger weiss man, wie Wertvolles Rahel in der Kriegshilfe während der Befreiungskriege leistete: Als 1813 die Kriegstrompete durchs Land schmetterte, da ward auch im ‚Salon‘ Literatur und Ästhetik hintangesetzt. Der Krieg forderte damals wie heute zwingend sein Recht. Der Salon Rahels an der Spitze wollte nicht untätig bleiben. Es galt, vaterländische Arbeit zu vollbringen. [...] In dem namenlosen Kriegselend empfand sie es als ein Glück, den Verwundeten aller Nationen helfen zu können. Sie läuterte sich empor zu einer Seelengrösse, wie sie in jüngster Zeit in Deutschland oft geübt wurde.“³

Hannah Arendt schreibt in ihrer berühmten Rahel-Biographie, die sie in den Jahren 1929 bis 1933 verfasste, auch mit Bezug auf die Kriegsbegeisterung jüdischer Frauen im Ersten Weltkrieg: In den Zeiten der Befreiungskriege sei es Rahel gut gegangen. Sie verdankte dem Krieg „ein sehr momentanes Erlöschen der gesellschaftlichen Unterschiede. Zu lange haben die Kränkungen gedauert, zu verzweifelt und unabsehbar war ihre Einsamkeit gewesen, zu unsicher ist auch jetzt noch die Zukunft, als dass sie sich naiv wohlfühlen könnte. Sie muss sich und allen anderen beweisen, ein für allemal wie sie glaubt, dass sie wie alle anderen ist: sie muss übertreiben, damit es auch alle merken: sie wird betriebsam, tüchtig, von jener Tüchtigkeit, die wir dann hundert Jahre zu studieren in

¹ IFH, 16. Jg. Nr. 42, 15.10.1914; Beilage: Für unsere Frauen, Prof. Dr. Rahel Hirsch, Berlin: An unsere Frauen!, S. 11. Zu Rahel Hirsch siehe: Hedvah Ben Zev: Rahel Hirsch – Preußens erste Medizinprofessorin. Berlin 2005; Sonja Chevallier: Fräulein Professor: Lebensspuren der Ärztin Rahel Hirsch 1870–1953. Düsseldorf 1998.

² Siehe: Raphael Gross: Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt am Main 2012.

³ IFH, 16. Jg. Nr. 51, 17.12.1914; Beilage: Für unsere Frauen, Rahel Levins Kriegsfürsorge 1813, S. 11.

Deutschland ergiebigste Gelegenheit hatten. Es ist wirklich kurios zu sehen, wie sie sich nicht nur ebenso abscheulich gebärdet – bei jeder Gelegenheit alles organisiert, über jede Wohltat in Tränen ausbricht, in jedem Soldaten sämtliche Helden verehrt – wie alle Wohlfahrtsdamen nach ihr, sondern wie sie auch, damals schon, genau die gleichen infantil-friedfertigen Programme ausbrütet, geboren aus der Überschätzung einer einmaligen geduldeten Tätigkeit und der Unterschätzung, ja Unkenntnis aller objektiven, Geschichte bildenden Faktoren. [...] Sie wird richtig dumm und platt vor lauter überschwenglichem Glück darüber, dass man ihr gnädigst erlaubt mitzutun, dass sie etwas zu besorgen hat, dass das Zusehen und Abwarten aufhörte.“¹ Bereits 1816 zeigte sich dann aber, dass dieser Platz in der Welt nur ein vorübergehender war. „Die Tendenz, rückgängig zu machen, was sie erreichte, verstärkt sich in dem Masse, als sie gewahrt werden muss, dass ihr Aufstieg nur Schein ist, dass ein Paria in der wirklich guten Gesellschaft nur Parvenu bleibt, dass sie der unerträglichen Exponiertheit doch nicht entgeht, so wenig wie den Kränkungen.“²

Diese Erfahrungen mussten auch die Frauen des Jüdischen Frauenbundes machen. Als kränkend empfanden vor allem Bertha Pappenheim, aber auch andere Mitglieder des JFB die wiederholte Zurücksetzung von Seiten führender Protagonistinnen des Bundes Deutscher Frauenvereine.

Ein folgenreicher Streit entzündete sich zwischen Bertha Pappenheim und Getrud Bäumer als Vorsitzender des BDF, nachdem Helene Lange auf einer Tagung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins Anfang 1915 in Leipzig neben dem katholischen und evangelischen den jüdischen Frauenbund in ihrer Rede über die Entwicklung der deutschen Frauenbewegung nicht erwähnt hatte. Helene Lange hatte nämlich ausgeführt: „Der Bund Deutscher Frauenvereine wurde das grosse Sammelbecken für alles, was sich in Deutschland im engeren oder weiteren Sinne zur Frauenbewegung rechnen konnte mit Ausnahme der Frauen, die im Zusammenhang mit der sozialdemokratischen Partei organisiert waren. [...] Später entstanden neben dem Bunde die konfessionellen Organisationen der evangelischen und der katholischen Frauenbewegung, begründet in der Auffassung der Frauenfrage als einer Kulturfrage, deren Lösung nicht ohne die fundamentale Mitwirkung letzter Weltanschauungswerte erfolgen könne. Die rasche Entwicklung beider Organisationen spiegelt wieder die starken Lebenskräfte der Frauenbewegung. Der deutsch-evangelische Frauenbund gehört seit 1908 dem Bund Deutscher Frauenvereine an, der katholische Frauenbund bleibt bis jetzt ausserhalb der gemeinsamen Organisation.“³

¹ Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1981 (zuerst 1959 erschienen), S. 183-184.

² Hannah Arendt 1981, S. 195.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553; Schreiben von Bertha Pappenheim im Namen des JFB an Gertrud Bäumer, Vorsitzende des BDF, vom 30. November 1915. Dem Schreiben ist ein Auszug aus der Rede Helene Langes beigelegt, aus der das angeführte Zitat stammt.

Auf ein Protestschreiben von Bertha Pappenheim an Gertrud Bäumer antwortet diese nur, dass sie „als Bundesvorsitzende keine Zensur über die Vorträge der Bundesmitglieder“ ausübe.¹ Helene Lange wendet sich aber selbst an die Schriftführerin des BDF, Alice Bensheimer, die sich als Jüdin in der allgemeinen Frauenbewegung engagierte, und weist die Vorwürfe scharf zurück: „Es ist in hohem Grade bedauerlich, dass jetzt plötzlich auch bei den Jüdinnen eine Betonung der Konfessionalität einreißt, von der sie sich früher vernünftigerweise fernhielten. Das kann nur zu üblen Resultaten führen, sowohl für die Frauenbewegung als für die Konfessionen. Wir bekämpfen diese Konfessionalität, wie Sie wissen, in unserm eigenen Lager fortdauernd; es kann mir wohl niemand verdenken, dass ich es auf das entschiedenste ablehne, mich vom Jüdischen Frauenbund um der gleichen Sache willen massregeln zu lassen. Es scheint aber eine Art Verfolgungswahn im Gange zu sein, der zu sehr unklugen und unverständlichen Handlungen führt.“²

Ganz offensichtlich war Helene Lange nicht bereit zu realisieren, dass jüdische Frauen durch vielfache Erfahrungen mit dem allgemeinen Antisemitismus und auch dem innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung verständlicherweise sensibel auf Ausgrenzungen reagierten, auch wenn diese vielleicht nicht bewusst vorgenommen wurden. Die scharfe Antwort Helene Langes zeigt aber – mehr noch als die Auslassung in ihrer Leipziger Rede – , dass sie von Jüdinnen ein unauffälliges Auftreten erwartete und deren berechtigte Angst vor antisemitischer Diskriminierung als Verfolgungswahn abtat.

Im Mai 1916 äussert sich Gertrud Bäumer in einem Brief an Bertha Pappenheim dann doch noch zu den Vorwürfen gegenüber ihrer Lebensgefährtin Helene Lange. Sie betont ihre eigene Kränkung durch den impliziten Vorwurf antisemitischer Ausgrenzung des Jüdischen Frauenbundes und versteht es in ihrem Brief, geschickt einen indirekten Vorwurf zu formulieren, der dem Jüdischen Frauenbund unterstellt, Kräfte zu vergeuden, die an der Heimatfront dringend benötigt würden. Im Wortlaut liest sich das so: „Ich schreibe diese Zeilen aus dem Gefühl heraus, dass in einer Zeit, wo wir alle unsere Kräfte für andere Dinge brauchen, die Lasten, die auf uns liegen, nicht durch gegenstandslose Verstimmungen vermehrt werden sollten, und dass wir uns das Vertrauen zu einander mit allen Mitteln zu erhalten versuchen sollten.“³

Ähnlich hatte auch schon Helene Lange im Februar 1915 sprachlich agiert, nachdem sie davon erfahren hatte, dass Bertha Pappenheim aus Ärger über die Leipziger Rede aus den Nationalen Frauendienst in Frankfurt ausgetreten war. Eva von Roy von der Kriegsfürsorge Frankfurt hatte Helene

¹ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553; Antwort von Gertrud Bäumer an Bertha Pappenheim vom 7. Dezember 1915.

² Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553; Schreiben von Helene Lange an Alice Bensheimer vom 11. Februar 1916.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1553; Brief von Gertrud Bäumer an Bertha Pappenheim vom 26. Mai 1916.

Lange geschrieben, dass sie es sehr bedauerte, „die wertvolle Mitarbeit von Fräulein Pappenheim verloren“ zu haben und dass sich auch eine wachsende Misstimmung unter den anderen jüdischen Mitarbeiterinnen ausbreite. Helene Lange antwortet Eva von Roy: „Sollten sich, wie Sie andeuten, noch mehr Frauen im Jüdischen Frauenbund finden, die in einem Augenblick, wo alle Hände für die vaterländische Arbeit gebraucht werden, diese Arbeit gerade an der dafür geeignetsten Stelle einer durch nichts gerechtfertigten Empfindlichkeit wegen zu verlassen bereit sind, so bedauere ich das im Interesse dieser Arbeit und des Jüdischen Frauenbundes, kann aber keinen logischen Zusammenhang zwischen dieser Tatsache und jener anderen konstatieren, da ich mich weder in ungehöriger Form interpellieren, noch in meiner Gesinnung verdächtigen lasse. Ich bin in der Frauenbewegung zu alt geworden, um mich einer solchen Behandlung aussetzen zu müssen, und würde jeder anderen Frauenorganisation gegenüber genau ebenso gehandelt haben. Im übrigen bin ich bis jetzt der Meinung gewesen, dass wir im Nationalen Frauendienst nicht als Konfessionelle, sondern als Deutsche arbeiteten. Es würde mir aufrichtig leid tun, wenn ich durch unsere Frankfurter jüdischen Mitarbeiterinnen eines Schlechteren belehrt würde.“¹

Helene Lange bemüht hier nicht nur implizit das Kaiserwort von August 1914, sondern spielt auch mit dem in der öffentlichen Meinung immer wieder geäußerten Ressentiment, Juden und Jüdinnen würden sich nicht mit ganzer Kraft für das deutsche Vaterland einsetzen. Dies spürte Bertha Pappenheim natürlich genau, und dies war meines Erachtens der Grund für ihre Hartnäckigkeit, mit der sie den Konflikt zuspitzte. Allerdings führte ihr Beharren auch dazu, dass ihr nicht mehr alle Mitstreiterinnen im JFB folgen wollten, so dass es wegen der Auseinandersetzung mit dem BDF zu dem kurzzeitigen Rücktritt Bertha Pappenheims vom Amt der ersten Vorsitzenden des Jüdischen Frauenbundes kam.

Der Disput über die Leipziger Rede Helene Langes war nicht die einzige Irritation, der sich der Jüdische Frauenbund ausgesetzt sah. Es kam 1916 auch zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen der im Nationalen Frauendienst besonders aktiven Jüdin Josephine Levy-Rathenau² und Helene Lange. Vordergründig ging es um Kompetenzstreitigkeiten zwischen der Berufsermittlungsstelle des Nationalen Frauendienstes sowie des Frauenberufsamtes unter Leitung von Josephine Levy-Rathenau in Berlin auf der einen Seite und der Zentralstelle für Gemeindeämter der Frau unter Leitung von Jenny Apolant in Frankfurt auf der anderen Seite. Helene Lange unterstellte Jo-

¹ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1552; Brief von Helene Lange an Eva von Roy vom 11. Februar 1915.

² Josephine Levy-Rathenau war – wie Jenny Apolant – eine Cousine des späteren Aussenministers Walther Rathenau. Gemeinsam mit Gertrud Bäumer rief sie schon im Juli 1914 den Nationalen Frauendienst ins Leben. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Dr. Bertha Badt-Strauss: Vor zwanzig Jahren um diese Zeit. Josephine Levy-Rathenau und der Berliner ‚Nationale Frauendienst‘, S. 7-8. Siehe auch in der Reihe „Jüdische Miniaturen“: Jürgen Nürnberger/Dieter G. Maier: Josephine Levy-Rathenau: Frauenemanzipation durch Berufsberatung. Berlin 2013.

sephine Levy-Rathenau eine Anmassung, die ihr nicht zustehe. Wörtlich schreibt sie an Jenny Apolant: „Der Ton ist natürlich unerhört, und wir werden ihn uns nicht bieten lassen.“¹ Wie sich später herausstellte, hatte Jenny Apolant tatsächlich einen Formfehler begangen, den Josephine Levy-Rathenau aber – ähnlich wie Bertha Pappenheim – als Zurücksetzung erlebte.² Dass Helene Lange auch hier wieder keine Sensibilität für die schwierige Situation jüdischer Frauen aufbrachte, zeigt, wie wenig sie gewillt war, den virulenten Antisemitismus wahrzunehmen.

Diese wiederholten Streitigkeiten führten dazu, dass sich der Jüdische Frauenbund trotz allen Engagements der ihm angehörenden Frauen an der Heimatfront als Institution stärker auf jüdische Gemeinschaftsaufgaben besann als auf ein öffentliches Auftreten in deutsch-patriotischer Manier. Dies wurde in der jüdischen Presse mehrfach kritisiert. Eine Autorin beklagt im Israelitischen Gemeindeblatt aus Köln im März 1915, dass der Jüdische Frauenbund auf seiner 19. Vorstandssitzung die Kriegsaufgaben kaum behandelt habe. „Es muss eigenartig anmuten, wenn in diesen Tagen, die unter dem Zeichen des Kaiserwortes von den Nurdeutschen stehen, der Hauptton gerade auf die besonderen jüdischen Aufgaben gelegt wurde.“ Sie möchte dem Bedauern Ausdruck verleihen, „dass, so hoch wir sonst die stille und segensreiche Arbeit des Jüdischen Frauenbundes einschätzen, diese Vorstandssitzung sich nicht der Grösse der Zeit gewachsen gezeigt hat“.³

Im Juli 1915 appelliert ein offensichtlich männlicher Autor in derselben Zeitung an die jüdischen Frauen im Rheinland mit dem Aufruf: „Mehr Grosszügigkeit, meine Damen!“ Darin beklagt er, dass der Jüdische Frauenbund sich zu wenig am „grossen Liebes-Kriegsdienst im allgemeinen vaterländische Dienst“ beteilige und sich stattdessen auf innerjüdische Angelegenheiten zurückziehe. Polemisch fügt er an: In „dieser so ausserordentlich grossen und bewegten Zeit“ sollte es für den JFB „wahrlich andere Aufgaben geben, als darüber zu beraten, ob man den Frauen den Beruf der Strohnäherin oder die Tätigkeit in der Seidenzucht zu empfehlen habe, ob man für Grenzfälle schwach befähigter weiblicher Personen eine Anstalt schaffen soll, ob die Bahnhofshilfe, die im übrigen schon in Friedenszeiten, soviel wir wissen, geregelt war, ein wichtiger sozialer Zweig sei.“⁴ Bestätigt fühlte sich der Jüdische Frauenbund vermutlich in seiner Sorge um eine Zunahme des Antisemitismus durch die Judenzählung im November 1916. Wie auch viele andere jüdische Organisationen schwankte er zwischen einer deutlich kritischen und einer vorsichtigen Reaktion. Im Ja-

¹ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1552; Schreiben von Josephine Levy-Rathenau und Helene Simon an Jenny Apolant vom 8. Mai 1916 und Schreiben von Helene Lange an Jenny Apolant vom 12. Mai 1916.

² Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-02-02, MF-Nr. 1552; Brief von Dorothea Hirschfeld an Jenny Apolant vom 22. Mai 1916, Schreiben von Dr. Siegfried Kraus an Dorothea Hirschfeld vom 26. Mai 1916 und Schreiben von Josephine Levy-Rathenau an Helene Lange vom 31. Mai 1916.

³ IGK, 28. Jg. Nr. 10, 5. März 1915; Alma: Kriegsaufgaben der jüdischen Frau, S. 73-74.

⁴ IGK, 28. Jg. Nr. 31, 30. Juli 1915; X-Y-Z.: Mehr Grosszügigkeit, meine Damen!, S. 241-242.

nuar 1917 beschloss der JFB eine „Resolution gegen die Judenzählung“.¹ In dieser heisst es: „Die in Berlin am 28. Januar 1917 tagende 5. Delegiertenversammlung des Jüdischen Frauenbundes, welche die Vertretung von 44.000 jüdischen Frauen in Deutschland bildet, wünscht zum Ausdruck zu bringen, wie tief schmerzlich die jüdischen Frauen als Gattinnen, Mütter, Bräute und Schwestern die Judenzählung im deutschen Heere empfunden haben. Sie sind sich bewusst, dass Männer und Frauen der deutschen Judenheit in dieser für das deutsche Vaterland so schweren Zeit mit voller Herzensbereitschaft an ihrer Stelle ihre Schuldigkeit getan haben. Sie werden auch künftig unbeirrt weiter die ihnen teuren Vaterlandspflichten erfüllen und sich durch keinerlei Kränkung in ihrer Hingabe an die Arbeit für Deutschlands Sieg und Grösse beirren lassen.“²

Auf derselben Delegiertentagung appelliert Sidonie Werner an die Zuhörerinnen: „Jetzt still tragen, was uns als Juden angetan wurde, ist höchster Vaterlandsdienst; darum wollen wir die Zähne aufeinanderbeissen, durchhalten, aufs angespannteste unsere Pflichten weiter tun, jede Entrüstungsausserung unterdrücken, uns eingliedern nach wie vor in das grosse Heer vor und hinter der Front zum Nutzen und Segen des Vaterlandes.“ Sie macht aber auch deutlich, dass sich der JFB nach dem gewonnenen Krieg (von einem Sieg Deutschlands ging auch der Jüdische Frauenbund aus) antisemitischen Kräften „würdig und fest“ entgegenstelle wolle: „Misshandeln und quälen wollen wir uns dann nicht mehr lassen, wenn erst die grosse Befreiungstunde unserem geliebten Vaterlande geschlagen hat.“³

Henriette Fürth veröffentlichte im Januar 1917 ein Gedicht, in dem sie empört, deutlich und stolz die Judenzählung anprangert und betont, dass jüdische Männer ihren Verpflichtungen für das Vaterland genauso nachkämen wie ihre nichtjüdischen Mitstreiter an der Front. Die letzten beiden Strophen lauten:

„Nun zählt ihr uns. Wir wollen's nicht ertragen.
Was taten wir, dass man uns das getan?
Wie durftet ihr nach dem Bekenntnis fragen?
Wir fragten nicht in jenen hohen Tagen:
für's Vaterland ward's ungefragt getan.

Und wenn einst der Geschichte Urteil spricht,
Seid ihr's, nicht wir, die man zu leicht befand.
Wir aber scheu'n der Wahrheit Helle nicht,
Die leuchtend aus der Nacht der Zeiten bricht:
Wir schreiten aufrecht in der Zukunft Land.“⁴

¹ AZJ, 81 Jg. Nr. 6, 9. Februar 1917; Beilage, Korrespondenzen und Nachrichten, Berlin, 6. Februar, S. 2.

² AZJ, 81. Jg. Nr. 5, 2. Februar 1917, S. 51.

³ AZJ, 81. Jg. Nr. 7, 16.2.1917; Eröffnungsrede am 5. Delegiertentag des Jüdischen Frauenbundes, gehalten von Sidonie Werner (Hamburg), S. 77-78, hier S. 78.

⁴ Henriette Fürth: Judenzählung, in: Liberales Judentum, Heft 1-2, Januar 1917, S. 12-13, hier S. 13.

Ganz offensichtlich sah der Jüdische Frauenbund also auch nach der Judenzählung noch Hoffnung, durch patriotisches, aber auch selbstbewusstes Auftreten die Wogen glätten zu können. Er beteiligte sich weiterhin an der Propaganda für Kriegsanleihen. Wie schon 1916 zeichnete er auch 1917 und 1918 noch Kriegsanleihen in Höhe von je 500 Mark.¹ Die Verlautbarungen anderer jüdischer Organisationen und Einzelpersonen forderten ebenfalls keine direkten Reaktionen gegen die Judenzählung. Jacob Rosenthal schreibt in seiner Monographie über die Judenzählung: „Es ist nachträglich zu bedauern, dass die damalige jüdische Führung es versäumt hat, die einzige Waffe, die ihr zur Verfügung stand – die wirtschaftliche und finanzielle Kraft der deutschen Juden – gegen die antisemitische Tendenz in der Führungsschicht einzusetzen.“²

1917 überarbeitete der Jüdische Frauenbund seine 1905 aufgestellten Statuten. Die Aufgabe der Volkserziehung wurde präzisiert: „Der Verein will seinen Zweck erreichen, a) durch Volkserziehung, Jugendpflege, Pflege des Familienlebens, Förderung der Frühehe“. Weiterhin wurde neu festgehalten, dass in Zusammenarbeit mit anderen Frauenverbänden „zur Förderung der sozialen und nationalen Kulturaufgaben im deutschen Frauenleben“ beigetragen werden soll. Diesem patriotischen Bekenntnis folgte dann aber zum ersten Mal als Aufgabe des Jüdischen Frauenbundes die „Bekämpfung aller Formen des Antisemitismus“.³ Der Jüdische Frauenbund war sich also durchaus bewusst, dass mit einer Zunahme des Antisemitismus zu rechnen war.

Da der Antisemitismus sich nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa ausbreitete, entschloss sich die britische Regierung, ein Zeichen zu setzen, das einen entscheidenden diplomatischen Durchbruch für die zionistische Bewegung bedeutete. Am 2. November 1917 versprach der britische Außenminister Lord Balfour in einem Brief an Lord Rothschild, der sogenannten „Balfour-Deklaration“, „dass die Regierung Seiner Majestät die Errichtung einer nationalen Heimstätte des jüdischen Volkes in Palästina mit Wohlwollen betrachtete und alles in ihrer Macht Stehende tun werde, um dieses Ziel zu verwirklichen“.⁴

Die Deklaration setzte, so Moshe Zimmermann, „die nationale Zugehörigkeit der jüdischen Bevölkerung in Deutschland einer neuen Prüfung aus“.⁵ Während viele Juden in Osteuropa und Palästina das Versprechen der britischen Regierung als Sieg feierten,⁶ begrüßten die meisten liberalen

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Zur Kriegs- und Nachkriegsarbeit jüdischer Frauen in Deutschland, S. 10-11, hier S. 11; Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199; Auszug aus dem Geschäftsbericht 1916/1918 der Ortsgruppe Berlin, unterzeichnet von der Vorsitzenden Martha Ollendorff, 2. Mai 1919.

² Jacob Rosenthal 2007, S. 77.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183. Unter der Überschrift „Liste der dem Jüdischen Frauenbund angeschlossenen Vereine (1917)“ wird zunächst ein Auszug aus den neuen Statuten abgedruckt, insbesondere die Neuformulierung über den „Zweck des Bundes“.

⁴ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 88.

⁵ Moshe Zimmermann: Die deutschen Juden 1914-1945. München 1997, S. 6.

⁶ Hayim Hilel Ben-Sasson: Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 5. um ein Nachwort erweiterte Auflage des Gesamtwerkes. München 2007 (Englische Originalausgabe: 1969), S. 1152.

deutschen Juden diese nationale Perspektive einer Lösung der Judenfrage nicht. Die britische Erklärung bewirkte aber eine Stärkung der zionistischen Bewegung in Deutschland, die in der Folge an Bedeutung gewann.¹ „Die zuvor marginale Bewegung innerhalb des Judentums wurde zu einem Verhandlungspartner der Weltmächte und auch auf der Friedenskonferenz berücksichtigt. Durch diese politische Anerkennung und die Deutung der Balfour-Deklaration als ersten Schritt zur Verwirklichung des Baseler Programms konnte der Zionismus Anhänger gewinnen und zu einer Massenbewegung werden.“²

Es gibt von Seiten der Frauen des Jüdischen Frauenbundes keine Stellungnahme zur Balfour-Deklaration während des Ersten Weltkrieges. Laut Marion Kaplan sei es auf der ersten Sitzung des JFB nach dem Krieg zu einer scharfen Auseinandersetzung zwischen Bertha Pappenheim und einer kleinen Gruppe von Zionistinnen gekommen, die den Vorstand dazu bewegen wollten, sich für den Aufbau einer jüdischen Heimat in Palästina zu engagieren.³ Erst nach Rücktritt Bertha Pappenheims 1924 wurde in der neuen Satzung des Jüdischen Frauenbundes unter den Zielen festgehalten: „Der Verein will seinen Zweck erreichen [...] d) durch Förderung der Arbeiten, die dem Aufbau Palästinas dienen“.⁴

Wenn also der Jüdische Frauenbund als Organisation durchaus zwischen deutschem Patriotismus und Rückbesinnung auf die innerjüdische Arbeit schwankte, so galt dies nicht für den Grossteil der Mitglieder in grossen und kleineren Städten, die den Krieg durchweg als Aufbruch und Chance betrachteten und sich mit Feuereifer ihren neuen Aufgaben widmeten und neue Möglichkeiten wahrnahmen.⁵

Rückblickend heisst es 1934 in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“: „Damals bestand kein Zweifel, der Gedanke kam nicht auf, dass wir Jüdinnen nicht zum Nationalen Frauendienst ge- und berufen waren, denn e i n e Not und e i n Wille trieben alle Frauen ohne Unterschied. Es gab wohl

¹ Monika Brockhaus: „... da es sich bei der Erklärung um einen antideutschen Versuch handelt ...“ Die Balfour-Deklaration im Spiegel der *Jüdischen Rundschau* und der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichting (Hg.): *Nurinst* 2014. Beiträge zur deutschen und jüdischen Geschichte. Band 7: Schwerpunktthema: Davidstern und Eisernes Kreuz. Juden im Ersten Weltkrieg. Nürnberg 2014, S. 119-133, hier S. 125. Siehe auch die umfangreiche Studie von Monika Brockhaus: *Ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung. Die Balfour-Deklaration in der veröffentlichten Meinung*. Frankfurt am Main 2011.

² Monika Brockhaus 2014, S. 133.

³ Marion Kaplan: *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938*. Hamburg 1981, S. 125. Als Beleg gibt die Autorin ein Interview mit Klara Caro, der ehemaligen Vorsitzenden der Kölner Ortsgruppe des JFB, vom 9. Dezember 1974 an (Anm. 31 auf S. 125). Weitere Beweise für diese Kontroverse gibt es allerdings nicht.

⁴ BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928, S. 2. Die neue Satzung befindet sich auch in: *Jüdisches Jahrbuch 1929*. Berlin 1929, S. 107.

⁵ Daher ist Martina Steer zu widersprechen, die behauptet, der Jüdische Frauenbund habe seine Zusammenarbeit mit der deutschen Frauenbewegung im Krieg aufgegeben und sich auf die eigenen Angelegenheiten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft konzentriert. Siehe Martina Steer: „Wir wollen sein ein einig Volk von Schwestern, von keiner Not uns fürchten und Gefahr!“ – Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg. In: Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): *Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdische Frauenbewegung im deutschsprachigen Raum. 19. und frühes 20. Jahrhundert*. Wien 2005, S. 103-121, hier S. 121. Insbesondere im lokalen Rahmen hat die interkonfessionelle Zusammenarbeit mit nichtjüdischen Frauen und Frauenvereinen eine weitaus grössere Rolle gespielt als die rein innerjüdische Arbeit. So betont auch Gertrud Ehrmann, Mitglied der JFB in Leipzig, rückblickend 1927: „Die jüdischen Frauen, die sich in dem letzten Abschnitt der Frauenbewegung vor dem Kriege schon so bewährt hatten, sind auch durch die Mühen des Krieges hindurch kameradschaftlich neben den christlichen Frauen geschritten.“ BJFB, 3. Jg. Nr. 7, April 1927; Gertrud Ehrmann, Leipzig: *Die deutsche Frauenbewegung und die jüdischen Frauen*, S. 3-4, hier S. 4.

in Berlin keine Bezirkskommission des Nationalen Frauendienstes, wo wir nicht arbeiteten, sei es in der Leitung, sei es im Büro- und Schreibdienst, im Verkehr, mit den Behörden oder auf den Wegen zu den Hilfsbedürftigen. Sie waren ja nicht nur materiell zu versorgen, sie mussten beschäftigt, abgelenkt, ermutigt, getröstet werden. Jüdische Frauen richteten im Verein mit den anderen warme Stuben ein, sie veranstalteten lichte Nachmittage, machten Näh- und Strickstuben auf, sie öffneten ihr Haus den Hungernden und Flüchtlingen. Im Hilfsdienst fehlten sie nicht, und in der Kriegshinterbliebenen-Fürsorge waren sie als Beamtinnen, Leiterinnen und freiwillige Helferinnen in besonders starker Zahl vertreten.“¹

Besonders plastisch schildert Johanna Levy-Bruckmann, Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins in Krefeld, ihre „Kriegserinnerungen“. Bereits am 4. August 1914 trat sie in die Nähzentrale des Roten Kreuzes ein. Gemeinsam mit 40 anderen freiwilligen Helferinnen fertigte sie Wäsche und Krankenanzüge für Lazarette an. Da in den Jahren zuvor viele Frauen arbeitslos geworden waren, die in der Seidenindustrie beschäftigt waren, bat die Autorin den Bürgermeister um eine Unterredung. Sie schlug ihm vor, diese arbeitslosen Frauen zu beschäftigen, indem sie Kleidung herstellten. „Ich zitterte vor der Verantwortung, aber der Arbeitswille war so gross bei mir, dass ich genügend überzeugende Worte fand, um unsere Stadtväter zur Unterschrift des Vertrages bereit zu finden. Wie es mir dann gelungen ist, eine regelrechte Fabrik aus unserem Krämchen aufzubauen, in dem neben einer Reihe freiwilliger Helferinnen 40 bezahlte Leute im Hause und über 2.000 Heimarbeiterinnen arbeiteten, weiss ich nicht mehr.“

Mit Frau Professor Johnen bereiste sie in der Folgezeit ganz Deutschland, um immer weiter Nachschub an Stoffen zu besorgen. In der Regel war sie zwischen drei und fünf Tagen in der Woche unterwegs. Neben der Bekleidungsfabrik unterhielt die Autorin auch eine Kinderküche. „Es war Ende August 1914, als ich in meinem Hause, in hellen, schön ausgeschmückten Kellerräumen, eine Kinderküche eröffnete. Anfangs bewirtete ich 16 Kinder aus den umliegenden Volksschulen aus eigenen Mitteln. Die Zahl meiner Gäste vermehrte sich aber zusehends, und als sich schliesslich mittags 60 Kinder eingefunden hatten, reichten meine Mittel nicht mehr aus. Der Jüdische Frauenverein unterstützte mich alsdann fortlaufend. Frauen und junge Mädchen fanden sich zusammen, die mir den Hauptteil der Arbeit abnahmen und abwechselnd das Kochen und Bedienen übernahmen. Von 60 Teilnehmern an dem Mittagstisch waren 8 jüdische Kinder. Manche Gabe wurde mir ins Haus geschickt, um den Kindern eine besondere Freude zu machen. Leider wurden Mitte 1915 die Lebensmittel so knapp, dass ich nicht mehr ausreichende Mengen beschaffen konnte. Ein Antrag

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Dr. Bertha Badt-Strauss: Vor zwanzig Jahren um diese Zeit. Josephine Levy-Rathenau und der Berliner ‚Nationale Frauendienst‘, daran anschliessend Kommentar von M.O., aus dem das Zitat stammt, S. 7-8, hier S. 8.

bei der Stadtverwaltung auf Unterstützung war zu meinem grossen Schmerz ohne Erfolg. So musste ich mit tiefem Bedauern die schöne Einrichtung nach neunmonatigem Bestehen aufgeben.“¹

Johanna Levy-Bruckmann gelang mit Kriegsbeginn also nicht nur ein Ausbrechen aus häuslicher Enge, sondern sie fand auch ein hohes Mass an Befriedigung und neuem Selbstbewusstsein als Unternehmerin und Handelsreisende. Das Gefühl, eine sinnvolle Arbeit an der Heimatfront geleistet zu haben, lässt auch noch 20 Jahre nach Kriegsende eine euphorische Stimmung bei ihr aufkommen. Wie für viele andere bürgerliche Frauen fand diese Phase aber mit Kriegsende ihren Abschluss. Die Autorin konnte die Fabrik noch bis zum Herbst 1919 aufrechterhalten, da ihre Mitarbeiterinnen und sie aus Feldanzügen heimkehrender Soldaten Zivilbekleidung nähten. „Im Oktober schlossen wir unsere Werkstätten, die uns in den Kriegsjahren eine unsagbare Fülle wertvoller Arbeit gebracht hatten.“² In diesem Satz ist die Wehmut zu spüren, in der neuen Epoche nicht mehr gebraucht worden zu sein.

Ernestine Eschelbacher, Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes, spricht im Mai 1919 von einer „Heimarmee“, die sich ihr Arbeitsfeld überall errang. „Die grosse Mobilmachung der weiblichen Hilfskräfte wurde zum Gradmesser des inneren Wertes und hinterlässt in den einzelnen, nun sie rückblickend die Kriegsjahre überschauen, ein Gefühl dankbaren Stolzes.“³

Die meisten jüdischen Frauen sind in den Nationalen Frauendienst eingetreten. Da viele bürgerliche Frauen keine Berufsausbildung genossen hatten, wurden Nähstuben eingerichtet, die diese Frauen im Zuschneiden und Nähen gründlich anlernten. Andere unterhielten Mittelstandsküchen, Abendheime für Frauen und Kleiderkammern oder richteten Ferienkolonien für Kinder ein. Jüdinnen schickten auch sogenannte Liebesgaben an die Front und besuchten Verwundete und Kranke in den Lazaretten.⁴ Der Frauenverein der Berliner Loge engagierte sich vor allem in der Fürsorge für die werdende Mutter, die Wöchnerin und die junge Mutter mit ihrem Kind. Es entstanden neue Ausbildungsberufe für Frauen, wie der der Säuglingspflegerin.⁵

Besonders beliebt wurde der Beruf der Krankenschwester. Diese durfte nicht nur in den Städten und auf dem Land tätig werden, sondern ihren Dienst auch – gemeinsam mit Etappenhelferinnen – hinter der Front, also in der Etappe verrichten. „Die sakralisierte Figur der Krankenschwester wurde“, so Ute Daniel, „weit über die Kriegszeit hinaus zum Inbegriff echter, und das hiess hier: von jeder sexuellen Beimengung freien Weiblichkeit. Nur in dieser entsexualisierten Gestalt durf-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Johanna Levy-Bruckmann, Krefeld: Kriegserinnerungen, S. 11.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Johanna Levy-Bruckmann, Krefeld: Kriegserinnerungen, S. 11.

³ Ost und West, Heft 5-6, Mai 1919; Ernestine Eschelbacher, Berlin: Die Arbeit der jüdischen Frauen in Deutschland während des Krieges, S. 137-150, hier S. 137.

⁴ Ernestine Eschelbacher 1919, S. 140-144.

⁵ Ernestine Eschelbacher 1919, S. 146-148.

ten Frauen die geschlechtsspezifische Grenze zwischen Front und Heimat überschreiten, ohne Irritationen hervorzurufen.“¹

Als professionelle und freiwillige Krankenpflegerinnen engagierten sich nicht nur junge jüdische Frauen, sondern auch über 40-Jährige, die bislang nie berufstätig gewesen waren.² Kaiserliche Erlasse hatten bereits im August 1914 eine Verkürzung der Pflegeausbildung auf sechs Monate verfügt, so dass sich Frauen schon bald in der Praxis bewähren durften. Sie pflegten Verwundete und Kranke, richteten Lazarette ein, betreuten Kriegsgefangene und kümmerten sich um Nachschub an Verbandsmaterial für Lazarette.³ Damit verbunden war nicht nur ein hoher Grad an Mobilität und Unabhängigkeit von Elternhaus und Familie, sondern auch das befriedigende Gefühl, etwas Sinnvolles für das Vaterland zu leisten.

Ein zentrales Thema an der Heimatfront war die Versorgung der Bevölkerung. Ida Coblenz berichtet, dass der Jüdische Frauenbund in Düsseldorf nach dem Kohlrübenwinter 1917 eine Erholungsfürsorge für schlecht- und unterernährte Kinder einrichtete. „Damals wandte man sich an die jüdischen Familien, die in den kleinen Städten und Dörfern lebten, deren Küche noch gut bestellt war, dank eigener Wirtschaft und Gärten. Und in ganz erstaunlichem Masse bewies sich bei ihnen der Gemeinschaftsgeist. Häuser und Herzen wurden weit geöffnet.“ Diese Familien nahmen für 6-8 Wochen Kinder aus der Grossstadt auf, die dann „rotwangig und gesund“ zurückkehrten.⁴

Aibe-Marlene Gerdes hat herausgefunden, dass während des Ersten Weltkrieges über hundert Kriegskochbücher mit Auflagen bis zu 50.000 Exemplaren erschienen waren, „die mit ihren Rezepten, hauswirtschaftlichen Tipps, Koch- und Einmachratschlägen gezielt Einfluss auf die Koch- und Ernährungsgewohnheiten der Bevölkerung zu nehmen versuchten“.⁵ Eins der beliebtesten Kochbücher gab Henriette Fürth heraus. Darin ermahnt sie ihre Leserinnen, sparsam zu kochen und alle Lebensmittelgesetze einzuhalten.⁶ In den letzten beiden Kriegsjahren sank die Verkaufszahl solcher Kochbücher, wahrscheinlich weil die Auswahl an Lebensmitteln immer weiter abnahm. Die Idee des „patriotischen Kriegsdienstes in der Küche“ hatte aber wohl auch an Popularität verloren,⁷ weil Frauen sich durch den Vorwurf, an der Heimatfront versagt zu haben und damit dem

¹ Ute Daniel 2009, S. 121.

² Birgit Seemann: „Wir wollen sein ein einig Volk von Schwestern“. Jüdische Krankenpflege und der Erste Weltkrieg, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichting (Hg.) 2014, S. 87-101, hier S. 99.

³ Birgit Seemann 2014, S. 91.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Ida Coblenz: Was der J.F.B. sonst zur Erholungsfürsorge tut, S. 8-9. Ida Coblenz schildert in dem Artikel zunächst die Anfänge der Erholungsfürsorge 1917. Im Winter 1916/17 hatte die Versorgungskrise einen Höhepunkt erreicht. Als Ersatz für die kaum noch verfügbare Kartoffel als Grundnahrungsmittel wurden rationierte Kohl- bzw. Steckrüben ausgegeben; daher stammt der Begriff „Kohlrübenwinter“.

⁵ Aibe-Marlene Gerdes: „Spart Fleisch und Brot zur Zeit der Not!“ Küchenvorschriften in Kriegskochbüchern des Ersten Weltkrieges, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 63, Mai 2013, S. 14-21, hier S. 14.

⁶ Aibe-Marlene Gerdes 2013, S. 17. Das Kochbuch von Henriette Fürth heisst: Kleines Kriegskochbuch. Ein Ratgeber für sparsames Kochen. Frankfurt am Main 1915.

⁷ Aibe-Marlene Gerdes 2013, S. 19.

„unbesiegt“ männlichen Heer in den Rücken gefallen zu sein, immer mehr in die Defensive gedrängt sahen.¹

Viele Vorstandsmitglieder des Jüdischen Frauenbundes beteiligten sich aktiv an der Heimatfront. Bertha Pappenheim arbeitete in Frankfurt, wie auch etliche andere Frauen des JFB, als Fabrikpflegerin.² Diese Erfahrungen bewirkten wahrscheinlich, dass auf der 21. Vorstandssitzung des JFB im Dezember 1915 der Beschluss gefasst wurde, einen Bund erwerbender Frauen zu gründen, damit jüdische Arbeiterinnen eine Vertretung nach aussen erhielten. Diese Organisation sei auch nötig, „um die Undiszipliniertheit der jüdischen Arbeiterinnen selbst zu überwinden“.³ Das Ansinnen entsprach dem Engagement des JFB, bürgerliche Kultur als die einzig wahre und erstrebenswerte auch in anderen sozialen Schichten – und, wie wir später sehen werden, auch in Palästina – verbreiten zu wollen. Damit agierte er genauso wie die gesamte bürgerliche Frauenbewegung, denn, so Birthe Kundrus: „Die Durchsetzung bürgerlicher Standards hinsichtlich Arbeitsteilung, Hygiene, Kindererziehung, aber auch Rationalität und Gefühlswerten war ein zentrales Motiv sozialer Arbeit geworden.“ Bürgerliche Frauen seien der Meinung gewesen, das proletarische Familienmütter ihre Aufgaben als Frau nur unzureichend erfüllten, indem sie Haushalt, Ehemann und Kinder verwaarlosten liessen. Armut und Elend der Arbeiterinnen seien darauf zurückgeführt worden, dass diese unfähig zu wirtschaftlichem Handeln seien und daher dringend sozial betreut werden müssten.⁴ Bertha Pappenheim leitete ausserdem während des Krieges ein interkonfessionelles Tagesheim für arbeitslose Mädchen und stellte ein Haus des Isenburger Heims als Lazarett zur Verfügung.⁵ In Isenburg wurden auch Flüchtlingskinder aufgenommen und Näh- und Strickarbeiten für die Kriegsfürsorge angefertigt.⁶

Margarete Berent arbeitete in der freiwilligen Kriegsfürsorge in Berlin-Schöneberg.⁷ In einem Artikel von November 1917 berichtet sie, dass seit Ausbruch des Ersten Weltkrieges „Juristinnen vielfach in bisher nur von Männern besetzte Stellen“ einrücken konnten.⁸ Möglichkeiten, die noch vor dem Krieg verschlossen waren, boten sich vor allem in industriellen und kaufmännischen Unternehmungen, bei kommunalen Behörden, bei Militärbehörden und in Kriegsgesellschaften. Sie zeigt

¹ Aibe-Marlene Gerdes 2013, S. 19-20.

² Neue Jüdische Monatshefte, 2. Jg. Heft 20-22, 25.7.1918; Sonderheft: Die jüdische Frau, darin: Henriette Fürth: Die jüdische Frau in der deutschen Frauenbewegung, S. 487-496, hier S. 496.

³ AZJ, 79. Jg. Nr. 50, 10. Dezember 1915, S. 1 der Beilage, Rubrik: Korrespondenzen und Nachrichten. Zur Gründung eines solchen Bundes ist es aber wohl aus mangelndem Interesse nie gekommen.

⁴ Birthe Kundrus: Kriegerfrauen. Familienpolitik und Geschlechterverhältnisse im Ersten und Zweiten Weltkrieg. Hamburg 1995, S. 99.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Zur Kriegs- und Nachkriegsarbeit jüdischer Frauen in Deutschland, S. 10-11, hier S. 11.

⁶ IFH, 17. Jg. Nr. 30, 29.7.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Berlin, S. 12. Berichtet wird über eine Vorstandssitzung des JFB.

⁷ LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); Maschinengeschriebener Lebenslauf von Margarete Berent, undatiert, geschrieben wahrscheinlich kurz nach April 1917, Blätter 141-143, hier Blatt 142.

⁸ LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection) ; Dr. jur. Margarete Berent – Berlin: Die Frau in juristischen Berufen, in: Die Frau der Gegenwart, Jg. XI der neuen Folge VI., Nr. 20 vom 1. November 1917, S. 153-157, Blätter 290-294, hier Blatt 290.

sich aber skeptisch, ob diese neuen Berufsfelder Frauen auch nach Kriegsende weiter offen stehen würden.¹

Ähnlich günstig wie für Juristinnen sah die Situation für jüdische Lehrerinnen aus. Hatten sie vor dem Krieg kaum eine Chance gehabt, eine städtische Anstellung zu erlangen, so konnten sie nun über ihre wirtschaftliche Lage nicht klagen. Viele wurden als Vertretung für zum Militärdienst eingezogene Männer an städtischen Schulen angestellt.²

Ottilie Schönewald arbeitete während des Ersten Weltkrieges in der dem Roten Kreuz unterstellten Frauenrechtsschutzstelle; ausserdem wurde sie Schriftführerin des neu gegründeten Hausfrauenausschusses der Stadt Bochum, der sich nach Kriegsende sofort wieder auflöste. Diese Tätigkeit brachte sie in Kontakt mit städtischen Behörden und Ausschüssen sowie mit Schulleitern und Lehrern. Als dann nach Verkündung des Frauenstimmrechts 1919 alle politischen Parteien nach einer geeigneten Frauenvertreterin Ausschau hielten, wurde sie umworben. 1961 schreibt sie rückblickend durchaus sarkastisch: „Da ich mit der durch die Kriegsarbeit erworbenen Popularität als Frau auch noch den ‚Vorzug‘ verband, eine Vertreterin der jüdischen Interessen zu sein, aber nur einen Platz auf der Wahlliste einnahm, war es verständlich, dass von mehreren Parteien das Anerbieten kam, mich bei der Stadtverordnetenwahl als Vertreterin aufzustellen.“ Sie entschied sich für die links-liberale Deutsche Demokratische Partei (DDP) und blieb von 1919 bis 1926 Abgeordnete der Partei im Bochumer Stadtparlament.³ Ottilie Schönewald ist also ein gutes Beispiel dafür, dass der Erste Weltkrieg es Frauen ermöglichte, sich durch vielfältiges Engagement einen Namen zu machen und sich – im Falle der späteren Vorsitzenden des JFB - damit nicht nur das aktive Wahlrecht 1919 zu „verdienen“, sondern auch von ihrem neu erlangten passiven Wahlrecht profitieren zu können.

In Köln gelang es Ida Auerbach, der Vorsitzenden des Israelitischen Frauenvereins, einen Grossteil der Mitglieder für die Arbeit in der Ortsgruppe des Nationalen Frauendienstes zu motivieren. Sie selbst war rund um die Uhr im Dienste des Vaterlandes tätig und wurde nicht zuletzt wegen ihres grossen Einsatzes an der Heimatfront Anfang 1918 zur Vorsitzenden des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine gewählt.⁴

In der jüdischen Presse wurden immer wieder Leistungen jüdischer Frauen für den Krieg hervorgehoben. So richtete das Israelitische Familienblatt Hamburg eine Rubrik „Die jüdische Frau in

¹ LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection), Blätter 293-294.

² IFH, 19. Jg. Nr. 3, 18.1.1917; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Breslau, S. 10. Was hier für Breslau festgestellt wird, gilt auch für die anderen Grossstädte.

³ Lebenserinnerungen von Ottilie Schönewald für das Leo Baeck Institut, New York, 30. Januar 1961, Teil der OSC, abgedruckt in der noch handschriftlich korrigierten Fassung, in: Ariadne, Heft 45/46, Juni 2004, S. 119-127, hier S. 122-123.

⁴ HASTK, Bestand 1138; Stadtverband Kölner Frauenvereine, Sitzung vom 23. Januar 1918. Auf dieser wird das langjährige Vorstandsmitglied Ida Auerbach zur ersten Vorsitzenden des Stadtverbandes gewählt.

Kriegszeiten“ ein. Darunter wird aufgeführt, wo und inwiefern sich Frauen besonders verdient gemacht haben. Unter „Heldenmütter“ werden zum Beispiel Frauen erwähnt, die besonders viele Söhne „dem Kaiser gestellt“ haben. Als Rekord-Halterin wird Frau Baum aus Posen geehrt, „von der nicht weniger als zehn verheiratete Söhne dem Vaterlande dienen“.¹ Die jüdische Presse legte also grossen Wert darauf, der Öffentlichkeit mitzuteilen, dass jüdische Männer und Frauen es auf keinem Gebiet an patriotischem Eifer mangeln liessen.

Auch nach Ende des Krieges blickten die meisten jüdischen Frauen mit Stolz auf das von ihnen Geleistete zurück und litten gemeinsam mit den christlichen Frauen unter der desolaten wirtschaftlichen Situation nach dem verlorenen Krieg. In diese Wehmut mischte sich bei manchen aber auch ein Entsetzen über die eigene Kriegsbegeisterung. So schreibt Elfriede Bergel-Gronemann 1929 selbstkritisch: Auch wenn es in ihren Augen eigentlich selbstverständlich sei, dass Jüdinnen pazifistisch seien, „haben die Erfahrungen, die wir in den Kriegsjahren an uns selbst gemacht haben, das wir nämlich, trotzdem wir als Frauen und als Jüdinnen im tiefsten pazifistisch gesinnt, uns doch haben zur Kriegsbegeisterung hinreissen lassen, uns misstrauisch werden lassen an der Zuverlässigkeit unserer Friedensgesinnung“.²

Henriette Fürth mischt schon zu Beginn 1915 in einen ansonsten patriotischen Artikel auch kritische Worte, an die sich nach Ende des Krieges sicher gerne zurück erinnern haben mag: „Eine Welt ging in Scherben. Und selbst wenn wir siegen: der Sieg allein kann das, was hier zerstört wurde, nicht wieder aufbauen. [...] Die sogenannten ewigen Wahrheiten, die Grundpfeiler und Grundforderungen allgemein menschlicher Sittlichkeit und Gesittung, die für die Ewigkeit errichtet und gefestigt schienen, liegen zertrümmert am Boden. Der Mord wird verherrlicht, der Untergang der Feinde, die Zerstörung ihrer Schiffe mit Jauchzen und Frohlocken begrüsst. [...] Das Völkerrecht wird mit Füßen getreten, die Vereinbarungen der Genfer Konvention missachtet.“³

Es gab aber auch Frauen, die die Kriegsbegeisterung von Anfang an nicht teilten. Lida Gustava Heymann und Anita Augspurg, Helene Stöcker und Minna Cauer, die alle zum radikalen Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung gehörten, stellten sich der Kriegseuphorie öffentlich entgegen. Lida Gustava Heymann verkündete bereits im August 1914: „Wir würden keine Arbeit für direkte Kriegszwecke leisten, wie Hospitaldienst, Verwundetenpflege. Halbtot geschundene Menschen wieder lebendig und gesund zu machen, um sie abermals den gleichen und noch schlimmeren

¹ IFH, 17. Jg. Nr. 3, 21.1.1915; Beilage: Für unsere Frauen, S. 12.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929; Elfriede Bergel-Gronemann: Friedensgesinnung, S. 6-7, hier S. 6.

³ Henriette Fürth: Der Krieg und die jüdischen Frauen, in: Liberales Judentum, 7. Jg. Heft 1-2, Januar/Februar 1915, S. 14-22, hier S. 18.

Qualen auszusetzen? Nein, für solchen Wahnsinn würden wir uns nicht hergeben.“¹ Sie gehörte auch zu den Initiatorinnen des ersten internationalen Frauenfriedenskongresses in Den Haag, an dem sich Ende April 1915 über tausend Frauen aus 12 Ländern, darunter 28 aus Deutschland, versammelten.² Alle deutschen Frauen wurden bei ihrer Rückkehr verhaftet.³

Dr. Hertha Michel aus Leipzig erinnert sich 1926 an den Kongress, dessen Ziel ein Dreifaches gewesen sei: „Es sollte ein Protest sein der Frauen gegen den Krieg und seine Menschenschlächtereij; er sollte der Stimme der Frauen in der Politik mehr Gehör verschaffen; er sollte versuchen, das Ende des Krieges herbeizuführen. Sein Ergebnis waren die Haager Beschlüsse, die man damals in Deutschland verlachte, und die heute Allgemeingut aller politischen Parteien sind. Wir kennen sie alle, denn es sind, mit wenigen Abweichungen, die berühmten vierzehn Punkte Wilsons, der ein eifrig gelesenes und abgegriffenes Exemplar dieser Haager Beschlüsse in der Tasche trug, als der sich nach Europa einschiffte.“⁴

Die beiden sozialistischen Jüdinnen Clara Zetkin und Rosa Luxemburg sprachen sich vehement gegen die Politik des Burgfriedens aus. Clara Zetkin wurde wegen ihres Engagements gegen den Krieg mehrfach verhaftet.⁵ Rosa Luxemburg veröffentlichte 1916 ihre im Gefängnis verfasste Broschüre „Die Krise der Sozialdemokratie“, in der sie das kapitalistische System und die bürgerliche Gesellschaft für den Ersten Weltkrieg mit scharfen Worten verantwortlich machte. „Geschändet, entehrt, im Blute wattend, von Schmutz triefend – so steht die bürgerliche Gesellschaft da, so ist sie. Nicht, wenn sie, gelect und sittsam, Kultur, Philosophie und Ethik, Ordnung, Frieden und Rechtsstaat mimt – als reissende Bestie, als Hexensabbat der Anarchie, als Pesthauch für Kultur und Menschheit, so zeigt sie sich in ihrer wahren, nackten Gestalt.“⁶

Es gab auch einzelne, weder allgemein- noch frauenpolitisch organisierte Frauen, wie die Breslauer Jüdin Clara Immerwahr, die sich aus Protest gegen den Krieg sogar das Leben nahmen. „Clara Immerwahr, eine der ersten in Deutschland promovierten Chemikerinnen und Frau des späteren Nobelpreisträgers Fritz Haber, prangert die Entwicklung von Kampfgas, bei der ihr Mann federführend ist, als eine Perversion der Wissenschaft an. Als sie erkennt, dass auch die schrecklichen Folgen des Giftgaseinsatzes an der Westfront weder ihren Mann noch die Wissenschaftskollegen da-

¹ Zitiert nach: Antonia Meiners: Die Stunde der Frauen zwischen Monarchie, Weltkrieg und Wahlrecht 1913-1919. München 2013, S. 19.

² Antonia Meiners 2013, S. 20.

³ Adam Hochschild: Der Grosse Krieg. Der Untergang des alten Europa im Ersten Weltkrieg 1914-1918. Stuttgart 2013 (Originalausgabe: To End all Wars. A Story of Loyalty and Rebellion 1914-1918, New York 2011), S. 191. Adam Hochschild erwähnt, dass auch andere Regierungen rigoros gegen Teilnehmerinnen vorgehen. So stoppte die britische Regierung das Schiff, das nach Holland fahren sollte, so dass nur drei Frauen, die bereits vorher das Land verlassen hatten, an der Konferenz teilnehmen konnten.

⁴ BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Dr. Hertha Michel, Leipzig: Die Frau und der Friede!, S. 2-3, hier S. 3.

⁵ Antonia Meiners 2013, S. 20-21.

⁶ Zitiert nach Antonia Meiners 2013, S. 25.

von abhalten, an den Massenvernichtungsmitteln weiterzuarbeiten, erschiesst sie sich im Mai 1915 im Garten ihres Hauses.“¹

Nach dem Kohlrübenwinter 1916/17 protestierten vor allem proletarische Frauen, die oft in Rüstungsbetrieben arbeiteten, aber ihre Kinder nicht mehr ernähren konnten, gegen den Krieg. Bereits im Juli 1916 gingen 2.000 Frauen in Nürnberg auf die Strasse, im August 1916 kam es zu Geschäftsplünderungen in Hamburg, im Januar 1917 stürmten 1.000 Frauen das Harburger Rathaus. Zu Hungerunruhen kam es auch in Berlin und im Ruhrgebiet. Im April 1917 sammelten sich 200.000 Menschen in Berlin, um für ein sofortiges Ende des Krieges und eine bessere Versorgung mit Lebensmitteln zu demonstrieren.² Das Militär beendete solche Kundgebungen zum Teil blutig. In Hamburg und Mannheim wurden bei Einsätzen von Soldaten gegen Hungeraufstände Hunderte Menschen getötet und verletzt.³

Mit wenigen Ausnahmen engagierten sich bürgerliche jüdische Frauen aber protestlos und fürsorglich an der Heimatfront. Natürlich verbanden Jüdinnen und Juden mit diesem Einsatz auch die Hoffnung, nun endlich ganz und gar als Deutsche akzeptiert zu werden, zumal der Antisemitismus vor Beginn des Ersten Weltkrieges seine aggressive Phase überwunden zu haben schien. Das Kaiserwort vom Burgfrieden schürte diese Hoffnung. Auch wenn viele Juden sich ebenfalls mit jüdischen Glaubensgenossen in anderen Ländern solidarisch fühlten, insbesondere mit der nach Westen flüchtenden ostjüdischen Bevölkerung, so glaubten die meisten doch, dem Bekenntnis zum deutschen Vaterland den Vorrang geben zu müssen. Die Judenzählung und die anschließenden antisemitischen Kampagnen vor allem im Zusammenhang mit der Dolchstosslegende zerstörten dann aber den Glauben vieler Juden an eine vollständige Integration in die deutsche Gesellschaft nachhaltig.

Der Jüdische Frauenbund zog sich nach Ende des Krieges immer mehr aus der allgemeinen Frauenbewegung zurück. Die verschiedenen Zerwürfnisse mit namhaften Vertreterinnen des Bundes Deutscher Frauenvereine während des Krieges hinterliessen bei vielen den Wunsch, ihre Kraft in der Folgezeit mehr für innerjüdische Belange einsetzen zu wollen. Schon im August 1917 beschloss der Jüdische Frauenbund daher auf einer Vorstandssitzung, gemeinsam mit der Grossloge U.O.B.B. und dem Deutsch-Israelitischen Gemeindebund eine Kommission zu gründen, um sobald wie möglich eine Zentralstelle für die gesamte jüdische Wohlfahrtspflege in Deutschland ins Leben zu ru-

¹ Antonia Meiners 2013, S. 22. Zu Clara Immerwahr siehe auch: Gerit von Leitner: Der Fall Clara Immerwahr. Leben für eine humane Wissenschaft. München 1993.

² Marianne Koerner: Frauenfriedensaktivitäten während des Ersten Weltkrieges, in: Hans-Jürgen Hässler/Christian von Heusinger (Hg.): Kultur gegen Krieg – Wissenschaft für den Frieden. Würzburg 1989, S. 274-285, hier S. 283.

³ Wolfgang U. Eckart 2014, S. 43.

fen.¹ Am 9. September 1917 kamen Vertreter des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, der Grossloge, des Rabbinerverbandes, des Vorstandes der Berliner jüdischen Gemeinde und des Jüdischen Frauenbundes in Berlin zusammen und gründeten die Zentralwohlfahrtsstelle. Zahlreiche Frauen des JFB nahmen an der Versammlung teil, unter ihnen Bertha Pappenheim, Henriette May, Helene Mayer, Siddy Wronsky, Sidonie Werner und Marta Frankl. Bertha Pappenheim hob in ihrer Rede die Bedeutung der Versammlung für die jüdische Frauenbewegung hervor, denn der JFB sei zum ersten Mal nicht nur geladener Gast auf einer wichtigen Versammlung, sondern „gleichberechtigt einladende Körperschaft“. Als prioritäre Themen der Zentralwohlfahrtsstelle nennt Pappenheim neben der Armenfürsorge die Jugendpflege, Bevölkerungsfrage und Sittlichkeit.²

Der Begriff der Sittlichkeit wird in den Folgejahren zum Oberbegriff für viele wichtige Aktivitäten des JFB. Er schliesst den Kampf gegen Mädchenhandel und Prostitution genauso ein, wie das Engagement gegen Empfängnisverhütung und Abtreibung sowie die Versuche, jüdische Mädchen auf ihre Rolle als Hausfrau und Mutter vorzubereiten. In den Statuten von 1917 taucht der Kampf gegen den Mädchenhandel daher nicht mehr explizit auf, sondern unter § 2c heisst es nun: „Der Verein will seinen Zweck erreichen, [...] c) durch Bekämpfung aller Formen und Äusserungen von Unsittlichkeit.“³

Man kann daher nicht, wie Martina Steer behauptet, sagen, dass sich der JFB im Ersten Weltkrieg aus dem Kampf gegen Mädchenhandel und Prostitution zurückzog.⁴ In der jüdischen Presse erschienen nur deshalb weniger Artikel über dieses Thema, weil durch den Krieg keine internationalen Zusammenkünfte stattfinden konnten, die meistens Anlass zur Berichterstattung gegeben hatten. Ausserdem fand in den Kriegsjahren ein internationaler Mädchenhandel kaum noch statt. Martina Steer glaubt, dass der Jüdische Frauenbund sein, wie sie sagt, vor 1914 wichtigstes Ziel, den Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel, deshalb aufgab, weil er eine Strategie des Sich-Unsichtbarmachens verfolgte und in jeder Hinsicht loyal gegenüber dem deutschen Vaterland auftreten wollte.⁵ Dagegen spricht, dass sich der Jüdische Frauenbund, wie wir gesehen haben, trotz allen patriotischen Engagements selbstbewusst in der Auseinandersetzung mit dem Bund Deutscher Frauenvereine gezeigt hat und keineswegs darauf verzichtete, sich als Jüdinnen zu erkennen zu ergeben. Ab Ende 1916 verstärkte der JFB dann sogar seine Hinwendung zu innerjüdischen Themen, was auch Martina Steer betont, wenn sie davon spricht, dass der Jüdische Frauen-

¹ IFH, 19. Jg. Nr. 34, 23.8.1917; Beilage: Für unsere Frauen, Notiz: Jüdischer Frauenbund, S. 10.

² IFH, 19. Jg. Nr. 38, 21.9.1917; Die Gründung der jüdischen Zentralwohlfahrtsstelle in Deutschland, S. 3-4.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1183.

⁴ Martina Steer: Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 14-23, hier S. 18.

⁵ Martina Steer: Patriotismus, Frauensolidarität und jüdische Identität. Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichtung (Hg.) 2014, S. 59-72, hier S. 63-65.

bund während des Ersten Weltkrieges einen Bewusstseinswandel zu einer postassimilatorischen Identität vollzog.¹

Diese Konzentration auf innerjüdische Belange hiess aber nicht, dass es nicht auch weiterhin zu Berührungspunkten zwischen jüdischen und nichtjüdischen Frauen kam, sei es auf privater Ebene, in der lokalen Frauenarbeit oder in überregionalen Organisationen.

Wie die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes zur Novemberrevolution 1918/19 standen, ist nicht bekannt. Es gibt weder Verlautbarungen zum Aufstand der Matrosen in Kiel, noch zur Münchener Räterepublik oder zum Aufruf der Berliner Spartakisten, die einen Generalstreik forderten, um einen schnellen Frieden und eine Räterepublik nach sowjetischen Vorbild herbeizuführen. Auch zur Ermordung Rosa Luxemburgs am 15. Januar 1919 findet sich kein Kommentar des Jüdischen Frauenbundes. Erinnerte er doch ab Oktober 1924 in seinen „Blättern“ gerne an jüdische Frauenpersönlichkeiten, so sucht man vergeblich einen Artikel, der die jüdische Kommunistin würdigt. Es gibt allerdings einen längeren Artikel über Rosa Luxemburg von Bertha Badt-Strauss, die auch mehrere Beiträge für die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ geschrieben hat. Anlass des mehrseitigen Artikels war die Herausgabe der Briefe Rosa Luxemburgs an Sophie Liebknecht sowie Karl und Luise Kautsky im Jahr 1923. Bertha Badt-Strauss hebt darin die Privatperson Rosa Luxemburg hervor, deren Leben und Fühlen ihr ergreifender erscheint „als das laute Geschehen ihrer öffentlichen Laufbahn“. Ihr politisches Engagement begreift sie als „Kampf gegen ihre eigene Natur“, nämlich die einer ostjüdischen Intellektuellen. Badt-Strauss stilisiert Rosa Luxemburg zu einer Jüdin wider Willen, indem sie psychologisierend meint, das Judentum sei prägend für ihr Engagement gewesen, auch wenn sie dies selber nicht so gesehen habe.²

Ich gehe davon aus, dass die Frauen des JFB der Novemberrevolution zum grossen Teil ablehnend gegenüberstanden. In der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (AZJ), die ein Sprachrohr des liberalen Bürgertums war, hofft die Redaktion am 15. November 1918, dass die revolutionären Ereignisse zumindest in Berlin möglichst unblutig verlaufen werden. „Nutzen und Tendenz“ des gerade ausgerufenen Generalstreiks begreift sie nicht, „da er den Verkehr unmöglich und die Ernährung schwierig macht“. Zwar begrüsst sie die Demonstrationen für ein demokratisches Deutschland als „Ehrenzeugnis für das deutsche Volk“, aber nur dann, wenn bald Ruhe und Ordnung wieder eintreten würden.³

Einen Bürgerkrieg mit unabsehbaren Folgen für das Bürgertum fürchteten die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes sicher mehr als die Etablierung einer Nachkriegsordnung, in der die Mehr-

¹ Martina Steer 2014, S. 59.

² Der Jude, Heft 3 von 1924, S. 186-189; Bertha Badt-Strauss: Rosa Luxemburg. „Der Jude“ war eine von Martin Buber herausgegebene Monatsschrift als Organ der Jüdischen Renaissance.

³ AZJ, 82. Jg. Nr. 46, 15.11.1918; Die Woche, S. 545-546, hier S. 545.

heitssozialdemokratie das Bündnis mit den alten Eliten suchte. Das jüdische Bürgertum unterschied sich in dieser Haltung nicht von den Bürgern und Bürgerinnen der christlichen Konfessionen, die – auch wenn sie liberal oder konservativ gesinnt waren – die SPD und ihren Vorsitzenden Friedrich Ebert „als letzte Bastion der Sicherheit“ wahrnahmen, der die Aufrechterhaltung von Ordnung, Sicherheit und Versorgung garantierte.¹ Allerdings erhofften sich jüdische Bürgerinnen und Bürger durch die Umwälzungen eine Verbesserung ihrer Lage als Juden. So betont auch Hermann Becker in seinem Leitartikel in der AZJ vom 22. November 1918, dass er von dem völligen Umschwung der inneren Politik Deutschlands Folgendes erwarte: „1. die staatliche Anerkennung unserer Glaubensgemeinschaft gleich der evangelischen und katholischen Kirche; 2. die Gleichheit aller Staatsbürger vor dem Gesetz ohne Unterschied des Bekenntnisses“.²

4.3 Weimarer Republik (1919 – 1933)

Die am 14. August 1919 verkündete Weimarer Verfassung gewährte der jüdischen Bevölkerung in Deutschland volle Gleichberechtigung. Sie verbot eine Diskriminierung aus religiösen Gründen auch im öffentlichen Dienst.³

Cora Berliner schreibt allerdings in einem Bericht über die wirtschaftliche Lage der Juden von 1929 bis 1933, in dem sie auch die Vorgeschichte berücksichtigt, dass Beamtenstellen, Reichswehr und politische Ämter für Juden nach wie vor schwer oder gar nicht zugänglich gewesen seien.⁴ Diese neue gesetzliche Situation habe sich auch, so Moshe Zimmermann, „nur indirekt auf die sozialen und gesellschaftlichen Verbindungen der jüdischen Bevölkerung“ ausgewirkt. Vereine und Organisationen seien nach wie vor zurückhaltend in der Aufnahme jüdischer Mitglieder gewesen.⁵ Diese Abwehr habe sich im Verlaufe der Zwanziger Jahre noch verstärkt. Studentenverbände schlossen Juden von der Teilnahme aus und nach 1927 nahm auch die renommierte 1911 gegründete Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung keine Juden mehr in ihre Reihen auf.⁶

¹ Ulrich Herbert: Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. München 2014, S. 178-179.

² AZJ, 82. Jg. Nr. 47, 22.11.1918; Hermann Becker: Was erwarten wir Juden von der demokratischen Regierung?, S. 553-555, hier S. 553 (Titelseite).

³ Moshe Zimmermann 1997, S. 9.

⁴ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Übersicht über die wirtschaftliche Lage der Juden von 1929 – 1933 und Übersicht über die Gesetzgebung des Dritten Reiches zur Ausschaltung der Juden, maschinengeschriebener undatierter Bericht, Blätter 13-48, hier Blatt 18.

⁵ Moshe Zimmermann 1997, S. 10.

⁶ Moshe Zimmermann 1997, S. 41. Martin Liepach schildert, dass sich manche Studentenverbände sogar weigerten, „im sportlichen Wettkampf gegen jüdische Kommilitonen anzutreten“. Siehe: Martin Liepach: Das Krisenbewusstsein des jüdischen Bürgertums in den Goldenen Zwanzigern, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 395-417, hier S. 406.

Die Weimarer Verfassung gewährte zum ersten Mal in der deutschen Geschichte Frauen das aktive und passive Wahlrecht. Jüdinnen wurden allerdings in ihrer Erwartung enttäuscht, dass nun auch die jüdischen Gemeinden diesen Geist von Weimar umsetzten und ihnen das Wahlrecht in den Synagogen-Gemeinden zugestanden. Bis 1933 kämpfte der Jüdische Frauenbund für das Recht aller deutschen Jüdinnen, auch innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft wählen und gewählt werden zu dürfen – mit unterschiedlichem Erfolg in den einzelnen Gemeinden.¹

Für junge Jüdinnen bedeutete der Übergang vom Kaiserreich zur Republik kulturell vor allem: „Kein Korsett mehr, keine langen Kleider, kurze Haare, viel mehr Freiheit“.² Eindrücklich schildert die Schriftstellerin Irmgard Keun die Welt der jungen Verkäuferinnen, Sekretärinnen und Stenotypistinnen in den Zwanziger Jahren.³ Gisela Kron, die Protagonistin des Romans „Gilgi – eine von uns“, arbeitet als Stenotypistin, nicht, weil sie Geld verdienen muss, sondern, so Ingrid Marchlewitz, „weil sie die traditionelle Frauenrolle der nichterwerbstätigen Ehefrau und Mutter für sich ablehnt“. Diese Einstellung sei in den Zwanziger Jahren zwar nicht revolutionär gewesen, dennoch habe sie keineswegs der allgemeinen gesellschaftlichen Haltung des Bürgertums entsprochen.⁴ Selbstbewusst äussert Gilgi ihrer Freundin Olga gegenüber: „Ich will arbeiten, will weiter, will selbstständig und unabhängig sein – ich muss das alles Schritt für Schritt erreichen. Jetzt lern‘ ich meine Sprachen – ich spar‘ Geld – vielleicht werd‘ ich in eine paar Jahren eine eigene Wohnung haben, und vielleicht bring‘ ich’s mal zu einem eigenen Geschäft.“⁵ Zu ihrer Vorstellung von selbstbestimmtem Leben gehört es auch, sich ihre Sexualpartner frei zu wählen und eine Ehe nicht in Betracht zu ziehen.⁶ Ihrem Freund Pit gesteht sie: „Ich bin ja nun mal furchtbar unmoralisch, Pit. Mir fehlt da ein Sinn – wo andre Moral haben, ist bei mir ein leeres Loch. Warum ein uneheliches Kind was Unmoralisches sein soll, versteh‘ ich einfach nicht.“⁷

Da der Jüdische Frauenbund weiterhin konservative Werte vertrat, die Familie und die Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter propagierte und mit der neuen Freizügigkeit in den Zwanziger Jahren gar nichts anfangen konnte, war er für junge Frauen wenig attraktiv. Diese schlossen sich eher Berufsorganisationen oder Jugendgruppen an. Aus diesem Grund stieg das Durchschnittsalter der Frauen des JFB während der Weimarer Republik deutlich an. Eine offene Frage sei es daher, so

¹ Moshe Zimmermann 1997, S. 11.

² Trude Maurer: Vom Alltag zum Ausnahmezustand: Juden in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus 1918-1945, in: Marion Kaplan (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, S. 345-479, hier S. 361.

³ Irmgard Keun (1905 bis 1982) hatte selbst zunächst als Stenotypistin gearbeitet, bevor sie 1925 die Schauspielschule in Köln besuchte und 1931 ihre schriftstellerische Laufbahn begann. Bekannt wurde sie mit den beiden Romanen „Gilgi – eine von uns“ (1931) und „Das kunstseidene Mädchen“ (1932). Sie war die letzte Lebensgefährtin des deutsch-jüdischen Schriftstellers Joseph Roth.

⁴ Ingrid Marchlewitz: Irmgard Keun: Leben und Werk. Würzburg 1999, S. 63.

⁵ Irmgard Keun: Gilgi – eine von uns. Berlin, 5. Auflage 2011, S. 70.

⁶ Irmgard Keun 2011, S. 17.

⁷ Irmgard Keun 2011, S. 257-258.

Moshe Zimmermann, „ob der Frauenbund nicht gerade in der Weimarer Zeit seine Bedeutung verloren hatte und sich in den dreissiger Jahren folglich aufgelöst hätte, wenn nicht die Nationalsozialisten an die Regierung gekommen wären“.¹ Dieser Einschätzung ist durchaus zuzustimmen.

Insgesamt herrschte nach dem Ende des Ersten Weltkrieges „ein Drang ins Private“, so Françoise Thébaud. In Deutschland zielte die Politik der Demobilmachung darauf ab, „in möglichst kurzer Zeit wieder einen nach Geschlechtern differenzierten Arbeitsmarkt aufzubauen und zur traditionellen Familie, mit dem Vater als Ernährer und der Mutter als Hausfrau, zurückzukehren“.²

Die Theorie von der Dichotomie der Geschlechter im sozialen und politischen Denken setzte sich erneut durch. „In einer nach allgemeiner Wahrnehmung aus den Fugen geratenen Welt schien diese Komplementarität der Geschlechter notwendig zu sein, damit die Menschen wieder ihren Frieden fanden und das Gefühl der Sicherheit bekamen.“³ Zwar seien unabhängige Verhaltensweisen von Frauen, so Françoise Thébaud, in der Zwischenkriegszeit nicht selten anzutreffen gewesen, „aber sie verschmolzen keineswegs zu einer Gesamtdynamik, sondern gingen in dem praktisch einhelligen Diskurs über die Frau als Mutter unter.“⁴ Die bürgerliche Frauenbewegung propagierte überwiegend einen „Feminismus der Differenz“. Das 1919 verabschiedete Programm des Bundes Deutscher Frauenvereine steckte „den Wirkungskreis der Frau und ihre Pflichten im Dienste an der Volksgemeinschaft“ ab.⁵ Jüdinnen hatten in diesem Konzept zunehmend keinen Platz mehr, da sie zwar als Staatsbürgerinnen, nicht aber als Volksgenossinnen betrachtet wurden.

Es lasse sich, so Martin Liepach, keineswegs von den „guten Jahren“ der Weimarer Republik für das deutsche Judentum sprechen. „Die angeblich stabilen Jahre der Weimarer Republik waren zumindest für Teile der jüdischen Bevölkerung keineswegs so stabil. Die Geschichte der Juden in der Weimarer Republik verläuft offenbar nicht synchron zu der durch die Geschichtswissenschaft vorgenommenen zeitlichen Kategorisierung der Weimarer Epoche. Zu den Standards der Periodisierung in der Geschichtsschreibung gehört die mittlerweile allgemein akzeptierte Dreiteilung der Weimarer Republik. Zusammengefasst werden Revolution und Krisenjahre von 1918/19 bis 1923, gefolgt von den Jahren relativer Stabilität bis 1929 und die Auflösung und Zerstörung der Republik 1930 bis 1933.“ In der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung habe man lange Zeit diese Dreiteilung stillschweigend übernommen.⁶ Widerlegt sei auch eindeutig die These von Jacob Toury, der verneint habe, dass es unter deutschen Juden ein allgemeines Krisenbewusstsein in der Weimarer

¹ Moshe Zimmermann 1997, S. 21.

² Françoise Thébaud 2006, S. 82.

³ Françoise Thébaud 2003, S. 88.

⁴ Françoise Thébaud 2003, S. 89.

⁵ Françoise Thébaud 2003, S. 89-90.

⁶ Martin Liepach: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung: Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik. Tübingen 1996, S. 306.

Republik gegeben habe.¹ Paul Mendes-Flohr betont in diesem Zusammenhang, dass „die Vorstellung von einer deutsch-jüdischen Symbiose vornehmlich eine Konstruktion der Nachkriegszeit“ (nach 1945) gewesen sei, durch die Nichtjuden „ein idealisiertes Bild einer von Hitler brutal zerstörten Welt vermitteln“ wollten.²

Juden und Jüdinnen nahmen den Exklusionsprozess, der das jüdische Bürgertum zunehmend isolierte, sehr wohl bewusst auf.³ Der 1907 geborene Literaturwissenschaftler Hans Mayer schildert in seinen Erinnerungen „Ein Deutscher auf Widerruf“, dass sich in den 20er Jahren der gesellschaftliche Verkehr zwischen der jüdischen Grossbourgeoisie und dem Kölner Patriziat „auf die notwendigen oder unvermeidlichen Höflichkeiten beschränkt“ habe.⁴ „Man lebte, ohne es zu wissen, jedenfalls ohne es wissen zu wollen, in einem deutsch-jüdischen Getto.“⁵ Jüdische Familien hätten sich genau überlegen müssen, welchen Ort sie für ihren Sommerurlaub wählten, denn Nordseebäder wie Borkum verweigerten jüdischen Familien Unterkünfte.⁶ In der Schule habe er ab 1922 den wachsenden Antisemitismus gespürt und sich immer mehr aus der Klassengemeinschaft zurückgezogen.⁷ Von den Goldenen Zwanziger Jahren konnte also für Juden und Jüdinnen in Deutschland – was ihre Stellung in der Gesellschaft betraf – keine Rede sein.

Eine besondere Bedeutung hatten die Hyperinflation 1923 und die Weltwirtschaftskrise 1929 für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland.⁸ Zu den Inflationsgeschädigten gehörte vor allem der Mittelstand, und in diesem besonders die Rentner, die sich mit der Entwertung ihrer Ersparnisse und Pensionen konfrontiert sahen. Da die Altersstruktur der deutschen Juden eine erhebliche Überalterung aufwies, war der jüdische Mittelstand stark betroffen.⁹ Es kam auch nach 1923 nicht zu einer wirtschaftlichen Gesundung. „Die Entwertung der Kapitalrücklagen wirkte sich verheerend auf die jüdische Wohlfahrtspflege aus. Die Berliner Jüdische Gemeinde verlor allein zwanzig Millionen Mark, eine Summe, die auf der Berechnungsgrundlage von 1924 für die Ausstattung des Wohlfahrtsprogramms in den nächsten dreizehn Jahren ausgereicht hätte.“¹⁰

¹ Martin Liepach 1996, S. 307. Liepach führt Tourys These vom fehlenden Krisenbewusstsein darauf zurück, dass dieser einen stark biographisch geprägten Ansatz verfolgt habe und sich überwiegend auf Memoiren gestützt habe. Er bezieht sich auf: Jacob Toury: Gab es ein Krisenbewusstsein unter den Juden während der „Guten Jahre“ der Weimarer Republik 1924-1929?, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte Tel Aviv 17 (1988), S. 145-168; neu abgedruckt in: Jacob Toury: Deutschlands Stiefkinder. Ausgewählte Aufsätze. Gerlingen 1997, S. 191-214.

² Paul R. Mendes-Flohr: Jüdische Identität: Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004, S. 117.

³ Martin Liepach 2001, S. 417.

⁴ Hans Mayer: Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen. Band 1. Frankfurt am Main 1988 (zuerst erschienen: 1982), S. 56. Hans Mayer ist einer breiten Leserschaft vor allem durch sein Werk „Aussenseiter“ (1983) bekannt geworden, in dem er sich – als Jude und Homosexueller – mit der literarischen Darstellung von Juden, Frauen und männlichen Homosexuellen beschäftigt.

⁵ Hans Mayer 1988, S. 61.

⁶ Hans Mayer 1988, S. 63. Siehe zum Antisemitismus in deutschen Bade- und Kurorten: Frank Bajohr: „Unser Hotel ist judenfrei“. Bäder-Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2003.

⁷ Hans Mayer 1988, S. 36-39.

⁸ Martin Liepach 1996, S. 83.

⁹ Martin Liepach 1996, S. 84.

¹⁰ Martin Liepach 2001, S. 411.

Die Stimmung im Judentum könne man, so Martin Liepach, nach 1923 als besorgniserregend bezeichnen. Man betrachtete den jüdischen Mittelstand als „dem Untergang geweiht“, wie sich die C.V.-Zeitung Ende 1925 äusserte.¹ Schon Mitte der Zwanziger Jahre diskutierten die meisten jüdischen Organisationen und die jüdische Presse eine notwendige Berufsumschichtung der deutschen Juden, die sich vermehrt Handwerk und Landwirtschaft zuwenden sollten, statt Kaufleute oder Akademiker zu werden.² Besonders schlecht war die Stimmung unter jüdischen Angestellten, die vor allem nach der Weltwirtschaftskrise 1929 beklagten, „dass Firmen und Geschäfte vorrangig Nichtjuden im kaufmännischen Bereich mit Publikumsverkehr einstellten“.³ Es entstand das Wort von der „Proletarisierung des deutschen Judentums“. Am schlimmsten sei es, so Cora Berliner, in mittleren und kleinen Städten in Pommern und Ostpreussen gewesen. Selbst für jüdische Ärzte sei es auf dem Land schwer geworden, sich zu halten, weil es Kreise gab, die jüdische Ärzte boykottierten.⁴

Besorgniserregend erschien den deutschen Juden auch der kontinuierliche Niedergang des Liberalismus, dem weite Kreise des jüdischen Bürgertums nahe standen. „Inhaltlich schaffte es der Liberalismus nicht, der Suggestionskraft sozialistischer und nationalistischer Konzepte eine gleichwertige, kraftvolle Zukunftsvision entgegenzusetzen“. Das deutsche Bürgertum wurde von einer Krisenstimmung erfasst und befürchtete das Ende des bürgerlichen Zeitalters.⁵ „Für das jüdische Bürgertum lag die Bedrohlichkeit der Entwicklung primär nicht in dem Zerfall der bürgerlich-liberalen Parteien, sondern in dem damit verbundenen Angriff auf Werte, die konstitutiv für das jüdische Bürgertum waren. Der Terrainverlust ethisch-ideeller Positionen, die erfolgreich zur Emanzipationsgeschichte der Juden beigetragen hatten, traf das Selbstverständnis der jüdisch-bürgerlichen Welt, ohne dass eine hinreichend akzeptierte Alternative vorlag.“⁶ Unter Juden und Jüdinnen verbreitete sich daher zwischen 1924 und 1928 besonders stark die Tendenz, nicht zu wählen. Dies sei, so Martin Liepach, für die Städte Berlin und Hamburg, also mehr als ein Drittel der jüdischen Bevölkerung Deutschlands, belegt.⁷ Grund für diese Zurückhaltung sei weniger Desinteresse als Desillusionierung gewesen. „Die Resultate setzen neue Impulse in der Diskussion um die Integrati-

¹ Martin Liepach 1996, S. 89.

² Martin Liepach 1996, S. 90.

³ Martin Liepach 1996, S. 92.

⁴ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Übersicht über die wirtschaftliche Lage der Juden von 1929 – 1933 und Übersicht über die Gesetzgebung des Dritten Reiches zur Ausschaltung der Juden, maschinengeschriebener undatiertes Bericht, Blätter 13-48, hier Blätter 14-15.

⁵ Martin Liepach 1997, S. 301.

⁶ Martin Liepach 2001, S. 416.

⁷ Martin Liepach 1997, S. 304. Es ist bedauerlich, dass Martin Liepach nicht zwischen Juden und Jüdinnen unterscheidet. Ich vermute nämlich, dass die Wahlabstinz bei jüdischen Frauen noch grösser war als bei jüdischen Männern. Generell ging die Zahl der Wählerinnen nach der ersten Wahl 1919 im Laufe der Weimarer Republik zurück. Hinzu kommt, dass viele jüdische bürgerliche Frauen das Gezänk der Parteien als besonders negativ erlebten und sich – weder als Jüdin noch als Frau - von irgendeiner Partei wirklich repräsentiert fühlten. Siehe: Kapitel IV.3.

on der Juden in der Weimarer Zeit. Legt man die Werte für das Nichtwählerlager als Indikatoren für den Grad der Integrationskraft der Weimarer Gesellschaft, so haben möglicherweise schon Mitte der Zwanziger Jahre zahlreiche Juden die Hoffnung aufgegeben, als gleichwertige Staatsbürger akzeptiert zu werden."¹

Viele Juden beklagten, dass die formale Gleichberechtigung in der Weimarer Republik nur eine Gleichberechtigung auf dem Papier gewesen sei.² Die meisten hatten auch kein Vertrauen in eine unabhängige und vorurteilsfreie Justiz.³ Antisemitisches Gedankengut verbreitete sich zunehmend in bürgerlichen Kreisen. Die C.V.-Zeitung schrieb 1926, dass die antisemitische Hetze im kaiserlichen Deutschland nie die Ruchlosigkeit erreicht habe wie Mitte der zwanziger Jahre.⁴ Antisemitische Schriften wurden von breiten Kreisen gelesen.

Besonders populär wurde zu Beginn der Weimarer Republik der 1917 erschienene Roman „Die Sünde wider das Blut“ von Artur Dinter, der 1919 den Deutsch-völkischen Schutz- und Trutzbund mitgründete.⁵ Mit pornographischem Einschlag beschreibt der Roman, der schon innerhalb von drei Jahren eine Auflage von 200.000 Exemplaren erreichte, einen Juden von krankhafter Sexualität, der systematisch „unberührte blonde Jungfrauen“ schwängerte.⁶ „Die Wirkung gerade dieses Buches auf den erstarkenden Antisemitismus der frühen Weimarer Jahre war ausserordentlich“, schreibt die Germanistin Dagmar von Hoff.⁷ Bella Carlebach-Rosenak, Mitglied des Jüdischen Frauenbundes in Bremen, beschreibt in ihren Lebenserinnerungen, wie sie während der „Dinter-Hetze“ versucht habe, bei einer Zusammenkunft der interkonfessionellen Frauenliga in Bremen an die anwesenden Frauen zu appellieren, ihren Kindern zu Hause zu erklären, „dass es keine Schande sei, einer anderen Rasse anzugehören und kein Grund, Kinder zu beschimpfen und ihnen das Leben in der Schule zu verbittern“. Niemand habe auf diesen Wunsch reagiert. Es sei „mäuschenstill im Saal“ gewesen.⁸

Anders als im Kaiserreich, in dem ein religiöser und rassischer Antisemitismus dominiert hatte, trat in der Weimarer Republik auch der politische Antisemitismus stärker hervor. Die Opposition zur Weimarer Demokratie artikulierte sich in antisemitischen Stereotypen.⁹ Völkische Werte wurden ein fester Bestandteil der politischen Kultur.¹⁰ Die völkisch-nationalistische Propaganda gab „jü-

¹ Martin Liepach 1997, S. 255-256.

² Martin Liepach 2001, S. 401.

³ Martin Liepach 2001, S. 402-403.

⁴ Martin Liepach 2001, S. 407.

⁵ Franco Ruault: „Neuschöpfer des deutschen Volkes“. Julius Streicher im Kampf gegen „Rassenschande“. Frankfurt am Main 2006, S. 478, Anm. 240.

⁶ Matthias Richter: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur: Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995, S. 276.

⁷ Dagmar von Hoff: Familiengeheimnisse: Inzest in Literatur und Film der Gegenwart. Köln 2003, S. 135.

⁸ LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection); Lebenserinnerungen der Bella Carlebach-Rosenak (1876-1957), Manuskript-Seiten 46-47.

⁹ Martin Liepach 2001, S. 408.

¹⁰ Martin Liepach 2001, S. 410.

disch-bolschewistischen Revolutionären“ - in Anspielung auf prominente Akteure und Akteurinnen während der deutschen Revolution Ende 1918 - und angeblichen Kriegsgewinnlern die Schuld am Zusammenbruch des Kaiserreichs. Vor allem jüdische Politiker galten „als Personifizierung der verhassten *Judenrepublik*“.¹ Diese Hetze erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt mit der Ermordung des Aussenministers Walther Rathenau im Juni 1922.²

Der Jüdische Frauenbund konzentrierte sich in der Weimarer Republik fast ausschliesslich auf die innerjüdische Kultur- und Erziehungsarbeit sowie den internationalen Zusammenschluss jüdischer Frauen. Birgit Seemann kommt zu dem Ergebnis: „Dass in den seit 1924 erscheinenden *Blättern des JFB* keine Auseinandersetzung aus jüdischer Frauensicht mit der 'deutschen Nation' stattfand, lässt auf einen Rückzug vom deutschen Nationalstaat und die verstärkte Identifikation mit der jüdischen Gemeinschaft schliessen. Die Nichtthematisierung der Weimarer Republik bei gleichzeitiger inhaltlicher Ausrichtung der *Blätter* auf die jüdischen Gemeinden im Inland und die internationalen jüdischen Beziehungen deute ich als Indiz, dass das Vertrauen der meisten JFB-Mitglieder in die Stabilität dieses ersten deutschen Demokratieprojektes nicht allzu gross war.“³

Den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes erschien es vor allem wichtig, die sittliche Kraft des Judentums zu heben: „Der Krieg und die Nachkriegszeit haben eine unheimliche Verrohung, ein beunruhigendes Sinken des sittlichen Niveaus mit sich gebracht, bedauerlicherweise auch in der jüdischen Gemeinschaft.“⁴

Darüber hinaus galt es, ostjüdische Flüchtlinge zu unterstützen. Zwar würde die Zahl dieser Flüchtlinge, so Albert Einstein 1919, masslos übertrieben; er gehe von ca. 15.000 nach Deutschland eingewanderten Ostjuden aus, nicht von 70.000, wie die Presse der deutschen Bevölkerung weismachen wolle, es sei aber dringend notwendig, sich ihrer anzunehmen, bis sie eine Möglichkeit für die Weiterwanderung gefunden hätten. Er gibt der Hoffnung Ausdruck, dass „viele von ihnen in dem neu entstehenden jüdischen Palästina als freie Söhne des jüdischen Volkes eine wahre Heimat finden“. Und er beklagt: „Das Gewissen der Öffentlichkeit ist gegen die Mahnungen zur Menschlichkeit so abgestumpft, dass sie das entsetzliche Unrecht, auf das hier hingearbeitet wird, nicht mehr unmittelbar empfindet.“ Betroffen von Massnahmen wie Ausweisung und Konzentration in Lagern wären ausschliesslich „jene Armen und Unglücklichen, die in den letzten Monaten un-

¹ http://www.ghwk.de/fileadmin/user_upload/pdf-wannsee/ausstellung/raum-3.pdf (22.02.2016), Integration und Antisemitismus in der Weimarer Republik, S. 1.

² Zu Walther Rathenau siehe vor allem: Shulamit Volkov: Walther Rathenau. Ein jüdisches Leben in Deutschland. München 2012.

³ Birgit Seemann: Stieftöchter der "deutschen Nation": Der Jüdische Frauenbund 1904-1938 und in der Bundesrepublik, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht: Frauenbewegung und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 309-327, hier S. 313.

⁴ BJFB, 1. Jahrgang, Nr. 4, Januar 1925; Welches sind die treibenden Kräfte im Jüdischen Frauenbund? Referat gehalten auf der Delegierten-Versammlung in Erfurt (ohne Autorin), S. 4.

ter unmenschlichen Entbehrungen den Weg nach Deutschland gefunden haben und hier Arbeit suchen“, und keineswegs irgendwelche „Schieber“ und „bolschewistischen Agenten“.¹

Während des Ersten Weltkrieges und in den Jahren bis 1925 flüchteten vor allem jüdische Männer im Alter von 18 bis 26 Jahren Richtung Westen. Unter den 55.000 Migranten, die 1921 noch in Deutschland lebten, waren nur etwa 6.000 Frauen und Kinder. Der hohe Anteil an jungen Männern sei, so Anne-Christin Sass, „vor allem auf die während des Krieges vorgenommene Anwerbung von Arbeitskräften und die grosse Anzahl jüdischer Migranten zurückzuführen, die ihre Heimat aufgrund des drohenden polnischen Militärdienstes verliessen. Zu der nach dem Krieg in geringerer Masse einsetzenden Frauen- und Kinderemigration gehörten Frauen und zum Teil ganze Familien jüdischer Kontraktarbeiter. Ebenso emigrierten alleinstehende Frauen und Mädchen, die sich aufgrund der prekären wirtschaftlichen Situation in ihren Heimatgebieten zur Auswanderung entschieden.“²

Der Jüdische Frauenbund nahm sich in vielen Städten der Flüchtlinge aus Osteuropa an. So berichtet Klara Caro im März 1921 : „Ein besonderes Kapitel ist die Armen- und Durchwandererfürsorge in unserer Gemeinde, die vor allem in letzter Zeit gewaltige Dimensionen angenommen hat. [...] Die durch die entsetzlichen wirtschaftlichen Verhältnisse Polens und durch die wieder neu einsetzende Pogromwelle entstehende Massenauswanderung von Juden aus Polen und Ungarn wälzt sich bekanntlich seit den Augusttagen des vergangenen Jahres in großen Durchwanderungstransporten durch Köln. [...] In diesem Rahmen sei nur kurz erwähnt, dass es uns gelungen ist, den schuldlos Vertriebenen, den Heimatlosen in unseren Deutzer Baracken auf dem Zuge in eine ungewisse Zukunft, in eine unbekannte Ferne – meist Amerika – für eine kurze Frist ein Stückchen Heimstatt zu bereiten. Nachdem es den 300 bis 400 Emigranten, die immer noch täglich unsere Stadt passieren, verboten ist, den Bahnhof zu verlassen, finden sie hier in geräumigen Aufenthaltsräumen, in den Schlafsälen für Männer und Frauen zu je 60 Betten Ruhe und Erholung bis zur Weiterreise.“³

Nach den Reichstagswahlen von September 1930, aus denen die NSDAP mit 107 Sitzen als zweitstärkste Partei nach der SPD hervorgegangen war, bemühte sich der Jüdische Frauenbund, seine Aufklärungsarbeit in christlichen Frauenkreisen zu verstärken. Hannah Karminski forderte, dass jüdische Frauen wieder stärker in interkonfessionellen Vereinen mitarbeiteten und so die abgebrochenen Verbindungen mit der christlichen Frauenwelt wieder herstellten. Die Mitglieder des JFB

¹ Albert Einstein: Die Zuwanderung aus dem Osten, in: Berliner Tageblatt vom 30.12.1919, Reproduktion des Artikels online zugänglich: http://einstein-virtuell.mpiwg-berlin.mpg.de/VEA/SC1202496941_MOD1447635313_SEQ-1295948965_SL961431730_de.html (22.02.2016).

² Anne-Christin Sass 2012, S. 70.

³ IGK, 34. Jg. Nr. 12 vom 25.3.1921; Klara Caro: Die sozialen Einrichtungen der Synagogengemeinde Köln. Referat gehalten zur Tagung des Provinzialverbandes rheinisch-westfälischer Frauenvereine zu Köln, S. 1-3, hier S. 2.

glaubten daran, dass sie mit Aufklärungsveranstaltungen über jüdische Religion und Kultur dem Antisemitismus entgegenwirken könnten.¹

Auch der 1923 stattfindende Weltkongress jüdischer Frauen in Wien stand unter dem Zeichen des sich ausbreitenden Antisemitismus. „Fast überall sind die Organisationen durch den Krieg und seine verheerenden Folgen vor neue, schwierige Aufgaben gestellt. Die Geldknappheit auf der einen, das Anwachsen des Antisemitismus auf der anderen Seite, haben die Durchführung der sozial-kulturellen Arbeiten sehr erschwert.“ Daher forderte die jüdische Frauenliga in Genf den Kampf gegen den Weltantisemitismus. „Sämtliche jüdische Frauenorganisationen sollten diesen Kampf in ihr Programm aufnehmen und die nichtjüdischen Frauen mit deren Organisationen um ihre Mithilfe angehen.“² Die kritische Lage der Juden besonders in Europa mache es „den jüdischen Frauen zur gebieterischen Pflicht, ihre besten Kräfte in den Dienst ihres Volkes zu stellen. Je härter die Bedrückung, desto tiefer und inniger soll die Liebe zum Judentum sein.“³

Paula Nassauer plädierte auf der Delegierten-Versammlung des JFB in Erfurt Ende 1924 für eine Vertiefung des religiösen Lebens. „Weil wir es schwerer haben als früher, haben wir uns wieder auf die bleibenden Werte besonnen und ohne Übertreibung kann von einer religiösen Erneuerung gesprochen werden. Der J.F.B. hat als Wegbereiter für ein verinnerlichtes Leben der jüdischen Frauen nicht nur dafür zu sorgen, dass sie wieder stärker jüdisch denken und empfinden lernen, dass jüdisches Wissen ihnen zugänglich gemacht werde, - das Religiöse, im weitesten Sinne gemeint, soll auch die Grundnote angeben für alles Tun.“⁴

Elfriede Bergel pflichtet ihr bei: „Wenn das religiöse Erlebnis selbst fremd bleibt, werden auch die religiösen Formen, deren unvergänglicher Wert ja darin beruht, dass sie Zeugnisse, Erinnerungen religiöser Erlebnisse sind, zu leeren und seelenfremden Zeremonien. Sie sind dann wie eine Schildwache, die auf einem leeren Platz steht – und keiner weiss, was sie bewacht. Man weiss nur, dass sie immer da gestanden hat und bis in alle Ewigkeit da stehen muss – aber das Schloss, das sie bewacht, ist längst nicht mehr. Darauf kommt es an: Das Schloss wieder aufzubauen. Wir müssen es uns und unseren Kindern bewusst machen, dass die Religionsform nicht als etwas Endgültiges ihren Ewigkeitswert hat, sondern als der heilige Weg, den jüdische Menschen im Laufe der Jahrtausende gegangen sind, um zu Gott zu gelangen.“⁵

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 2, Februar 1931; Lise Leibholz: Forderungen der Gegenwart, S. 6-7.

² IFH, 25. Jg. Nr. 20, 17.5.1923; Der Weltkongress jüdischer Frauen, S. 1.

³ IFH, 25. Jg. Nr. 19, 10.5.1923; Ein internationaler jüdischer Frauenbund (Leitartikel), S. 1.

⁴ BJFB, 1. Jg. Nr. 4, Januar 1925; Paula Nassauer, Frankfurt am Main: Welches sind die treibenden Kräfte im Jüdischen Frauenbund? Referat, gehalten auf der Delegierten-Versammlung in Erfurt, S. 4-6, hier S. 6.

⁵ BJFB, 1. Jg. Nr. 4, Januar 1925; Elfriede Bergel: Diskussionsbeitrag zu dem Referat von Paula Nassauer: Vertiefung des religiösen Lebens, S. 6.

Es ist überraschend, dass Elfriede Bergel hier ein Jahr vor dem posthumen Erscheinen von Franz Kafkas unvollendetem Roman „Das Schloss“ die Schloss-Metapher ins Spiel bringt, und zwar so selbstverständlich, als sei sie innerjüdisches kulturelles Allgemeingut. Sie berührt ja damit durchaus auch eine Deutungsebene des Schlosses in Kafkas Roman, allerdings ist bei ihr das Schloss eindeutig positiv besetzt: verheissungsvoll, der letzte Grund, das Innere der Religion, Gott - während der Protagonist im Roman K. ein ambivalentes Verhältnis zum Unerreichbaren hat.

Was in dem Text von Elfriede Bergel ganz deutlich wird, ist das ständige Bemühen des Jüdischen Frauenbundes in den Jahren der Weimarer Republik, eine jüdische Renaissance voranzutreiben, die die religiösen Rituale, wie den Schabbat und alle anderen religiösen Feste, in der Familie wiederbeleben möchte, aber – im Sinne von Martin Buber und Franz Rosenzweig – nicht als leere Zeichen, sondern verbunden mit einer neuen tiefen Religiosität.

In seiner bahnbrechenden Studie über jüdische Kultur in der Weimarer Republik hat Michael Brenner hervorgehoben, dass Juden (Jüdinnen spielen in seinem Werk leider eine ausgesprochen untergeordnete Rolle) in verschiedenen Institutionen und durch literarische, künstlerische und wissenschaftliche Beiträge versuchten, „bewusst eine kollektive Identität zu stiften“.¹ Dazu schien es ihnen notwendig, ein Gemeinschaftsgefühl zu stärken, bei dessen Bildung sie vielfach von denselben Ideen angezogen wurden wie nichtjüdische Deutsche, „zum Beispiel von der Macht des Irrationalismus, dem Hunger nach Ganzheit und der Besessenheit von Statistik und Hygiene“.²

Michael Brenner rechnet den Jüdischen Frauenbund auch zu den Kulturvereinen, allerdings ohne ihm weitere Aufmerksamkeit zu schenken.³ Alle Kulturvereine intendierten „die ‚Rejudaisierung‘ der akkulturierten deutschen Juden“.⁴ Insbesondere die Kulturzionisten, zu denen bekanntlich auch der Jüdische Frauenbund zählte, betonten in diesem Prozess vor allem die spirituellen Bedürfnisse der deutschen Juden.⁵ Mythos und Mystik wurden wiederbelebt und popularisiert.⁶ Die Transformation des liberalen Judentums in der Weimarer Republik und „die Konstruktion einer neuen jüdischen Kollektividentität“ basierten auf drei Veränderungen: „die Konstruktion einer Gemeinde, deren Basis die gemeinsame Ethnizität und nicht mehr der individuelle Glaube“ war, „die Betonung nichtrationaler Elemente in der jüdischen Religion durch eine neue Generation von

¹ Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000 (amerikanische Originalausgabe: The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany, 1996), S. 15.

² Michael Brenner 2000, S. 16.

³ Michael Brenner 2000, S. 30.

⁴ Michael Brenner 2000, S. 32.

⁵ Michael Brenner 2000, S. 33.

⁶ Michael Brenner 2000, S. 39.

Rabbinern“ und „der romantisierende Antimodernismus der jüdischen Jugendbewegung“.¹ Damit einher ging eine allmähliche Distanzierung von dem Glauben an Vernunft und Fortschritt.²

Die jüdischen Jugendverbände, denen in den zwanziger Jahren ca. ein Drittel der jungen Jüdinnen und Juden angehörten, standen in der Tradition der Wandervogel-Bewegung und hingen „einer Mischung aus Romantik, Abstinenzlertum, Nationalismus und starker Betonung des Führerprinzips an“. Vor allem die zionistischen Jugendverbände meinten dabei nicht mehr den deutschen, sondern einen jüdischen Nationalismus. Zu ihrer Führerfigur wurde Martin Buber.³

Eine Renaissance erlebte in der Weimarer Zeit auch das jüdische Schulwesen und die jüdische Erwachsenenbildung.⁴ Tausende von Juden und Jüdinnen besuchten, neugierig geworden auf das Judentum, Vorlesungen und Arbeitsgemeinschaften in einer der vielen Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Es gelang Franz Rosenzweig, dem Begründer des jüdischen Lehrhauses, und seinen Kollegen aber nicht, „auf dem in diesen Kursen erworbenen theoretischen Fundament eine neue jüdische Lebensweise zu errichten“.⁵

Der Jüdische Frauenbund unternahm in seinen Ortsgruppen und Vereinen grosse Anstrengungen, Bildungsveranstaltungen für Frauen anzubieten, die überwiegend so weit akkulturiert waren, dass sie weder jüdische Speisevorschriften noch die Rituale jüdischer Feste kannten, ganz zu schweigen von Kenntnissen der Bibel, anderer religiöser Schriften oder der hebräischen Sprache. Else Cohn betont 1925, dass es ein wichtiges Ziel des JFB sei, „den jüdischen Menschen wieder in Verbindung mit dem jüdischen Buch zu bringen“. Daher zeigte die Ortsgruppe Leipzig im selben Jahr eine Ausstellung mit 800 jüdischen Büchern, die in der Folgezeit als Wanderausstellung auch anderen Städten zur Verfügung gestellt wurde.⁶ Besonders stolz war der Jüdische Frauenbund auf seinen 1926 zum ersten Mal erschienenen Kalender für das jüdische Jahr, der nicht nur in der Frauenwelt Anerkennung fand. Der Rhythmus des jüdischen Jahres sollte mit diesem Kalender in der Familie wieder Einzug halten. Neben Tora- und Prophetenabschnitten wurden Werke jüdischer Künstler sowie Textauszüge aus jüdischer Dichtung und Philosophie präsentiert.⁷

Typisch für die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes war es, dass sie einen dritten Weg zwischen dem politischen Zionismus und der Reduzierung ihres Judentums auf eine Konfession

¹ Michael Brenner 2000, S. 50.

² Michael Brenner 2000, S. 53.

³ Michael Brenner 2000, S. 58-59. Zum Wandervogel siehe: Anton Reumann: Die Jugendbewegung ‚Wandervogel‘ als Teil der sozialen Bewegungen im Kaiserreich 1871-1918. München/Ravensburg 2005. Die Gründung des Wandervogels erfolgte bereits Anfang des 20. Jahrhundert. Als Vorbild diente dieser Jugendbewegung „die mittelalterliche und romantische Vorstellung vom wandernden Scholar, der durch die Natur wandert und von ihr lernt“ (Anton Reumann 2005, S. 9). Das Gemeinschaftserlebnis wurde gross geschrieben (Anton Reumann 2005, S. 13).

⁴ Michael Brenner 2000, S. 78.

⁵ Michael Brenner 2000, S. 112.

⁶ BJFB, 1. Jg. Nr. 4, Januar 1925; Else Cohn: Das jüdische Buch. Ausstellung in Leipzig, S. 2-3, hier S. 2.

⁷ BJFB, 3. Jg. Nr. 9, Juni 1927; Das Jahr des Jüdischen Frauenbundes 5688 (1927-1928), S. 4-5.

suchten. Auch sie scheiterten aber mit ihrem Projekt einer Rejudaisierung des Familienlebens im deutsch-jüdischen Bürgertum.

Allerdings betraten in der Weimarer Republik zum ersten Mal Frauen das Terrain der Wissenschaft des Judentums.¹ Die promovierte Historikerin Selma Stern veröffentlichte 1925 den ersten Band ihrer Quellenedition „Der Preussische Staat und die Juden“ und wurde vor allem durch ihr 1929 erschienenes Werk „Jud Süß. Ein Beitrag zur deutschen und jüdischen Geschichte“ bekannt.² Hannah Arendt schrieb zwischen 1929 und 1932 an ihrer als Habilitation angelegten Biographie „Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik“, mit der sie ihr erstes umfassendes Werk zur jüdischen Geschichte vorlegte.³ Rachel Wischnitzer veröffentlichte 1935 als Leiterin des Jüdischen Museums in Berlin ihre Studie über „Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst“. Sie gilt als Begründerin der modernen jüdischen Kunstgeschichtsschreibung.⁴

Diese drei Wissenschaftlerinnen standen der jüdischen Frauenbewegung aber fern. Der Gründerin des Jüdischen Frauenbundes, Bertha Pappenheim, gelang es, sich trotz mangelnder akademischer Bildung ebenfalls einen Namen als Wissenschaftlerin zu machen. Sie übersetzte die jiddisch geschriebenen Erinnerungen der Glückel von Hameln, einer westfälischen jüdischen Kaufmannswitwe aus dem 17. Jahrhundert, ins Deutsche; ebenfalls fertigte sie eine deutsche Übersetzung der sogenannten „Frauenbibel“ an, einer Sammlung von Bibelstücken und Volkslegenden. Beide Veröffentlichungen sollten „das Bewusstsein emanzipierter jüdischer Frauen für ihr kulturelles Erbe als Frauen und als Jüdinnen wecken“. Dabei versuchte sie, den ursprünglich herabsetzenden Charakter der Frauenbibel so umzukehren, dass zeitgenössische Jüdinnen sich mit diesem Werk als Quelle einer jüdischen Renaissance identifizieren konnten.⁵

Bertha Pappenheim verband dieses Engagement aber, so ihre Biographin Britta Konz, auch mit einer „Kritik am Intellektualismus der Wissenschaft des Judentums, die ihrer Ansicht nach Frauen nichts gab“.⁶ Daher verstand sie sich selbst nicht als Wissenschaftlerin und sah sich nicht in einer Reihe mit Hannah Arendt und Selma Stern, sondern ihre Übersetzungen waren „der Versuch, eine neue religiöse Frauentradition zu begründen“.⁷ Ihr „weiblich-jüdisches Projekt der Moderne“ ba-

¹ Michael Brenner 2000, S. 124.

² Siehe: Marina Sassenberg: Selma Stern (1890-1981). Das Eigene in der Geschichte. Tübingen 2004.

³ Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1959. Hannah Arendt konnte die Habilitation wegen ihrer Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland 1933 nicht abschliessen und stellte die Biographie 1938 im Exil fertig.

⁴ Arndt Engelhardt: Arsenal e jüdischen Wissens. Zur Entstehungsgeschichte der ‚Encyclopaedia Judaica‘. Göttingen 2014, S. 70.

⁵ Michael Brenner 2000, S. 124-125. „Die Memoiren der Glückel von Hameln“ erschienen in der Übersetzung Bertha Pappenheims 1910 im Privatdruck (aktuelle Ausgabe mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp: Weinheim 2005). Die Übersetzung der „Frauenbibel“ gab der Jüdische Frauenbund 1930 heraus. Siehe: Edith Rosenzweig: Ein altes neues Frauenbuch, in: BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930, S. 2-3.

⁶ Britta Konz: Bertha Pappenheim (1859-1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Frankfurt/New York 2005, S. 185.

⁷ Britta Konz 2004, S. 184.

sierte „nicht auf einem intellektuellen, sondern auf einem existentiellen, praktisch-sozialethischen Zugang zum Judentum“.¹ Ihre Vorbilder waren daher Martin Buber und Franz Rosenzweig, nicht die tonangebenden Mitglieder der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Bertha Pappenheim vertrat wie Franz Rosenzweig die Auffassung, nicht Verwissenschaftlichung und Spezialisierung seien anzustreben, sondern Pädagogisierung und Breitenwirkung.²

Dieser Ansicht waren auch die meisten tonangebenden Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes. So fordert Otilie Schönwald in ihrer programmatischen Rede im Oktober 1934, Bildung müsse die ganze Persönlichkeit formen. „Das muss auch bei uns ihr letztes Ziel sein, das ihre Aufgabe und Rechtfertigung, nicht aber die wahllose Anhäufung von totem Wissensstoff. Dann bleiben wir bewahrt vor den Gefahren einer Bildung, die sich anmasst, mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und mechanischen Formeln den Himmel erstürmen und letzte Dinge enträtseln zu können.“³ In diesem Zitat werden die für viele bürgerliche jüdische Frauen in den Zwanziger Jahren sich vollziehende Hinwendung zu Religion und spirituellen Vorstellungen von Ganzheit sowie das Misstrauen gegenüber der als rationalistisch abgelehnten Wissenschaft deutlich.

Insgesamt erreichte der Jüdische Frauenbund – wie auch die jüdische Lehrhausbewegung - durch seine kulturelle Arbeit in der Weimarer Republik vor allem, dass sich viele Jüdinnen nicht mehr schämten, jüdisch zu sein, sondern es vielmehr als beschämend empfanden, so wenig über das Judentum zu wissen.⁴

4.4 Von der Machtübernahme Hitlers bis zum Novemberpogrom (1933 – 1938)

Für Juden und Jüdinnen war zunächst nicht absehbar, was die nationalsozialistische Machtübernahme am 30. Januar 1933 für sie bedeuten würde. Die meisten Juden waren davon überzeugt, dass, so Moshe Zimmermann, „auch der nationalsozialistische Antisemitismus kontrollierbar und Hitler letztlich an den Weg der Gesetze gebunden sei“. Im ärgsten Fall glaubte man an eine Rückkehr ins Mittelalter bzw. an den Rückfall in ein gettoisiertes Leben wie vor der Aufklärung.⁵

Im März 1933 schrieb Bertha Pappenheim einen Brief an den Bundesvorstand des Jüdischen Frauenbundes, in dem sie dafür plädiert, die nächste Bundessitzung für unbestimmte Zeit hinauszuz

¹ Britta Konz 2004, S. 188.

² Christhard Hoffmann: Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im 'Dritten Reich', in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 25-41, hier S. 28.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und Gesamtvorstandssitzung in Bad Nauheim vom 4. bis 7. Oktober 1934, Blatt 235.

⁴ Michael Brenner 2000, S. 238. Er erwähnt den Jüdischen Frauenbund nicht explizit, sondern spricht vom akkulturierten, liberalen Judentum in Deutschland.

⁵ Moshe Zimmermann 1997, S. 46-47.

schieben. „Ich glaube, wir müssen, jede für sich, an ihrer angestammten Arbeitsstelle uns erst wieder selbst und erneut auf unsere allernächsten Pflichten besinnen, bevor wir inmitten der Turbulenz der Ereignisse es wagen können, geistig zu dem Schicksal Stellung zu nehmen, das wir nach Form und Ausmass heute noch gar nicht erfassen können.“¹

Im selben Monat veröffentlichte Bertha Badt-Strauss in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ einen Artikel mit dem Titel „Rahel Levin und wir Jüdinnen“. In diesem beschwört sie ihre Bundesgenossinnen, sich stolz zu ihrem Judentum zu bekennen. Auch Rahel habe die Erfahrung gemacht, dass eine Abkehr vom Judentum und eine weitgehende Akkulturation keine Perspektive gewesen seien. Während der Hep-Hep-Krawalle 1819 habe sich die mittlerweile zum Christentum Konvertierte öffentlich mit der jüdischen Bevölkerung solidarisiert. „Es ist nach ihrer inneren Rückkehr fast keine Überraschung mehr, dass die verirrte Jüdin in den letzten Jahren ihres Lebens sich auch mit ihrem eigenen Judenschicksal aussöhnt und tief erkennt: [...] Was so lange Zeit meines Lebens mir die grösste Schmach, das herbste Leid und Unglück war, als eine Jüdin geboren zu sein – um keinen Preis möchte ich das jetzt missen.“²

Diese beiden Zitate spiegeln treffend die Stimmungslage der meisten jüdischen Frauen zu Beginn der NS-Herrschaft wider: Sie warteten auf der einen Seite ängstlich und verunsichert auf das, was kommen mochte, auf der anderen Seite bekannten sie sich stolz zu ihrem Judentum und forderten auch von all denen, die dem Judentum bislang fern gestanden hatten, eine innere Rückkehr.

Die Politik des NS-Regimes zielte in den ersten Jahren zunächst auf Diskriminierung, Ausgrenzung, Isolation und Verdrängung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland.³ Von April 1933 an erliessen die Nationalsozialisten etwa 2.000 antijüdische Gesetze und Verordnungen. Dem Boykott gegen jüdische Unternehmen am 1. April 1933 folgte am 7. April 1933 das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“. Ebenfalls im April wurde die Berufstätigkeit von jüdischen Juristen und Ärzten eingeschränkt. Diese erste Phase gipfelte im Erlass der Nürnberger Gesetze am 15. September 1933, die festlegten, dass Juden keine Reichsbürger mehr waren. Damit war es ihnen nicht länger erlaubt, ein öffentliches Amt zu bekleiden oder im Staatsdienst tätig zu sein. Das „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ verbot die Ehe und den ausserehelichen Geschlechtsverkehr zwischen Juden und Nichtjuden. In der ersten Verordnung des neuen Gesetzes vom 14. November 1935 wurde darüber hinaus festgehalten, dass als Volljude zu gelten habe, wer mindestens drei jüdische Grosseltern habe, als Mischling ersten Grades, wer ein jüdische Elternteil oder zwei jüdische Grosseltern habe, und als Mischling zweiten Grades, wer eine

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Brief von Bertha Pappenheim an den Bundesvorstand vom 19.3.1933, S. 10.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 3, März 1933; Dr. Bertha Badt-Strauss: Rahel Levin und wir Jüdinnen, S. 2-4, hier S. 3.

³ Moshe Zimmermann 1997, S. 47-48.

jüdische Grossmutter oder einen jüdischen Grossvater habe. Im Jahre 1936 kam es zu einer Stagnation der antijüdischen Politik, da während der Rheinlandbesetzung im März und der Olympiade von Juli bis August 1936 Irritationen des Auslandes vermieden werden sollten.¹

Anfang 1938 begann dann eine neue Welle antijüdischer Gesetze und Verordnungen, die vor allem darauf abzielten, Juden und Jüdinnen zu demütigen. So erschien auf Parkbänken der Hinweis, dass Juden die Benutzung der Bänke verboten sei; am 17. August zwang eine Verordnung Juden und Jüdinnen mit nicht klar als jüdisch erkennbaren Vornamen dazu, den Zweitnamen Israel oder Sara anzunehmen. Gleichzeitig betrieb das NS-Regime alle Anstrengungen, Juden zur Auswanderung zu bewegen.²

Der reibungslos verlaufende „Anschluss Österreichs“ im März 1938 und das Scheitern der internationalen Evian-Konferenz zur Situation der jüdischen Flüchtlinge im Juli 1938 zeigten den Nationalsozialisten, dass sie mit keinem nennenswerten Widerstand aus dem Ausland gegen ihre antijüdische Politik zu rechnen hatten. „Der an der Konferenz teilnehmende Leiter der Schweizer Fremdenpolizei enthüllte, dass er eine Regelung zur Kennzeichnung jüdischer Pässe durch ein ‚J‘ vorbereite. Die Verordnung über Reisepässe von Juden vom 5. Oktober 1938, nach der die Reisepässe durch den Buchstaben ‚J‘ gekennzeichnet werden mussten, war eine Folge dieser Schweizer Forderung und setzte – ebenso wie der Erfolg der Aussenpolitik in München – zugleich ein Signal für die nächste Stufe der Judenpolitik.“³

Am 28. Oktober 1938 begann das NS-Regime mit der Ausweisung von 18.000 in Deutschland lebenden polnischen Staatsangehörigen nach Polen. Nach dem Attentat von Herschel Grynzpan, dem Sohn einer ausgewiesenen Familie, auf den deutschen Diplomaten Ernst vom Rath in Paris initiierte die Führungsspitze des NS-Regimes die als Novemberpogrom (auch: Reichskristallnacht) in die Geschichte eingegangenen gewalttätigen Ausschreitungen gegen Juden, die den Übergang von der Diskriminierung zur systematischen Verfolgung markieren. Fast 400 Synagogen und 7.500 jüdische Geschäfte wurden zerstört, mindestens 96 Juden getötet und etwa 30.000 in Konzentrationslager verfrachtet.⁴ Ziel des Novemberpogroms sei, so Saul Friedländer, die grösstmögliche Verletzung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland gewesen. Eine „unkontrollierbare Lust an der Vernichtung und Demütigung der Opfer“ habe die verschiedenen Kommandos bei ihrem Streifzug durch die Städte getrieben.⁵ Auch in kleinsten Städten habe sich das immer gleiche Bild gezeigt: „die sadistische Brutalität der Täter, die betretenen Reaktionen einiger der Zuschauer, das

¹ Moshe Zimmermann 1997, S. 48-49.

² Moshe Zimmermann 1997, S. 50.

³ Moshe Zimmermann 1997, S. 54.

⁴ Moshe Zimmermann 1997, S. 54-55.

⁵ Saul Friedländer 2008, S. 299.

Grinsen anderer, das Schweigen der bei weitem überwiegenden Mehrheit, die Hilflosigkeit der Opfer“.¹

Am 24. Januar 1939 gründete Hermann Göring die Zentralstelle für jüdische Auswanderung und liess verlauten: Die „Auswanderung der Juden aus Deutschland ist mit allen Mitteln zu fördern“. Nach Kriegsbeginn am 1. September 1939 rückte das NS-Regime immer weiter von der Vertreibung der Juden ab und begann im Oktober 1941 mit der Deportation und Ermordung der europäischen Juden. Nach der Wannsee-Konferenz im Januar 1942 beauftragte Göring dann Reinhard Heydrich, den Leiter des Reichssicherheitshauptamtes, mit der „Endlösung der Judenfrage“.²

Wie reagierten Juden und Jüdinnen auf die Diskriminierung, Entrechtung und Verfolgung von Seiten des NS-Regimes?

1933 betrug der jüdische Bevölkerungsanteil in Deutschland ungefähr 530.000 Menschen. Insgesamt konnten bis zum Kriegsende 1945 etwa 278.500 Juden und Jüdinnen emigrieren. Die grösste Auswanderungswelle setzte nach dem Novemberpogrom 1938 ein, als noch bis Ende des Jahres zwischen 33.000 und 40.000 Menschen Deutschland verliessen. Im Jahre 1939 waren es insgesamt knapp 80.000.³

Etwa 10.000 Juden und Jüdinnen setzten ihrem Leben durch Suizid selbst ein Ende.⁴ Die 76-jährige ehemalige Lehrerin und Schuldirektorin Hedwig Jastrow vergiftete sich zum Beispiel am 29. November 1938 in ihrer Wohnung in Berlin-Wilmersdorf, um nicht den Zwangsnamen „Sara“ annehmen zu müssen. In ihrem Abschiedsbrief schreibt sie: „43 Jahre lang habe ich deutsche Kinder unterrichtet und in allen Nöten betreut und noch viel länger Wohlfahrtsarbeit am deutschen Volk getan in Krieg und Frieden. Ich will nicht leben ohne Vaterland, ohne Heimat, ohne Wohnung, ohne Bürgerrecht, geächtet und beschimpft. Und ich will begraben werden mit dem Namen, den meine Eltern mir teils gegeben und teils vererbt haben und auf dem kein Makel haftet. Ich will nicht warten, bis ihm ein Schandmal angehängt wird. Jeder Zuchthäusler, jeder Mörder behält seinen Namen. Es schreit zum Himmel!“⁵

Da die verschiedenen jüdischen Organisationen, die sich um die Auswanderung kümmerten, vor allem versuchten, junge Juden und Jüdinnen aus Deutschland herauszubringen, überalterte die jüdische Bevölkerung zunehmend. 1939 hatte sich der Anteil der über 65-Jährigen gegenüber 1933

¹ Saul Friedländer 2008, S. 300.

² Moshe Zimmermann 1997, S. 56.

³ Wolfgang Benz: Die jüdische Emigration, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. Darmstadt, 2. Auflage 2012, Spalten 5-16, hier Spalten 5-6.

⁴ Moshe Zimmermann 1997, S. 58-59.

⁵ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945, Band 2, bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 181, S. 512.

mit 21 Prozent verdoppelt, während nur noch etwa 20 Prozent unter 30 Jahre alt waren.¹ 1938 lebten bereits 25 Prozent der deutschen Juden in schwerer Armut und waren auf die Unterstützung der jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen angewiesen. Der im April 1933 eingerichtete Zentralausschuss für Hilfe und Aufbau widmete sich der wirtschaftlichen und sozialen Unterstützung dieser Armen.² In ihm waren zahlreiche wichtige Organisationen vertreten, wie der Centralverein der deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens, die Zionistische Vereinigung für Deutschland und der Jüdische Frauenbund.³ Wöchentlich trafen sich die Dezenten der einzelnen Verbände. Als einzige Frau nahm Hannah Karminski als Vertreterin des JFB an den Sitzungen teil. In leitenden Positionen des Zentralausschusses waren keine Frauen vertreten. „Cora Berliner hatte zwar entscheidend bei der Gründung des Zentralausschusses mitgewirkt, wurde aber nicht eingestellt. Lola Hahn-Warburg arbeitete unbezahlt für den Zentralausschuss. Margarete Berent war in der Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe angestellt.“⁴

1934 klagte die neu gewählte Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes Otilie Schönwald in ihren „Gedanken zur Bundesführung“: „Es gehört zu den bitteren Erfahrungen dieser Zeit, dass der Jüdische Frauenbund, dass die jüdischen Mütter bis heute noch darum kämpfen müssen, im Zentralausschuss für Hilfe und Aufbau als vollberechtigte Mitglieder mitarbeiten zu dürfen. Wir können es nicht glauben, dass eine Gemeinschaft, die an den Neuaufbau ihrer gesamten Lebensverhältnisse herangeht, dabei der Mütter entraten wollte.“⁵

Dem Jüdischen Frauenbund wurde auch zunächst kein Sitz in der Reichsvertretung der deutschen Juden zugestanden. Erst 1936 erhielt er eine Stimme im Rat der Organisation. Gewählt wurde Bertha Fraenkel-Ehrentreu als Vertreterin des orthodoxen Flügels im Jüdischen Frauenbund, die ausserdem Zionistin war. Nach ihrer Auswanderung 1937 übernahm Cilly Neuhaus aus Frankfurt ihre Position.⁶

Trotz des Ärgers über die Zurücksetzung in den zentralen Organisationen der jüdischen Selbsthilfe nach 1933 bekundeten jüdische Frauen aber immer wieder ihre Solidarität mit jüdischen Männern, mit denen sie eine Schicksalsgemeinschaft bilden würden. „Wir jüdischen Frauen haben heute kein anderes Schicksal mehr als der jüdische Mann. Wir sind nicht nur im häuslichen und familiären Bereich ergriffen; es traf uns auf dem Arbeitsplatz, im Beruf, in bürgerlichen und wirtschaftli-

¹ Moshe Zimmermann 1997, S. 59.

² Moshe Zimmermann 1997, S. 62. Im April 1935 wurde der Zentralausschuss in die Reichsvertretung der deutschen Juden (nach den Nürnberger Gesetzen: Reichsvertretung der Juden in Deutschland) eingegliedert. Siehe: Avraham Barkai: Selbsthilfe im Dilemma „Gehen oder Bleiben?“, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 4, München 1997, S. 301-318, hier S. 301.

³ Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002, S. 50.

⁴ Gudrun Maierhof 2002, S. 52.

⁵ LBIJMB MF 622 (OSC); Gedanken zur Bundesführung 1934, Blätter 91-111, hier Blatt 108.

⁶ Gudrun Maierhof 2002, S. 126-128.

chen Rechten und Möglichkeiten, die uns vielleicht noch teurer waren als dem Mann, denn sie sind jünger, sie waren noch nicht selbstverständlich und trugen noch den Erinnerungsschwung jenes Kampfes der Frauenbewegung, an dem die jüdische Frau ihren Anteil hatte.“¹

Hannah Karminski betont im Geschäftsbericht des JFB für das Jahr 1934: „Wir sind nicht wankend geworden in der Überzeugung, dass nur ein Eigenleben und Wahrung der Eigenart das Weiterbestehen einer Organisation, wie es der J.F.B. darstellt, rechtfertigt, dass geistige Selbstbehauptung die letzte, tiefste Rechtfertigung gerade der Frauenbewegung ist. Aber wir glauben, dass wir von dieser Überzeugung nichts preisgeben, wenn wir uns jetzt mehr einreihen in die Zusammenschlüsse, die sich auf alle grossen jüdischen Organisationen stützen, und wenn wir jetzt zuweilen Aufgaben, die wir früher in organisatorischer Unabhängigkeit leisteten, gemeinsam mit anderen Organisationen ausführen.“²

Der Jüdische Frauenbund arbeitete ab 1933 isoliert von der interkonfessionellen Frauenbewegung, der er angehört hatte. Am 10. Mai 1933 gab er in einem Schreiben seinen Austritt aus dem Bund Deutscher Frauenvereine bekannt, das von der Vorsitzenden des BDF, Agnes von Zahn-Harnack „mit dem Ausdruck schmerzlichsten Bedauerns“ beantwortet wurde. Am 15. Mai 1933 beschloss der BDF dann seine Selbstauflösung, da er eine organisatorische Selbständigkeit nicht mehr gewährleisten konnte.³ Lydia von Gottschewski, die Leiterin der Deutschen Frauenfront, hatte den BDF nämlich kurz zuvor ultimativ aufgefordert, der Frauenfront beizutreten.⁴

Bertha Pappenheim legte auf der Vorstandssitzung des JFB im Mai 1933 „mit tiefer Erschütterung“, so Hannah Karminski, dar, „dass die innere Bindung des J.F.B. an die allgemeine Frauenbewegung unlöslich ist. Jüdische Frauen haben die deutsche Frauenbewegung mit aufgebaut und sie schöpferisch beeinflusst. Heute haben wir bekennende Jüdinnen die gewaltige Aufgabe, innerhalb des Jüdischen Frauenbundes der Frauenbewegung eine Stätte zu bereiten.“⁵

Der JFB war zwischen 1933 und 1938 die einzige unabhängige Frauenorganisation in Deutschland. Alle anderen Vereine und Verbände der bürgerlichen Frauenbewegung lösten sich im Laufe des Jahres 1933 auf und schlossen sich zum Teil der NS-Frauenschaft an. Der Stadtverband Kölner Frauenvereine schrieb beispielsweise im Mai 1933 an seine Mitglieder: „Der Stadtverband hat anschliessend an seinen Auflösungsbeschluss an seine Mitarbeiterinnen die dringende Bitte gerichtet, sich nach Möglichkeit der NS-Frauenfront zur Verfügung zu stellen. [...] Gemeinsam werden al-

¹ Zitiert nach: Trude Maurer 2003, S. 404, Zitat aus Israelitisches Familienblatt 35, Nr. 36, 7.9.1933, S. 9 (Anmerkung 115, S. 554).

² BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar – Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 5.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des JFB, S. 11-12, hier S. 12.

⁴ Ute Gerhard: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Hamburg 1990, S. 377.

⁵ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des JFB, S. 11-12, hier S. 12.

te und neue Kräfte Gutes leisten können zum Wohl des Vaterlandes.“¹ Dass dieses Schlusswort nicht an die jüdischen Mitglieder und angeschlossenen Vereine des Stadtverbandes gerichtet war, versteht sich von selbst.

Zwar wurde der JFB von der Gestapo kontrolliert und in seiner Arbeit behindert, aber er konnte als Organisation bestehen bleiben, da er – im Sinne der NS-Führung - der Isolierung der jüdischen Frauen diene. Die Ärztin Hertha Nathorff berichtet über Möglichkeiten und Einschränkungen: „Ich hab einen Vortrag gehalten über Frauenhygiene. Nur meinen Frauen vom jüdischen Frauenbund zulieb – mir selbst hat es keinen Spass gemacht – erst das Manuskript der Gestapo einreichen – dann in Gegenwart eines Beamten den Vortrag ablesen!! – Wie lächerlich, wie deprimierend – ich war so gewöhnt, stets frei zu sprechen – aber da hätte ich ja vielleicht irgend etwas gegen die Regierung sagen können! Es ist ebenso dumm wie lächerlich, was sie Einem zumuten, nur um zu schikanieren und zu kränken. Und um 10 Uhr pünktlich musste Schluss sein. Aber der Frauenbund ist noch die einzige Möglichkeit, uns zu treffen. Alles andere ist untersagt.“²

1936 wurde der Jüdische Frauenbund gezwungen, seine Satzung zu ändern. Es mussten alle Passagen gestrichen werden, die eine Einbindung der jüdischen Frauenbewegung in die allgemeine Frauenbewegung beinhalteten. So hiess es nun unter §1 „Zweck des Vereins ist der Zusammenschluss aller jüdischen Frauen in Deutschland zu gemeinsamer Arbeit im Interesse der jüdischen Frauenwelt und der jüdischen Gemeinschaft.“³

Im Vordergrund der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes stand nach 1933 eine intensive kulturelle und erzieherische Arbeit, die sowohl an Erwachsene gerichtete war als auch an Kinder und Jugendliche. Berufsausbildung und Berufsumschichtung wurden wichtige Themen in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Vor allem nach den Nürnberger Gesetzen organisierte der JFB die Flucht von Mädchen und Frauen nach Palästina, in die USA und andere mögliche Auswanderungsländer. Einen breiten Raum nahm die soziale Arbeit gegen die zunehmende Not ein.

Differenzierte Berichte zur wirtschaftlichen Situation der Juden in Deutschland verdanken wir Cora Berliner, die seit August 1933 gemeinsam mit Eva Reichmann im Wirtschaftspolitischen Ausschuss der Reichsvertretung arbeitete und im Januar 1934 zur stellvertretenden Vorsitzenden des Jüdischen Frauenbundes gewählt wurde. Anfang 1933 musste sie ihre Stelle als Professorin für Wirtschaftswissenschaften an der Technischen Hochschule in Berlin beenden und widmete sich in der

¹ NB, Nr. 267 vom 28.5.1933; Schlusswort (letzte Ausgabe des Nachrichtenblattes).

² Götz Aly u.a. (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945, Band 1, bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 309, S. 740.

³ LBIMB MF 622 (OSC); Satzung des Vereins Jüdischer Frauenbund E.V. vom 9.9.1936. Handschriftlicher Vermerk von Ottilie Schönewald zu Beginn dieser Satzung: „zwangsweise“.

Folgezeit vor allem der Auswanderung junger Mädchen.¹ Ihr unterstand die Abteilung „Information, Statistik und Frauenauswanderung“ innerhalb der Reichsvertretung, ab 1939 Reichsvereinigung der Juden in Deutschland. Ausserdem leitete sie den Presse- und Informationsdienst der Organisation.²

In ihrem Bericht über die wirtschaftliche Lage der Juden hält Cora Berliner fest, dass Frauen besonders hart vom Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums betroffen waren. Da die meisten weder vor dem Ersten Weltkrieg bereits als Lehrerinnen, Hochschullehrerinnen, Theater-schaffende, Notarinnen oder Sozialbeamtinnen tätig gewesen waren noch „Frontkämpfer, sowie Väter und Söhne von im Weltkrieg Gefallenen“ waren, verloren sie ihre Stellungen sofort mit Verabschiedung des Gesetzes am 7. April 1933. Rechtsanwältinnen verloren ihre Zulassung vor Gericht, Ärztinnen ihre Zulassung zur Kassenpraxis, was Berufsverboten gleichkam.³ Hinzu kam die Diskriminierung jüdischer Ärzte und Ärztinnen „durch die neuerliche halboffizielle Propagierung der Naturheilkunde“. Gauleiter Streicher habe ein Blatt mit dem Titel „Volksgesundheit aus Blut und Boden“ herausgegeben, in dem die Schulmedizin als „jüdische Erfindung“, Impfungen als „bewusste Vergiftung“ und Medikamente als „eine Erfindung des jüdischen Wirtschaftsgeistes“ bezeichnet wurden.⁴ Jüdische Mütter seien damit konfrontiert gewesen, dass ihre Kinder nur noch eingeschränkt Gymnasien und Hochschulen besuchen durften.⁵ Jüdische Angestellte seien ab 1933 aus christlichen Betrieben entlassen worden, Handwerksbetriebe nähmen kaum noch jüdische Lehrlinge auf.⁶ Für Kulturschaffende sei „neben der wirtschaftlich prekären Lage vor allem die seelische Befindlichkeit sehr schlecht“.⁷ Zentral für die jüdische Gemeinschaft sei der soziale Wandel. Waren deutsche Juden bisher eine bürgerliche Schicht gewesen, für die Besitz und Bildung einen überragenden Stellenwert hatten, so finde nun eine starke Verarmung statt.⁸

Im Mai 1935 berichtet Cora Berliner von anarchischen Zuständen in Hessen: „Regulärer Schaufenstersturm am Karfreitag in Büdingen. Überfall auf die Synagoge in Rhina während des Gottesdienstes Ende März. Ständige Bedrohung und Gewalttätigkeiten gegen einzelne. Völlige Lahmlegung jeglicher Geschäftstätigkeit.“⁹ Juden würde vermehrt Zutritt zu bestimmten Orten verboten, „vor allem in Bayern, Franken und Hessen-Nassau. Die dort lebenden Juden, die überwiegend im Land-

¹ Esriel Hildesheimer: Cora Berliner. Ihr Leben und Wirken, in: LBI Bulletin 67 (1984), S. 41-70, hier S. 48-53.

² Gudrun Maierhof 2002, S. 190-191.

³ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Übersicht über die wirtschaftliche Lage der Juden von 1929 – 1933 und Übersicht über die Gesetzgebung des Dritten Reiches zur Ausschaltung der Juden, Blätter 13-48, hier Blätter 19-24.

⁴ Cora Berliner 1933, Blatt 26.

⁵ Cora Berliner 1933, Blatt 28.

⁶ Cora Berliner 1933, Blätter 36-39.

⁷ Cora Berliner 1933, Blatt 43.

⁸ Cora Berliner 1933, Blatt 44.

⁹ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Aufführung von Punkten, die in letzter Zeit zu wirtschaftlichen Schwierigkeiten führten, 6.5.1935, Blatt 84.

handel tätig sind, vor allem Getreide- und Viehhandel, können ihre Geschäfte nicht mehr fortsetzen.“¹ In allen Betrieben versuche die Deutsche Arbeitsfront, ihre antisemitische Propaganda zu verstärken.² Viele Orte gingen zum passiven Boykott über. Besonders in Ostpreussen, Braunschweig, Anhalt und der Provinz Sachsen werde „der jüdischen Bevölkerung die Abgabe an Lebensmitteln und notwendigsten Bedarfsgegenständen bis zu Apothekerwaren verweigert“. Allgemeine Schulen vertrieben jüdische Kinder, obwohl dazu keine Rechtsgrundlage bestünde.³ Der Boykott jüdischer Geschäfte habe an manchen Orten zu Umsatzeinbussen von 50 Prozent geführt.⁴

Saul Friedländer hat hervorgehoben, dass der weit verbreitete Glaube an den Führer gerade in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft dazu führte, dass vielerorts in einer Art vorseilendem Gehorsam antijüdische Massnahmen ergriffen wurden, ohne dass es spezifische Befehle dazu gegeben habe. Der „Drang nach Aktion in Übereinstimmung mit den von Hitler erlassenen allgemeinen Richtlinien“ bewegte Menschen in Städten und auf dem Land dazu, dem Führer zuzuarbeiten.⁵

Nach der Boykottwelle 1935 begann nach einer gewissen Beruhigung der Situation Ende 1937 eine extreme Phase der systematischen Verdrängung der Juden aus der Wirtschaft. Anfang 1938 existierten lediglich 9.000 von ehemals 50.000 Einzelhandelsgeschäften aus der Zeit vor 1933.⁶ Im Mai 1939 gab es nur noch etwas mehr als 30.000 erwerbstätige Juden in Deutschland.⁷

Dieser ökonomische Niedergang betraf auch die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes. Für Ottilie Schönwald und ihren Mann Siegmund, der Vorsitzender der jüdischen Gemeinde in Bochum war und eine der grössten Anwaltspraxen der Stadt hatte,⁸ begann der wirtschaftliche Abstieg zum Beispiel direkt 1933. Es fielen erhebliche Einnahmen aus dem Notariat weg und auch als Rechtsanwalt hatte Dr. Siegmund Schönwald immer weniger zu tun, da nichtjüdische Mandanten wegblieben. In der Pogromnacht wurde er mit 66 Jahren in das KZ Sachsenhausen verschleppt, aus dem er am 28. November 1938 „als gebrochener Mann“ heimkehrte. Während des Novemberpogroms wurde auch das Privathaus der Schönwalds von SA-Mitgliedern geplündert.

¹ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Deutsche Arbeitsfront, Ortsverbote, Reichsnährstand, Reichskulturkammer, undatiert, Blatt 95.

² LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Cora Berliner: Ariergesetzgebung in Bezug auf Beamte, Anwälte, Ärzte, Schriftleiter, Reichskulturkammer, Reichsnährstand, 27.5.1935, Blatt 111.

³ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Zusammenstellung des Central-Vereins über den Boykott vom 22.8.1935, Blätter 118-119.

⁴ LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection); Eingabe des Central-Vereins Essen an den Treuhänder der Arbeit für das Wirtschaftsgebiet Westfalen, 23.9.1935, Blatt 135.

⁵ Saul Friedländer 2008, S. 131-132.

⁶ Moshe Zimmermann 1997, S. 53.

⁷ Moshe Zimmermann 1997, S. 61.

⁸ Hubert Schneider: Die Entjudung des Wohnraums – Judenhäuser in Bochum. Die Geschichte der Gebäude und ihrer Bewohner. Berlin 2010, S. 205.

„Was noch heil war, zerstörte am nächsten Morgen die Jungenklasse eines Gymnasiums, die von ihrem Lehrer in das Haus geführt worden war.“ Otilie Schönewald erlitt nach der Verhaftung ihres Mannes einen Zusammenbruch. Am 30. November 1938 erhielt Siegmund Schönewald endgültig Berufsverbot.¹

Auch wenn der Jüdische Frauenbund den Wert der Kulturarbeit im Sinne einer jüdischen Renaissance unter veränderten Bedingungen² nach 1933 besonders betonte, so müssen wir davon ausgehen, dass die Belastungen durch die eigene Verarmung und die soziale Not anderer Gemeindeglieder so gross waren, dass die soziale Arbeit, zum Beispiel die Winterhilfe, enorme Kraft und Energie absorbierte. Hinzu kam, dass viele Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes ab 1935 die Auswanderung mit ihren Familien vorbereiteten. So verteilte sich die praktische Arbeit, die zu leisten war, auf immer weniger aktive Frauen. Diese wenigen mussten sich aber nicht nur um die Hilfsbedürftigen der eigenen Gemeinde kümmern, sondern auch um die der nahe gelegenen Kleingemeinden, die besonders hart von der wirtschaftlichen Ausgrenzung betroffen waren.

So schildert Grete Goldschmidt im Januar 1938 ihre Arbeit in den Kleingemeinden Schlesiens, die „lebenswichtig für unsere verstreut wohnenden Brüder und Schwestern“ sei. Neben der Wohlfahrtsunterstützung, Gesundheitsfürsorge und Kinderfürsorge überwiege die Hilfe im geistigen und seelischen Bereich. Wichtig sei vor allem der persönliche Kontakt zu den Menschen in den Kleingemeinden. Zu den Betreuten gehörten heute „keineswegs nur die wirtschaftlich Schwachen“, sondern die Vereinsamten. „Es geht heute nicht mehr darum, die Kleinstadtexistenzen an Ort und Stelle unbedingt zu erhalten, vielmehr darum, sie umzusiedeln. Erwachsene und Kinder wandern aus, Alte und nicht mehr Wandlungsfähige bleiben zurück. Diese vereinsamten Menschen durch Heimunterbringung oder in anderer geeigneter Form in die Muttergemeinde, die nächste Grossstadt zu überführen oder wenigstens einen gewissen Anschluss hin zu vermitteln, wird unserer Aufgabe der nächsten Zukunft sein.“³

Dass diese nächste Zukunft nicht mehr lange währen würde, konnte Grete Goldschmidt im Januar 1938 vielleicht erahnen, aber noch nicht wissen.

¹ Hubert Schneider 2010, S. 209-210.

² Michael Brenner 2000, S. 231. In seinem Epilog betont Brenner, dass die jüdische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland nicht „als direkte Fortsetzung der kulturellen Renaissance des Judentums in der Weimarer Zeit betrachtet werden“ könne, denn sie habe sich unter ganz anderen Verhältnissen entwickelt. Ausgeschlossen von Verbindungen zur nichtjüdischen Gesellschaft, seien Juden in ein „kulturelles Ghetto“ gesperrt worden.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 1, Januar 1938; Grete Goldschmidt: Die Fürsorgerin für die jüdischen Kleingemeinden, S. 6-7.

5. Das Ende: Zwangsauflösung 1939

Nach dem Novemberpogrom 1938 wurden die jüdische Presse in Deutschland und alle noch bestehenden jüdischen politischen Organisationen verboten.¹ Vereine und Wohlfahrtseinrichtungen erhielten den Befehl, sich der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zu unterstellen, die im Februar 1939 die Reichsvertretung als Organisation ablöste.² Bis Mitte 1939 erfolgte die Eingliederung des gesamten jüdischen Wohlfahrtswesens in die Reichsvereinigung. Auch die jüdischen Gemeinden verloren ihre frühere Bedeutung. Sie blieben nur als Kultusvereinigungen bestehen. Auf dem Gebiet der Wohlfahrtspflege, des Schulwesens und aller anderen Bereiche jüdischer Selbstverwaltung und Selbstbehauptung in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft wurden sie zu weisungsabhängigen Zweigstellen der unter Kontrolle der Nationalsozialisten arbeitenden Reichsvereinigung. Diese konnte noch bis 1943 weiterbestehen und war, so Moshe Zimmermann, durchaus nicht nur ein blosses Instrument der Gestapo, sondern spielte eine wichtige selbständige Rolle vor allem in der Organisation der Flucht deutscher Juden und Jüdinnen.³

Zu diesem Ergebnis kommt auch Beate Meyer in ihrer Monographie über die Reichsvereinigung. Die nicht emigrierenden Repräsentanten und Mitarbeitenden setzten ihr eigenes Leben aufs Spiel, um denen zu helfen, die sozial und physisch dazu nicht mehr in der Lage waren.⁴ Sie versuchten schon vor dem Novemberpogrom, die Auswanderung zu zentralisieren und „das Wohlwollen der Zielländer auf keinen Fall durch illegale Praktiken aufs Spiel zu setzen“.⁵ Allerdings kooperierten sie ab Oktober 1941 mit der NS-Führung, indem sie an der Vorbereitung der Massendeportationen mitwirkten. „Mit der fortgesetzten Strategie der Kooperation hofften sie, wenigstens jetzt über das Geschehen informiert zu werden und es mitgestalten zu können. Sie versuchten, die ihnen zugewiesenen Aufgaben so auszuführen, dass den Betroffenen die grössten Härten bei der Abholung

¹ Bestehen bleiben durfte nur ein jüdisches Nachrichtenblatt, das wichtige Nachrichten und Bekanntmachungen der Regierung veröffentlichte. Siehe: Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002, S. 152. Als eine der wenigen jüdischen Organisationen konnte der Jüdische Kulturbund nach dem Novemberpogrom zunächst weiterbestehen, da er in den Augen der Nationalsozialisten der Ghettoisierung der Juden diene. Erst am 11. September 1941, einen Monat, bevor die ersten jüdischen Berliner vom Bahnhof Grunewald nach Osten deportiert wurden, erhielt der Vorstand des Kulturbundes von der Gestapo den Befehl, sich aufzulösen. Siehe: Gabriele Fritsch-Vivié: Gegen alle Widerstände. Der Jüdische Kulturbund 1933-1941. Berlin 2013, S. 210 und S. 212. Weiter bestehen blieben auch der Hilfsverein der Juden in Deutschland und das Palästinaamt. Siehe: Gudrun Maierhof 2002, S. 307.

² Moshe Zimmermann: Die deutschen Juden 1914-1945. München 1997, S. 63. Offiziell wurde die Reichsvereinigung im Juli 1939 durch die 10. Verordnung zum Reichsbürgergesetz als rechtsfähiger Verein gegründet. Alle Juden und Jüdinnen in Deutschland mussten zwangsweise in diese Organisation eintreten und Beiträge entrichten. Siehe: Gudrun Maierhof 2002, S. 158-159.

³ Moshe Zimmermann 1997, S. 63. Die Reichsvereinigung wurde am 10. Juli 1943 endgültig aufgelöst, nachdem die meisten bis dahin noch nicht ermordeten Repräsentanten in das KZ Theresienstadt deportiert worden waren. Eine Art Rest-Reichsvereinigung betreute bis Kriegsende noch die wenigen nicht deportierten, zumeist in einer Mischehe lebenden Juden und Jüdinnen. Siehe: Susanne Meinel: Legalisierter Raub: Die Ausplünderung der Juden im Nationalsozialismus durch die Reichsfinanzverwaltung in Hessen. Frankfurt am Main 2004, S. 464.

⁴ Beate Meyer: Tödliche Gratwanderung. Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zwischen Hoffnung, Zwang, Selbstbehauptung und Verstrickung (1939-1945). Göttingen 2011, S. 68.

⁵ Beate Meyer 2011, S. 49.

oder im Sammellager erspart blieben.“¹ Beate Meyer glaubt, dass die Reichsvereinigung angesichts geschlossener Grenzen der Nachbarländer, zensierter Presse im In- und Ausland sowie der Tatsache, dass die Alliierten keine Priorität darin sahen, die Wege zu den Vernichtungslagern zu bombardieren, keine realistische Alternative zur Kooperation gehabt habe.²

Dem Jüdischen Frauenbund wurde unmittelbar nach dem Novemberpogrom die Auflösung befohlen. Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ mussten ihr Erscheinen sofort einstellen. Vermögen und Einrichtungen des JFB gingen ab Februar 1939 sukzessive an die Reichsvereinigung über.³ Am 27. Februar 1939 unterrichteten Ottilie Schönwald, Cora Berliner und Hannah Karminski alle Mitarbeiterinnen des JFB über den Auflösungsprozess: „Sie wissen, dass die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland als Gesamtorganisation genehmigt ist. Die jüdischen Organisationen mit zentralen Aufgaben werden auf diese Reichsvereinigung übergehen. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, die Auswanderung der Juden aus Deutschland zu fördern und die Juden, die noch in Deutschland bleiben, fürsorglich zu betreuen, ausserdem darin, für Unterricht der jüdischen Kinder und eine Berufsvorbereitung der Auswandernden zu sorgen. In diese Gesamtorganisation wird auch der Jüdische Frauenbund eingeordnet. Unsere Bundesgeschäftsstelle befindet sich seit ihrer Wiedereröffnung Ende November 1938 im Zustande der Liquidation. Die Frauenberatung ist nun auch räumlich dem Hilfsverein der Juden in Deutschland, der jetzt Wanderungsabteilung der Reichsvereinigung wird, angegliedert worden. Das Dezernat der Frauen-, Kinder- und Jugendlichen-Auswanderung wird Frau Professor Berliner übertragen. [...] Für das Fürsorge-Dezernat, insbesondere Heime und Anstalten, in der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland ist Fräulein Karminski als Sachbearbeiterin eingestellt worden. Auf diese Weise werden unsere Institutionen auch bei einer Überführung in die Reichsvereinigung in gewohnter Weise betreut und beraten werden. Es ist ausserdem der Wunsch der Reichsvereinigung, dass die soziale Frauenarbeit nicht nur örtlich erhalten bleibt, sondern auch weiter einen gewissen Zusammenhang behält. In der Abteilung Zentralwohlfahrtsstelle der Reichsvereinigung wird auch nach der Liquidation des Jüdischen Frauenbundes diese Arbeit ihren Sammelpunkt haben, und auch dafür wird Fräulein Karminski weiter eingesetzt werden.“⁴

Im Februar 1941 arbeiteten 218 Personen in der Berliner Zentrale der Reichsvereinigung, darunter 137 Frauen.⁵ Nicht wenige waren vorher aktiv im Jüdischen Frauenbund tätig gewesen, zum Bei-

¹ Beate Meyer 2011, S. 426.

² Beate Meyer 2011, S. 433.

³ Gudrun Maierhof 2002, S. 130-132.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC); Brief von Ottilie Schönwald, Cora Berliner und Hannah Karminski im Namen des „Jüdischer Frauenbund E.V. in Liquidation“ an die Mitarbeiterinnen des JFB vom 27.2.1939, Blätter 489-491. Der Brief ist abgedruckt in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 56-57.

⁵ Gudrun Maierhof 2002, S. 180.

spiel Hannah Karminski, Cora Berliner, Paula Fürst, Margarete Berent, Käte Rosenheim und Hildegard Böhme.¹

Von den Heimen und Einrichtungen berichten Ottilie Schönwald, Cora Berliner und Hannah Karminski: „Im Isenburger Heim ist das Haupthaus durch Brand zerstört. Das Schulkinderhaus war längere Zeit unbenutzbar. Der Betrieb wird in kleinerem Umfang zunächst weitergeführt. Es ist beantragt, Isenburg der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zu unterstellen. Unser Wyker Heim musste am 10. November 1938 geräumt werden. Die Weiterführung und damit auch der Wiederaufbau des Heims ist dem Jüdischen Frauenbund untersagt worden. Die Arbeit der Adoptions- und Pflegestellenzentrale untersteht zunächst weiter Frau Samuel/W.-Elberfeld. Auch dieses Arbeitsgebiet wird später einmal in die Reichsvereinigung zu überführen sein. Von den Heimen unserer Zweigstellen ist die Schliessung des Lehnitzer Heims, der Haushaltungsschule Wolfrathshausen, des Kinderlandheims Flinsberg zu melden.“ Die Paula-Ollendorff-Haushaltungsschule in Breslau und das Mädchenheim in Rhydt seien teilweise in Altersheime umgewandelt worden. Für die örtliche Arbeit der Vereine und Zweigstellen (vormals: Ortsgruppen) gelte das gleiche wie für die zentrale Arbeit in Berlin: „Allmählich ist die sachliche Arbeit in die Gemeindegemeinschaft zu überführen, von einer formellen Auflösung der Vereine ist jedoch zunächst noch abzusehen.“²

Mit der Zerschlagung des Jüdischen Frauenbundes als Dachverband jüdischer Frauenvereine in Deutschland lösten sich auch die Provinzial- und Landesverbände sowie Zweigstellen auf. Die dem Bund angeschlossenen Vereine aber versuchten zum Teil, ihre Arbeit im Rahmen des noch Möglichen eine Zeitlang aufrechtzuerhalten. Wahrscheinlich hingen diese Versuche auf lokaler Ebene davon ab, wie viele Vorstandsmitglieder in Deutschland blieben und nicht unmittelbar nach dem Novemberpogrom emigrierten. Auf der Vorstandssitzung des Israelitischen Frauenvereins in Köln vom 30. Januar 1939 zum Beispiel teilte seine Vorsitzende Ida Auerbach zwar mit, dass sie den Vorsitz niederlegen werde, da die baldige Emigration geplant sei, schlug aber vor, einen neuen Vorstand zu wählen. Klara Caro wurde - als Vorsitzende der im Januar 1939 aufgelösten Zweigstelle - zur neuen Vorsitzenden gewählt. Ida Auerbach erklärte in ihrem Abschiedsbericht, dass der Verein sich „entgegen dem eigentlichen Vorhaben“ nicht aufgelöst habe, weil neue Aufgaben bevorstünden. So würde versucht, den ehemaligen Kindergarten des Israelitischen Frauenvereins in ein Altersheim umzuwandeln. In Zusammenarbeit mit der Jüdischen Kinderheilstätte Bad Kreuznach sei die Einrichtung einer Altersheimkommission vorgesehen.³

¹ Gudrun Maierhof 2002, S. 187.

² LBIJMB MF 622 (OSC), Brief von Ottilie Schönwald, Cora Berliner und Hannah Karminski, Blätter 489-491, hier Blatt 490.

³ HStA, Best. 265, Nr. 659, Akte Nr. 97.

Ottilie Schöneward, Cora Berliner und Hannah Karminski appellierten an die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, der Idee des Bundes die Treue zu halten und ihre Kräfte in der lokalen Arbeit einzusetzen: „Wichtiger denn je ist, dass jede jüdische Arbeitskraft erhalten bleibt, dass bestehende Anstalten dahin geprüft werden, ob sie in bisheriger Weise weiterzuführen oder neuen dringlicheren Aufgaben – insbesondere der Alters- und Wohnungsfürsorge – nutzbar gemacht werden können. Wichtiger denn je ist auch, dass die Kinder und Jugendlichen, deren Auswanderung sich nur allmählich vollziehen kann, wieder so weit wie möglich ihre Ordnung haben: dass sie in Orten mit jüdischen Schulen Aufnahme finden, ausserhalb der Schule eine gewisse Aufsicht und Beschäftigung haben, Fremdsprachen lernen können, in Haushaltsarbeit angeleitet werden und so die Zeit bis zu ihrer Auswanderung sinnvoll ausfüllen. Wir wissen, was die letzten Monate von jeder jüdischen Frau erfordert haben, was jeder Tag von ihr verlangt, um nur den Anforderungen im nächsten Kreise gerecht zu werden. Und doch kann die Gemeinde und die Gemeinschaft weniger denn je auf sie verzichten. Wir wissen auch, dass unsere Mitarbeiterinnen, die dieser Brief nicht mehr in Deutschland trifft, oder die jetzt vor ihrer Auswanderung stehen, draussen versuchen werden, ihren Platz in der jüdischen Gesamtarbeit zu finden. Sie alle – ob hier oder dort – werden der Idee des Jüdischen Frauenbundes treu bleiben, auch wenn unsere Organisation ihre Selbständigkeit verliert.“¹

Die dem JFB angehörenden Vereine lösten sich nach und nach bis Ende 1939 auf. Die 10. Verordnung des Reichsbürgergesetzes vom 4.7.1939 legitimierte nämlich nicht nur die Reichsvereinigung als Zwangsorganisation für alle Juden und Jüdinnen, sondern sie ordnete auch die Auflösung aller anderen Vereine an. Der Israelitische Frauenverein Köln erhielt seinen Auflösungsbefehl am 9. Oktober 1939. In den Vereinsregisterakten findet sich ein Vermerk vom 7. November 1939, dass der Verein nun endgültig aus dem Vereinsregister gestrichen sei.²

Über den Zeitpunkt der endgültigen Auflösung des Jüdischen Frauenbundes gibt es verschiedene Ansichten in der Literatur. Im Gegensatz zu Gudrun Maierhof, die die Zerschlagung des JFB auf Februar 1939 datiert, gibt Esriel Hildesheimer die Auflösung des Jüdischen Frauenbundes erst für Dezember 1941 an.³ Es mag sein, dass sich der Liquidationsprozess auf lokaler Ebene noch bis Ende 1941 hingezogen hat - die Nationalsozialisten legten ja bekanntlich grössten Wert auf formal korrekte Abläufe - wir können aber davon ausgehen, dass der Jüdische Frauenbund spätestens im

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Brief von Ottilie Schöneward, Cora Berliner und Hannah Karminski, Blätter 489-491, hier Blätter 490-491.

² HStA, Best. 265, Nr. 659, Akte Nr. 107. Der Eintrag aus dem Vereinsregister Abt. 24, No. 982 vom 7.11.1939 lautet: „Der Verein ist durch Anordnung des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD vom 9.10.1939 auf Grund des § 5 der 10. F.O. zum Reichsbürgergesetz vom 4.7.1939 aufgelöst.“ Der Liquidations-Prozess zog sich aber noch bis Ende 1940 hin. So findet sich in derselben Akte ein Eintrag vom 16.10.1940: „Liquidatoren sind die beiden Vorsitzenden Clara Sara Caro und Martha Sara Levy, beide wohnhaft Köln-Ehrenfeld.“

³ Gudrun Maierhof 2002, S. 130; Esriel Hildesheimer: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. Der Existenzkampf der Reichsvertretung und Reichsvereinigung der Juden in Deutschland. Tübingen 1994, S. 158.

Juli 1939 mit der offiziellen Gründung der Reichsvereinigung seine organisatorische Selbständigkeit verlor.

Was wurde aus den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes, die Deutschland nicht vor dem Novemberpogrom 1938 verlassen hatten?

Da durch die Zerstörung der meisten lokalen Archive keine Mitgliederlisten der Ortsgruppen und Vereine des JFB erhalten sind, wissen wir nur von manchen prominenten Vorstandsmitgliedern auf lokaler, regionaler und reichsweiter Ebene etwas über ihr weiteres Leben. Exemplarisch möchte ich das Schicksal einiger Frauen skizzieren.

Otilie Schöneward, die letzte Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, verabschiedete sich brieflich von ihren Bundesschwestern am 28. Februar 1939¹ und emigrierte im März 1939 zunächst nach Holland, wo sie sich um Ferienaufenthalte jüdischer Kinder aus Rheinland und Westfalen kümmerte. Am 28. August 1939 floh sie mit ihrem Mann Siegmund nach England. Nachdem Siegmund Schöneward am 29. August 1943 in England gestorben war, wanderte Otilie Schöneward 1946 zu ihrer Tochter in die USA aus.² Schon in England bildete sie sich fort, absolvierte ein Examen in Englisch und Literatur an der Universität von Cambridge und arbeitete als Sozialarbeiterin im Cambridge Club of Refugees. Auch in den USA engagierte sie sich in jüdischen Organisationen.³ Nach Ende des Krieges versuchte sie erfolglos, Wiedergutmachungsansprüche in Deutschland geltend zu machen. In einem Brief an zwei Vorstandsmitglieder des 1953 neu gegründeten Jüdischen Frauenbundes⁴ berichtet sie am 7. November 1958 von ihrem vergeblichen Kampf mit den Wiedergutmachungsbehörden: „Leider bin ich darin auf der ganzen Linie unterlegen.“ Keine der beantragten Renten sei bewilligt worden. Am Tag zuvor sei der Bescheid gekommen, „dass meine Gesundheit durch die Nazis nicht oder nicht genügend gelitten habe. Dabei habe ich doch durch meine soziale Tätigkeit unter Beweis gestellt, dass ich vor 1938 im Vollbesitz grosser Körperkräfte war. Niemand wird bestreiten können, dass die Leitung des Jüdischen Frauenbundes, der laut Statistik ca. 52.000 Mitglieder umfasste und sich über ganz Deutschland erstreckte, ein großes Mass an Kraft und Energie erforderte, ganz abgesehen von der Nervenanspannung durch die ständige Be-

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Brief von „Otilie Sara Schöneward“ an die Bundesschwestern vom 28.2.1939, Blätter 492-494.

² Hubert Schneider: Die Entjudung des Wohnraums – Judenhäuser in Bochum. Die Geschichte der Gebäude und ihrer Bewohner. Berlin 2010, S. 210-211.

³ Cornelia Wenzel: „... die mir verliehenen Kräfte voll wirksam zu machen“. Otilie Schoenewald 1883-1961, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 118.

⁴ Jeanette Wolff und Ruth Galinski gründeten 1953 den Jüdischen Frauenbund neu. Sein Hauptsitz befindet sich heute in Frankfurt am Main. Siehe: Der Jüdische Frauenbund heute, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 141 sowie: <http://www.juedischerfrauenbund.org> (22.02.2016).

drohung einer Inhaftierung in einem KZ.“¹ Am 16.5.1961 starb Ottilie Schönewald mit 77 Jahren in Chicago.²

Bettina Brenner, Vorsitzende des JFB zwischen 1924 und 1934, emigrierte 1939 mit ihrer Mutter nach Santiago de Chile und starb dort 1948 mit 70 Jahren.³

Eva Reichmann-Jungmann, häufige Referentin bei Bundesversammlungen des JFB, floh 1939 nach England. Dort absolvierte die promovierte Nationalökonomin ein Studium an der London School of Economics. Von 1945 bis zu ihrer Pensionierung 1959 leitete sie die Forschungsabteilung der Wiener Library, einer Einrichtung zur Erforschung des Holocaust. Sie starb am 15.9.1998 mit 101 Jahren in London.⁴

Clara Samuel, die langjährige Vorsitzende der Ortsgruppe Elberfeld und Leiterin der Kommission des JFB für Pflegestellenwesen und Adoptionsvermittlung, wanderte 1939 nach England, später nach Palästina aus und kehrte nach Kriegsende nach Deutschland zurück. Sie starb 1962 mit 83 Jahren in Dortmund.⁵

Ida Auerbach, Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins und Ortsgruppe des JFB in Köln sowie Mitglied im Engeren Vorstand des Jüdischen Frauenbundes, emigrierte mit ihrem Mann Benjamin 1939 nach England und im Juni 1940 in die USA. Benjamin Auerbach starb 1940, Ida Auerbach im August 1942 mit 73 Jahren in New York.⁶

Margarete Berent floh 1939 über Chile in die USA. Sie verrichtete zunächst Gelegenheitsarbeiten, bis sie erneut ein Jurastudium aufnahm, da ihr deutscher Abschluss nicht anerkannt wurde. 1949 erhielt sie in New York ihre Zulassung als Rechtsanwältin. Sie starb am 23.6.1965 mit 77 Jahren in New York.⁷

Cilly Neuhaus aus Frankfurt, Mitglied im Engeren Vorstand des JFB, wurde 1942 mit ihrem Mann Leopold in das KZ Theresienstadt deportiert. Nach der Befreiung kehrte sie zunächst nach Frankfurt zurück, emigrierte dann aber 1946 in die USA. Sie starb 1968 mit 84 Jahren in New York.⁸

Clementine Krämer, Gründerin der Münchener Ortsgruppe und Vorstandsmitglied im JFB, wurde im Frühjahr 1942 ins KZ Theresienstadt deportiert und starb dort am 4.11.1942 mit 69 Jahren.⁹

¹ LBIMB MF 622 (OSC), Blatt 649.

² Cornelia Wenzel 2004, S. 118.

³ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel: Protagonistinnen des „alten“ Jüdischen Frauenbundes. Eine Auswahl, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 90-93, hier S. 90.

⁴ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 93.

⁵ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 93.

⁶ Barbara Becker-Jäckli: Das jüdische Krankenhaus in Köln. Die Geschichte des Israelitischen Asyls für Kranke und Altersschwache 1869-1945. Köln 2004, S. 375.

⁷ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 92; Gudrun Maierhof 2002, S. 92-97 (Kapitel: Magarete Berent).

⁸ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 92.

⁹ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 92.

Klara Caro musste 1941 mit ihrem Mann, Rabbiner Isidor Caro, zunächst in ein „Judenhaus“ in Köln ziehen. Mit 13 anderen Menschen wohnte sie in der Wohnung des verstorbenen Rabbiners Dr. Rosenthal im Hinterhaus der zerstörten Synagoge Roonstrasse. Ihre Möbel wurden von der Gestapo beschlagnahmt.¹ Mit dem Gesetz über Mietverhältnisse mit Juden vom 30. April 1939 und der Durchführungsverordnung vom 4. Mai 1939 hatten die Nationalsozialisten den Mieterschutz für Juden aufgehoben.² Die Einrichtung von Judenhäusern stellte einen massiven Eingriff in das Leben der jüdischen Bevölkerung dar. Denn die Wohnung war in den Jahren zuvor ein Schutzraum gegen das feindliche Aussen geworden. Dieser Schutzraum fiel nun weg.³

Hinter dem Griff nach den jüdischen Wohnungen standen, so Hubert Schneider, „neben den ideologischen Prinzipien handfeste materielle Interessen. Zum einen ging es darum, die deutsch-jüdische Wohngemeinschaft aufzubrechen, die räumliche Trennung von Deutschen und Juden zu vollziehen; ein Schritt, der auf dem Weg zur anvisierten Lösung der Judenfrage unumgänglich war. Zum anderen wollte man durch die Zusammenlegung jüdischer Familien Wohnraum gewinnen, um die angespannte Lage auf dem Wohnungsmarkt zu entlasten.“⁴

Nach dem erzwungenen Umzug wurde Klara Caro zur Zwangsarbeit in eine Fabrik in Köln-Nippes abkommandiert.⁵ Da ihr Mann, Rabbiner Dr. Isidor Caro, auf die Auswanderung verzichtet hatte, um seine Gemeinde als letzter Rabbiner weiter betreuen zu können, wurde das Ehepaar Caro im Juni 1942 mit 1.000 anderen Kölnern und Kölnerinnen in belgischen Viehwagen in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert.⁶ Heimlich bauten Klara Caro und andere Frauen der jüdischen Frauenbewegung dort eine systematische Kulturarbeit auf. Es wurden Seminare und Vorträge aus allen Gebieten jüdischer Geisteswissenschaft gehalten und Klara Caro dachte im Nachhinein mit Stolz an diese Zeit zurück.⁷

Nachdem Isidor Caro in Theresienstadt am 28. August 1943 an Hunger und Entkräftung gestorben war und 20.000 Juden und Jüdinnen im Oktober 1944 nach Auschwitz deportiert worden waren, gelang es Klara Caro, einen Platz in dem Transport von 1.200 Insassen des Konzentrationslagers in

¹ Klara Caro: Der Untergang der Synagogengemeinde Köln, in: Yad Vashem Archives, Kopie aus der K.J. Ball-Kaduri Collection der Wiener Library in London, Bestand O1/12-3, Akte 287; der Aufsatz ist auch abgedruckt in: Frau und Politik, 6. Jg. Nr. 3/1960, S. 14-16; er ist online zugänglich unter:

http://yadmedia.yadvashem.org/full_pdf/3549534_03031811/0001.pdf (22.02.2016). Klara Caro beschreibt in diesem autobiographischen Bericht nachträglich die letzten Jahre der Synagogengemeinde Köln und ihre Deportation nach Theresienstadt.

² Hubert Schneider 2010, S. 4.

³ Hubert Schneider 2010, S. 5.

⁴ Hubert Schneider 2010, S. 3.

⁵ Klara Caro 1960, S. 14.

⁶ Klara Caro: Stärker als das Schwert. Den Märtyrern von Theresienstadt zum Gedächtnis, September 1946, maschinengeschriebenes Manuskript, in: LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection), 27 Seiten, hier S. 5. Der autobiographische Bericht ist abgedruckt in: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland (Hg.): Begegnung mit dem Judentum. 2. Heft: Stimmen der Freunde. Berlin 1962.

⁷ Klara Caro 1946, S. 6-7.

die Schweiz zu bekommen, der Terezin am 5. Februar 1945 verliess.¹ Waad Hazalah, ein orthodoxer amerikanischer Rabbinerverband, habe, so ihre Information, diese 1.200 Häftlinge von Himmeler losgekauft, eine einmalige Hilfsaktion, die nicht mehr wiederholt wurde.² Die Motive dieser Rettungsaktion sind immer noch nicht geklärt. Tatsache ist, dass durch eine Intervention des Schweizer Alt-Bundespräsidenten Jean-Marie Musy und mit Unterstützung durch Heinrich Himmler, der sich wohl erhoffte, durch diese Aktion als Verhandlungspartner für die Alliierten in Frage zu kommen, 1.200 Gefangene des Konzentrationslagers Theresienstadt zu ihrer Rettung entlassen und in die Schweiz transportiert wurden, von wo aus sie in die USA oder ein anderes Land ihrer Wahl emigrieren konnten.³

Jean-Marie Musy hatte allerdings zuvor ausgehandelt, dass Waad Hazalah und andere amerikanische jüdische Organisationen für dieses Entgegenkommen der Schweiz 5 Millionen Schweizer Franken bei einer Schweizer Bank hinterlegen würden, mit denen auch die Emigration der Geretteten finanziert werden sollte.⁴ Klara Caro, die sich in der Schweiz nicht freundlich aufgenommen fühlte,⁵ emigrierte 1947 in die USA und lebte bis zu ihrem Tod mit 93 Jahren am 27. September 1979 in New York. Sie hatte ihren Mann im KZ Theresienstadt und ihren Sohn Hermann im KZ Sobibor verloren; nur ihre Tochter Ruth hatte in England überlebt.⁶

Wie viele andere konnte sie sich nicht vorstellen, nach der Befreiung wieder in Deutschland zu leben und schrieb 1946: „Beklagenswert ist das Schicksal derer von uns, die gezwungen werden nach allem Schrecklichen zu dem Mördervolk zurückzukehren und in einem Landes zu leben, wo es für uns keine Nachbarn mehr geben kann. Denn woher weisst Du, dass der, der freundlich mit dir jetzt spricht, nicht der Mörder deines Vaters, deiner Mutter war, dass an seinen Händen nicht das unschuldige Blut Deines Sohnes [...], deiner Geschwister klebt.“⁷

Hannah Karminski, Cora Berliner, Hildegard Böhme und Paula Fürst verschoben ihre Auswanderung so lange, bis es zu spät war. „Diese vier Frauen, die alle für die Reichsvereinigung tätig waren, bildeten ein Quartett“, schreibt Gudrun Maierhof. „Sie waren nicht nur Arbeitskolleginnen, sondern auch persönlich sehr eng verwoben [...]. Paula Fürst und Hannah Karminski wohnten seit

¹ Klara Caro 1946, S. 23-24.

² Klara Caro 1960, S. 16.

³ Siehe: Manfred Flügge: Rettung ohne Retter oder: Ein Zug aus Theresienstadt. München 2004.

⁴ Guido Koller: Juden gegen Dollars, in: Der Bund vom 10.3.2014, <http://www.derbund.ch/schweiz/Juden-gegen-Dollars/story/24650895> (22.02.2016). Alt-Bundespräsident Musy erhielt für seine Dienste Geld und eine Lebensversicherung von jüdischen Organisationen.

⁵ Klara Caro: Autobiography, written as occupational therapy at a nursing Home, June – September 1979, in: LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection). In dem 16-seitigen Text schreibt sie: „It is wrong to think that the Swiss were friendly to the refugees. On the country, they put them in work camps and they wanted to send us to a camp in Italy where there was typhoid fever. I fought for our being allowed to stay.“

⁶ Siehe: Yvonne Küsters (Weissberg): Caro, Klara, geb. Beermann, in: Manfred Asendorf/Rolf von Bockel (Hg.): Demokratische Wege. Deutsche Lebensläufe aus fünf Jahrhunderten. Stuttgart 1997, S. 112-114.

⁷ Klara Caro 1946, S. 11.

1939 zusammen am Kaiserdamm in Charlottenburg. Die Jahre, in denen sie mit Paula Fürst zusammen lebte, zählten – wie Hannah Karminski in einem Brief an ihre Familie einmal bekannte – zu den glücklichsten ihres Lebens. Cora Berliner und Hildegard Böhme wohnten zusammen in der Emser Strasse in Wilmersdorf, [...]. In der Regel verbrachten die Frauen einen Teil ihrer Freizeit zusammen, gingen spazieren, wenn es die Arbeit zuließ und begingen die Feiertage gemeinsam. Meistens besuchten sie die Gottesdienste in der Lindenstrasse, in denen Leo Baeck predigte.“¹ Diese enge Verbundenheit und Zusammenarbeit im Dienste der jüdischen Gemeinschaft hat sicher auch dazu geführt, dass keine der vier Frauen sich vorstellen konnte, alleine zu fliehen und die anderen damit im Stich zu lassen.

Hannah Karminski war als Herausgeberin der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ bereits nach dem Novemberpogrom am 10. November 1938 für kurze Zeit verhaftet worden. Wie alle anderen Redakteurinnen und Redakteure jüdischer Zeitungen in Berlin musste sie die Nachricht entgegen nehmen, dass ihre Zeitung ab sofort verboten sei. Ab Dezember 1938 engagierte sich Hannah Karminski mit ganzer Kraft für die Organisation und Durchführung von Kindertransporten nach England, denn Grossbritannien hatte sich nach dem Pogrom bereit erklärt, jüdische Kinder aus Deutschland in englischen Familien aufzunehmen.² Sie begleitete persönlich mehrere dieser Transporte, kehrte aber immer wieder nach Deutschland zurück und schlug auch das Angebot ihrer Familie, die in die Schweiz geflüchtet war, aus, nachzukommen.³ Stattdessen widmete sie sich weiter ihrer Arbeit in der Reichsvereinigung.

In einem Brief schreibt sie 1942: „Befriedigung kann diese Arbeit nicht mehr geben: Sie hat mit dem, was wir unter Fürsorgearbeit verstanden haben, kaum noch etwas zu tun, und da, wo es sich um Menschen und nicht um Grundstücke oder Gelder handelt, ist Liquidation besonders schwierig. Aber, da man mit Menschen zu tun hat, gibt es hin und wieder Augenblicke, in denen das Noch-Hier-Sein sinnvoll scheint – und das muss als 'Befriedigung' genügen.“⁴ Am 9. November 1942 wurde sie verhaftet, einen Monat später nach Auschwitz deportiert und dort am 4. Juni 1943 ermordet.⁵

Cora Berliner unternahm 1936 eine Reise nach Palästina und in den Folgejahren bis Juni 1939 mehrere Reisen nach Schweden, kehrte aber jedes Mal nach Berlin zurück. Am 26. Juni 1942 wur-

¹ Gudrun Maierhof: „Die Seele des Frauenbundes“. Hannah Karminski 1897-1942, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 112-114, hier S. 114.

² Zu den Kindertransporten siehe: Claudia Curio: Verfolgung, Flucht, Rettung. Die Kindertransporte 1938/39 nach Großbritannien. Berlin 2006; Wolfgang Benz (Hg.): Die Kindertransporte 1938/39: Rettung und Integration. Frankfurt am Main 2003.

³ Gudrun Maierhof 2004, S. 112-113.

⁴ Zitiert nach: Sabine Hering/Gudrun Maierhof: Hannah Karminski, in: Sozial Extra, 31. Jg. 2007, Nr. 3-4, S. 49.

⁵ Gudrun Maierhof 2004, S. 114. Sie gibt kein Todesdatum an. In The Central Database of Shoah Victims' Names findet sich allerdings das genaue Todesdatum unter Karminskis ursprünglichen Vornamen: Minna Johanna, siehe: <http://db.yadvashem.org/names/nameDetails.html?itemId=5415884&language=en> (22.02.2016).

de sie gemeinsam mit Paula Fürst Richtung Osten deportiert. Dieser 16. Transport ging über Königsberg nach Minsk.¹

Wir wissen nichts Genaues über den Tod von Hannah Karminski, Paula Fürst und Cora Berliner. Käthe Mende, die das KZ Theresienstadt überlebte und nach Berlin zurückging,² schrieb Ottilie Schönwald am 6. Mai 1946: „Hannah und Cora, nach denen Sie fragten, sind beide nach dem Osten verschleppt worden und dort gestorben, zum Glück, ehe die Gaskammern etc. in Aktion getreten waren, sondern an ihren schon früher dagewesenen Leiden, hoffentlich ohne viel Schmerzen und Qualen. Näheres haben wir nie erfahren.“³

Hildegard Böhme wurde am 17. Mai 1943 nach Auschwitz deportiert; ihr genaues Todesdatum ist nicht bekannt.⁴ Walter Böhme, ihr Bruder, erhielt von Lucie Adelsberger, einer Freundin seiner Schwester, die Auschwitz überlebt hatte, folgende Nachricht: „Dr. Böhme was a dear friend of mine, came to Auschwitz May 19., 1943, and I saw her ‚OF THE RAMP‘; but I do not feel depressed, because she did not have suffered.“⁵

Einiger der ermordeten Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes wird durch Strassennamen und Stolpersteine⁶ gedacht. So gibt es in Berlin-Mitte unmittelbar am Holocaust-Mahnmal eine Cora-Berliner-Strasse. Vor dem Haus Emser Strasse 37 in Berlin-Wilmersdorf erinnert ein Stolperstein an das prominente Mitglied des Jüdischen Frauenbundes. In Berlin-Charlottenburg hat die Stadt Berlin eine Strasse nach ihrer ehemaligen Bürgerin Hannah Karminski benannt. Am Gebäude der Ziegelstrasse 12 in Berlin-Mitte wurde eine Gedenktafel angebracht, auf der es heisst: „In diesem Gebäude befand sich von 1874 - 1940 die Luisenschule. 1838 gegründet in der Oranienburger Strasse 69 als Berlins erste Städtische Höhere Mädchenschule.“ Als ehemalige Schülerin wird u.a. die „Sozialpolitikerin Hannah Karminski (1897-1943)“ aufgeführt. Am Haus Kaiserdamm 17-19 hat die Stadt Berlin eine Gedenktafel für Paula Fürst und die von ihr geleitete Theodor-Herzl-Schule, eine zionistisch ausgerichteten Privatschule, angebracht. Die Gemeinschaftsschule in Berlin-Charlottenburg trägt seit 2013 den Namen Paula-Fürst-Schule. Vor dem letzten Wohnhaus von Hildegard Böhme, Pariser Strasse 18 in Berlin-Wilmersdorf, ist ein Stolperstein angebracht mit der

¹ Gudrun Maierhof: „Ein männlicher Geist mit einem weiblichen Herzen“. Cora Berliner 1890-1942, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 115-117, hier S. 116-117. Siehe auch: Gudrun Maierhof 2002, Kapitel über Paula Fürst, S. 195-199, hier S. 199.

² Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 90-93, hier S. 92.

³ LBIJMB MF 622 (OSC), Blatt 640.

⁴ Gudrun Maierhof/Cornelia Wenzel 2004, S. 90.

⁵ Zitiert nach Gudrun Maierhof 2002, S. 203. Als Beleg ist angegeben: LBI/NY, AR 235, Collection Hildegard Böhme.

⁶ Die Idee, dezentral mit Stolpersteinen Juden und Jüdinnen, aber auch Roma und Sinti sowie Homosexuellen, zu gedenken, die von den Nationalsozialisten ermordet oder gezwungen wurden, Deutschland zu verlassen, stammt von dem Kölner Künstler Gunter Demnig und dem Roma-Aktivisten Kurt Holl. Seit 1996 verlegt Demnig Stolpersteine in ganz Deutschland und mehreren anderen Ländern Europas. Die 10x10x10 cm grossen, mit Messing beschlagenen Steine sind vor Wohnhäusern in den Boden eingelassen. Siehe: NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln (Hg.): Stolpersteine. Gunter Demnig und sein Projekt. Köln 2007 sowie: <http://www.stolpersteine.eu> (22.02.2016).

Inschrift: „Hier wohnte Dr. Hildegard Böhme, Jahrgang 1884, deportiert 17.5.1943, ermordet in Auschwitz.“

Es wird auch einiger Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes gedacht, denen die Flucht aus Deutschland rechtzeitig gelungen ist. So erinnert das Ottilie-Schoenewald-Weiterbildungskolleg in Bochum an die letzte Vorsitzende des JFB. In Bochum-Wiemelhausen wurde eine Strasse nach ihr benannt. Am Haus Goltzstrasse 34 in Berlin-Schöneberg erinnert eine Gedenktafel an die erste Juristin Preussens Margarete Berent, die in diesem Haus ihre Rechtsanwaltskanzlei hatte. Im München hält der Rahel-Straus-Weg die Erinnerung an die jüdische Frauenrechtlerin und Ärztin wach, die bereits 1933 nach Palästina emigrierte und 1963 in Jerusalem starb. Ihre Geburtsstadt Karlsruhe benannte ebenfalls eine Strasse nach dem langjährigen Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes. Das ehemalige Heim des JFB in Neu-Isenburg nahe Frankfurt ist heute zum Teil Gedenkstätte und erinnert an das Leben und Wirken von Bertha Pappenheim, einer der Gründerinnen des Jüdischen Frauenbundes.

IV. Selbstverständnis und Praxis des Jüdischen Frauenbundes 1904 – 1939

Der Jüdische Frauenbund verstand sich als Teil der allgemeinen bürgerlichen Frauenbewegung. Daher engagierte er sich auch in den Bereichen, die der Frauenbewegung bereits im 19. Jahrhundert am Herzen gelegen hatten: Bildung, Ausbildung und Berufstätigkeit von Mädchen und Frauen sowie der Kampf um das Frauenwahlrecht in den Synagogen-Gemeinden spielten besonders in den Jahren zwischen 1918 und 1933 eine Rolle in der Praxis aller Ortsgruppen und Vereine des JFB.

Schon die Gründungsstatuten des Jüdischen Frauenbundes legten fest, dass der JFB sich als politisch und religiös neutral verstand. Neutralität wurde in der Folgezeit immer wieder zum Postulat, aber auch Streitpunkt unter den Mitgliedern des Frauenbundes. Nach Ende des Ersten Weltkrieges entzündete sich die Auseinandersetzung vor allem an der Frage nach einer Teilnahme an der pazifistischen Bewegung in Europa und der Friedenserziehung jüdischer Kinder und Jugendlicher.

Der Jüdische Frauenbund verstand sich als Teil der bürgerlichen Sittlichkeitsbewegung und interessierte sich schon früh für bevölkerungspolitische Fragen. Diese führten zu einer Fokussierung auf eine jüdische Eugenik und „Rassenhygiene“. In der Praxis bedeutete dies vor allem, Ehe und Familie als zentrales Lebenskonzept zu propagieren, eine rigide Sexualethik zu vertreten und so-

genannte Gefährdete auf den rechten Weg zu einem gesunden jüdischen Familienleben zurückzuführen. Prostitution wurde dabei als Zivilisationsübel bekämpft.

Der Kampf gegen den Antisemitismus beschäftigte den Jüdischen Frauenbund besonders in den letzten Jahren der Weimarer Republik, als er hoffte, dem Erstarken der nationalsozialistischen Bewegung mit einer Aufklärungskampagne und Intensivierung der Kontakte zur nichtjüdischen Frauenbewegung entgegenwirken zu können.

1. Bildung, Ausbildung und Berufstätigkeit jüdischer Mädchen und Frauen

Die Geschichte der bürgerlichen Frauenbewegung war bereits in ihren Anfängen davon geprägt, um eine bessere Mädchenbildung und die Möglichkeit zur Berufstätigkeit vor allem im Lehrerinnenberuf zu kämpfen.¹ Der Beruf der Lehrerin war lange Zeit der einzige, der für Frauen aus dem Bürgertum wählbar war.² In Preussen konnten seit 1863 Frauen in den öffentlichen Schuldienst eintreten. Ab 1883 wurden weibliche Volksschullehrkräfte als Beamtinnen anerkannt. Es bestand aber ein Eheverbot.³ Bis zum Ersten Weltkrieg entschieden sich die meisten ledigen erwachsenen Bürgerinnen, die eine bezahlte Berufstätigkeit suchten, für den Lehrerinnenberuf.⁴

Der Grossteil der deutschen erwerbstätigen Frauen, etwas über ein Drittel, war aber bis 1925 als mithelfende Familienangehörige tätig, sowohl in der Landwirtschaft als auch im Gewerbe des Ehemannes. 30,5 Prozent waren Arbeiterinnen, 12,5 Prozent Angestellte und Beamtinnen sowie 11,4 Prozent Hausangestellte. Immer attraktiver wurde in der Folgezeit der Beruf der Angestellten, vor allem für junge Frauen. Viele betrachteten diesen Beruf allerdings als „Durchgangsstadium zur Ehe“.⁵ 1925 gab es 1,5 Millionen weibliche Angestellte, die sich in diversen Vereinen zusammenschlossen, um für bessere Bildungs- und Aufstiegschancen zu kämpfen.⁶ „Diese Gruppe stellte das Gros der jungen Frauen, die als so genannte „Neue Frauen“ mit moderner Kleidung, Kurzhaar-

¹ Sylvia Schraut: Bürgerinnen im Kaiserreich. Biografie eines Lebensstils. Stuttgart 2013, S. 119.

² Sylvia Schraut 2013, S. 76.

³ Andreas Brämer: Kein Beruf für Israels Töchter? Jüdische Frauen im niederen preussischen Schulwesen (1800-1914), in: Gerald Lamprecht (Hg.): „So wirkt ihr lieb und hilfsbereit.“ Jüdische Frauen in der Geschichte. Graz 2009, S. 105-133, hier: S. 105-106. Das Lehrerinnenzölibat galt in Preussen seit 1892 uneingeschränkt. Sowohl der BDF als auch der Allgemeine Deutsche Lehrerinnenverein unterstützten seit den 1890er Jahren mehrheitlich das Heiratsverbot für Lehrerinnen. Sie wollten damit den Vorbehalt entkräften, „Frauen seien beruflich weniger einsatzwillig als Männer“. Siehe: Ingrid Biermann: Von Differenz zu Gleichheit. Frauenbewegung und Inklusionspolitiken im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009, S. 84.

⁴ Sylvia Schraut 2013, S. 83.

⁵ Ute Gerhard: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990, S. 364-365.

⁶ Angelika Schaser: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006, S. 63-64.

schnitt, einem selbstbewussten Auftreten und einem neuen Lebensstil nach dem Ersten Weltkrieg offen mit der alten Frauenrolle brachen und dadurch viel Aufsehen erregten.“¹

Unter den deutschen Juden arbeiteten die meisten Frauen im Betrieb des Mannes mit. Bis 1914 waren Juden zu fast 60 Prozent im Handel tätig, ein Grossteil als Selbständige. Dies bedeutete, so Monika Richarz, „dass weiterhin das Familiengeschäft vorherrschte, das mitzutragen in Unterschicht, Kleinbürgertum und selbst Teilen des Bürgertums selbstverständliche Aufgabe der Ehefrau blieb. [...] Die Arbeit der Ehefrau in Laden und Geschäft galt nicht als Erwerbstätigkeit, wurde nicht bezahlt und erschien in keiner Statistik.“ Während in kleinen Städten und auf dem Land Ehefrauen und Töchter im Laden standen, konzentrierte sich die mithelfende Arbeit jüdischer Frauen im gehobenen Bürgertum auf Buchführung, Versand und Korrespondenz. Sie wirkten also, so Monika Richarz, eher „hinter den Kulissen“.² Allerdings ging diese mithelfende Tätigkeit im gehobenen jüdischen Bürgertum, das die Hälfte aller deutschen Juden umfasste, bis 1900 kontinuierlich zurück.³ Das Weiblichkeitsideal sah die nichtarbeitende Ehefrau vor. Daher blieb auch das Engagement von Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes in solchen Vereinen, die sich der Berufsbildung widmeten, eher gering. Eine Ausnahme war Sidonie Werner, eine der Gründerinnen des JFB, die schon 1909 in Hamburg ein Heim für jüdische junge Mädchen gründete, die als Lehrerinnen, Kontoristinnen oder Verkäuferinnen arbeiteten.⁴ Sie ergriff 1910 die Initiative, in Hamburg, Berlin und Breslau Lehrerinnengruppen des JFB zu bilden, die für eine feste, gleichberechtigte Anstellung der jüdischen Lehrerinnen in Deutschland kämpften.⁵ 1913 zählte die Breslauer Ortsgruppe des JFB insgesamt 272 Mitglieder; davon waren 70 in der Lehrerinnen-Abteilung organisiert.⁶ Diese starke Dominanz berufstätiger Frauen ist aber nur typisch für Grosstadtgemeinden;⁷ in den meisten jüdischen Frauenvereinen, die dem JFB angeschlossen waren, überwogen die nicht berufstätigen Ehefrauen.

Jüdische Frauen hatten es allerdings, so Andreas Brämer, besonders schwer, im Lehrerinnenberuf Fuss zu fassen. Einer vermehrten Anstellung jüdischer Frauen im Schuldienst stand der Antisemitismus entgegen. So forderte zum Beispiel 1892 die Konservative Partei, nur „christliche Lehrer für christliche Schüler“ einzustellen.⁸ Ein Gesetz übertrug diese Situation auf ganz Preussen. Nur in

¹ Angelika Schaser 2006, S. 65.

² Monika Richarz: Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 87-104, hier S. 97.

³ Monika Richarz 2006, S. 101.

⁴ IFH, 11. Jg. Nr. 45, 5.11.1908; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Hamburg, S. 11.

⁵ IFH, 12. Jg. Nr. 17, 28.4.1910; Beilage: Für unsere Frauen, Jüdischer Frauenbund, S. 13.

⁶ IFH, 15. Jg. Nr. 24, 10.6.1913; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Breslau, S. 14.

⁷ Auch in Frankfurt am Main gab es seit 1908 ein Israelitisches Lehrerinnenheim. Siehe: IFH, 16. Jg. Nr. 32, 6.8.1914; Beilage: Für unsere Frauen, Erweiterung des Israelitischen Lehrerinnenheims zu Frankfurt am Main, S. 10.

⁸ Andreas Brämer 2009, S. 116.

Ausnahmefällen durften jüdische Lehrkräfte an öffentlichen Schulen unterrichten, nämlich dann, wenn jüdische Schüler einen grossen Teil der Schülerschaft bildeten.¹ Lediglich in der „liberalen Atmosphäre der schlesischen Metropole Breslau zeichnete sich ein gegenläufiger Trend ab“. 1911 wurde die Einstellung von jüdischen Lehrern beschlossen, darunter auch die erste Frau.²

Seit Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in Berlin spezielle Lehrgänge, in denen sich jüdische Frauen zu jüdischen Religionslehrerinnen ausbilden lassen konnten.³ Allerdings stand man auch im jüdischen Schulwesen der Anstellung von Frauen skeptisch gegenüber. Die preussisch-jüdischen Lehrerbildungsseminare in Berlin, Hannover, Kassel, Düsseldorf/Köln und Münster standen Frauen nicht offen. Jüdinnen mussten sich also an privaten oder öffentlichen Lehrerinnenseminaren ausbilden lassen.⁴ Insgesamt verdienten Lehrerinnen in jüdischen Schulen deutlich weniger als ihre männlichen Kollegen.⁵

Seit der Jahrhundertwende 1900 nahm die Berufstätigkeit jüdischer Frauen aller Schichten kontinuierlich zu, obwohl der Erwerbstätigkeit von Frauen in den jüdischen Gemeinden noch lange mit Misstrauen begegnet wurde. Auch Frauen teilten die Vorbehalte gegenüber weiblicher Berufstätigkeit. So fragt Lucia Jacoby aus Berlin, die von 1922 bis 1938 Verlagsleiterin des Philo-Verlages werden würde, noch 1914: „Zählt wirklich nur noch diejenige Frau als Vollmensch, die mit kräftigem Willen und nüchternen Ansichten in der Erwerbstätigkeit ihre Welt sieht, die innerhalb dieser ihrer Welt am erfolgreichsten die Ellbogen zu brauchen versteht?“ Wenn die Frau sich der Erwerbstätigkeit ganz hingeebe, so verlöre sie alle spezifisch weiblichen Eigenschaften. „Beides, der Beruf sowohl wie die Ehe verlangt das Einsetzen einer ganzen Persönlichkeit. Wie verhängnisvoll kann die Ausübung eines Berufes durch die Hausfrau in einen Haushalt des guten Mittelstandes eingreifen.“ Die „Gefühlswerte des traulichen Familienlebens“ gingen verloren. Die Erziehung des jüdischen Mädchens zur Ehefrau und Mutter sei daher die „allerwichtigste Berufserziehung“.⁶

Erst seit Kriegsbeginn 1914 sei, so Henriette Fürth, „der Eintritt der Frau in die Berufsarbeit und im Zusammenhang damit die Berufsschulung der Töchter zu einer Selbstverständlichkeit geworden“.⁷ 1907 seien 18 Prozent aller jüdischen Frauen erwerbstätig gewesen. Insgesamt habe sich zwischen 1882 und 1907 die Zahl der männlichen jüdischen Erwerbstätigen um 23 %, die der weiblichen aber um 113 % erhöht. Im Handel betrage die weibliche Berufstätigkeit über 50 %, in der Industrie 23,66 % aller in dieser Branche beschäftigten Juden. Erheblich erhöht habe sich die Zahl der Frau-

¹ Andreas Brämer 2009, S. 117.

² Andreas Brämer 2009, S. 118.

³ Andreas Brämer 2009, S. 120.

⁴ Andreas Brämer 2009, S. 118-119.

⁵ Andreas Brämer 2009, S. 121.

⁶ IGK, 27. Jg. Nr. 6, 6. Februar 1914; Lucia Jacoby: Gedanken über die Frauenbewegung, S. 54-55.

⁷ Henriette Fürth: Erwerbstätigkeit und Berufswahl der jüdischen Frau, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 15. Jg. Nr. 1-3, Januar-März 1919, S. 1-9, hier S. 2.

en in freien Berufen. Sie sei gegenüber 1895 um 74,3 % gestiegen. Neben 2.107 jüdischen Lehrern fänden sich 1907 bereits 1.128 jüdische Lehrerinnen.¹ 1912 gab es insgesamt 85.530 erwerbstätige Jüdinnen in Deutschland, die vor allem im Bekleidungs-gewerbe, in der Nahrungsmittelindustrie, im Handelsgewerbe und der Gastwirtschaft arbeiteten.²

Für die Zukunft plädierte Henriette Fürth 1919 dafür, der Berufsschulung und Berufsausübung jüdischer Mädchen höheren Wert beizumessen. Es handle sich dabei nicht mehr um „einen vorübergehenden Zustand, ein Zwischenreich des Lebens erträglich oder einträglich zu machen, sondern es handelt sich für Männer und Frauen darum, das Leben auf eine sichere Grundlage einer befriedigenden und darum befreienden Arbeit zu stellen“.³ Henriette Fürth hatte schon 1907 dafür plädiert, dass jüdische Mädchen einen Beruf ergreifen sollten. Anders als Lucia Jacoby glaubte sie daran, dass die Frau, die im Beruf stehe, die beste Ehefrau werde, da sie im Beruf Disziplin gelernt habe. Ausserdem hatte sie auch die Mädchen im Blick, die keinen Ehemann fanden. Als bedauerlich bezeichnete sie, „dass manche Kreise die Mädchen, die sich zur Arbeit entschlossen haben, gesellschaftlich ächten“.⁴

Der Aufbruch jüdischer Frauen in professionelle Bildung und Tätigkeit wurde durch Weltkrieg und Inflation auch im Bürgertum zu einer ökonomischen Notwendigkeit.⁵ In Preussen stieg der Anteil offiziell erwerbstätiger und damit für ihre Arbeit bezahlter Frauen von 10 Prozent im Jahre 1882 auf 23 Prozent im Jahre 1933. Der grösste Anstieg vollzog sich bei den freien Berufen (vor allem Ärztinnen und Juristinnen) und im öffentlichen Dienst. 1882 betrug der Frauenanteil nur 12 Prozent, 1933 waren bereits ein Drittel der jüdischen erwerbstätigen Frauen in diesen Branchen vertreten. Der Vergleich zu nichtjüdischen Frauen zeigt eine besonders starke Abweichung in der Landwirtschaft. 1925 gab es dort 43,04 Prozent Nichtjüdinnen, aber nur 3,46 Prozent Jüdinnen. Auch im Bereich der häuslichen Dienste waren 50 Prozent mehr Nichtjüdinnen als Jüdinnen tätig.⁶ Für Angehörige des Mittelstandes war, so Angelika Kipp, „diese Arbeit finanziell und sozial weniger akzeptabel. Vermutlich waren es vor allem die ostjüdischen Frauen, die diese Berufe ergriffen“.⁷ Im Verhältnis zu jüdischen Männern wählten Jüdinnen besonders stark eine Erwerbstätigkeit im Bereich der Wohlfahrtspflege und Sozialfürsorge. Der Frauenanteil machte hier 81,1 Prozent aus.⁸

¹ Henriette Fürth 1919, S. 3-4.

² Israelitisches Familienblatt, 14. Jg. Nr. 34, 22.8.1912; Erwerbsleben jüdischer Frauen und Mädchen in Deutschland, S. 3.

³ Henriette Fürth 1919, S. 9.

⁴ AZJ, 71. Jg. Nr. 42, 18.10.1907; Sidonie Werner: Zweite Delegiertenversammlung des jüdischen Frauenbundes in Frankfurt am Main am 7. und 8. Oktober 1907, S. 500-502. In dem Verlaufsprotokoll gibt die Autorin den Beitrag von Henriette Fürth wieder.

⁵ Monika Richarz 2006, S. 103.

⁶ Angelika Kipp: Jüdische Arbeits- und Berufsfürsorge in Deutschland 1900-1933. Berlin 1999, S. 78.

⁷ Angelika Kipp 1999, S. 79.

⁸ Angelika Kipp 1999, S. 79.

Zusammenfassend stellt Angelika Kipp fest, dass 1925 „unter den erwerbstätigen Frauen Jüdinnen mehr als dreimal so viele Selbständige stellten wie Nichtjüdinnen, ebenso dreimal so viele Angestellte, jedoch nur ein Drittel der Arbeiterinnen, rund 12 % weniger mithelfende Familienangehörige und nur halb so viel Hausangestellte“. Jüdinnen waren also sowohl materiell als auch sozial besser gestellt als nichtjüdische Frauen.¹

Die Weltwirtschaftskrise 1929 bedrohte Frauen, sowohl Jüdinnen als auch Nichtjüdinnen, zunehmend mit Arbeitslosigkeit. „Grundsätzlich mussten für eine steigende Zahl erwerbswilliger Frauen Arbeitsplätze auf einem immer enger werdenden Arbeitsmarkt gefunden werden. [...] Für jüdische Frauen konnte sich ihre mittelständische Herkunft als Hemmnis für die Annahme von Beschäftigungen als Arbeiterinnen oder Hausangestellte darstellen.“ In Handel und Verkehr führte die Wirtschaftskrise zu einer verschärften Konkurrenzsituation. „Der relativ hohe Anteil jüdischer Frauen in der krisenanfälligen Bekleidungsbranche war auch nicht unproblematisch.“ Daher widmeten alle jüdischen Wohlfahrtsorganisationen der Berufswahl jüdischer Mädchen und Frauen zunehmend grössere Aufmerksamkeit.²

Ab Mitte der 20er Jahre wuchs der Mangel an Lehrstellen. In den Jahren vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten kam erschwerend hinzu, dass nichtjüdische Unternehmen kaum noch jüdische Auszubildende einstellten, jüdische Firmen aber nicht genügend Lehrstellen zur Verfügung stellen konnten.³ Neben dem Mangel an Lehrstellen in Industrie und Handwerk kam es auch „zu einer Überfüllung der Universitäten und einer Verschlechterung der Berufsaussichten aller akademischen Berufe.“⁴

Der Jüdische Frauenbund setzte sich vor allem dafür ein, dass jüdische Mädchen in „typisch weiblichen“ Berufen ausgebildet wurden, die sie ausserdem auf ihre „eigentliche Bestimmung“ als Hausfrau und Mutter vorbereiten sollten. Nur eine kleine Minderheit kämpfte für die Möglichkeit einer universitären Laufbahn und die Öffnung von akademischen Berufen für (jüdische) Frauen. Die Mitglieder des JFB verbanden mit der Propagierung weiblicher Berufe auch die Hoffnung, dass jüdische Mädchen durch hauswirtschaftliche, erzieherische und pflegerische Tätigkeiten wieder eine engere Beziehung zum Judentum entwickelten. Sie glaubten, dass intellektuelle Tätigkeiten eher zu einer weiteren Entfremdung und zum Verlust jüdischer Identität führten.

¹ Angelika Kipp 1999, S. 80.

² Angelika Kipp 1999, S. 82.

³ Angelika Kipp 1999, S. 192. Diese Situation kannten die jüdischen Gemeinden schon von der Zeit unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg, als eine Welle des Antisemitismus dazu führte, dass viele Betriebe keine Juden und Jüdinnen mehr einstellten. Selbst jüdische Firmen, seien, so Louis Gutman, bestrebt gewesen, ihre Firmen „judenfrei“ zu halten, um ihren vornehmen Ruf nicht zu gefährden. Siehe: IFH, 16. Jg. Nr. 27, 2.7.1914; Louis Gutman: Wirtschaftliche Nöte der deutschen Juden, S. 1-2. Im Krieg sah die Situation nicht besser aus. Behörden und Kommunen vermieden es zumeist, Jüdinnen einzustellen, so dass behördliche Anstellungen fast aussichtslos waren. Siehe: IFH, 18. Jg. Nr. 37, 13.9.1916; Henny Henschel vom Hain: Zurücksetzung der Jüdinnen bei behördlichen Anstellungen, S. 2.

⁴ Angelika Kipp 1999, S. 155.

Prof. Dr. Meyer, Kinderarzt und Direktor des Waisenhauses und Kinderasyls der Stadt Berlin, sagt bei einem Vortrag, zu dem der Berliner Verband des Jüdischen Frauenbundes ihn 1934 eingeladen hatte: „In der letzten Generation sahen wir nicht selten Menschen, die dem Judentum entfremdet, wurzellos, haltlos und gemütsarm, ohne Ehrfurcht und ohne Disziplin als sogenannte Intellektuelle überall und nirgends zuhause waren. Dieser degenerierte Typus, den auch wir für ungesund halten, soll und muss in der nächsten Generation verschwinden.“ Er rät dringend davon ab, Kinder allzu früh geistig zu beschäftigen. Bodenständigkeit und Verwurzelung im Judentum seien dringender als die Förderung einer Gabe, die jüdische Kinder sowieso vor anderen auszeichne.¹

Auch wenn sein Appell sprachlich durchaus einer möglichen Nachzensur im nationalsozialistischen Deutschland angepasst worden sein mag, so drückt er doch das aus, was der Jüdische Frauenbund seit seiner Gründung forderte: Mädchen und Frauen sollten zu guten Jüdinnen erzogen werden, die sich sowohl in der Familie als auch in einer ihnen als Frau angemessenen Berufstätigkeit bewähren konnten. Bertha Pappenheim formuliert als Ziel „die Erziehung der Mädchen zu rechtschaffener Selbständigkeit in der materiellen Lebenshaltung und gleichzeitig treuer Bindung an die Familie und an die jüdische Gemeinschaft“. Erziehung sei immer „Erziehung zum Judentum“.²

Angelika Kipp kommt zu dem Ergebnis, dass – zumindest bis zur Wirtschaftskrise 1929 – die Berufsausbildung und Berufstätigkeit jüdischer Mädchen aus dem Mittelstand tatsächlich stärker unter erzieherischen als arbeitsmarktpolitischen Gesichtspunkten betrachtet worden sei.³

Daher bekämpfte der Jüdische Frauenbund von Beginn an die Vorliebe jüdischer Mädchen für eine kaufmännische Ausbildung. In der Frauenbeilage des „Israelitischen Familienblattes“ wurde bereits 1908 beklagt, dass jüdische Frauen eine hauswirtschaftliche Ausbildung ablehnten und stattdessen in die Städte strömten, in Verkaufshäuser, die ihrem modernen Freiheitsdrang entsprächen. Es sei daher wichtig, jüdischen Mädchen neue attraktive Berufe zu erschliessen, wie zum Beispiel den der Kindergärtnerin, der auch in einer jüdischen Familie erlernt werden könne. Wichtigster Nutzen dieser Ausbildung sei „die Stellung der jungen Mädchen unter dem Schutze einer achtbaren Familie [...], wo die Gefahren und Versuchungen der Welt weniger an sie herantreten“. Dadurch sei auch eine „günstige Beeinflussung des gesamten Familienlebens in den Gemeinden zu erzielen, denn die Flucht der Töchter aus dem Hause würde sich allmählich vermindern und auf Grund ihrer guten Schulung und schätzbaren Erfahrung könnten diese jungen Mädchen sicher gute und tüchtige Hausfrauen werden“.⁴

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Prof. Dr. L. F. Meyer: Über die Erziehung des jüdischen Kindes, S. 1-4, hier S. 3.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Dr. Hilde Ottenheimer: Wandlungen der jüdischen Mädchenerziehung, S. 5-7, hier S. 6.

³ Angelika Kipp 1999, S. 159.

⁴ IFH, 10. Jg. Nr. 30, 23.7.1908; Beilage: Für unsere Frauen, Die Kindergärtnerin, S. 1.

An dieser grundsätzlichen Einstellung hielt der JFB bis zu seiner Auflösung 1939 fest und wurde dadurch für junge Jüdinnen zunehmend unattraktiver.

Der Jüdische Frauenbund sprach sich durchaus für den handwerklichen Beruf aus, auch wenn dieser bis 1933 in den Publikationen des JFB nicht so eine grosse Rolle spielte. In der Gewissheit, dass eine Berufsumschichtung der deutschen Juden und Jüdinnen dringend erforderlich sei, um dem Antisemitismus entgegenzuwirken, sollte auch das unter deutschen Juden stark unterrepräsentierte Handwerk gefördert werden. Henny Henschel von Hain griff dieses Thema bereits 1910 im „Israelitischen Familienblatt“ auf. Sie beklagt zunächst, dass jüdische Männer dem Handwerksberuf trotz guter Ausbildung den Rücken gekehrt hätten, „weil die jüdischen Frauen und Mädchen noch oft auf dem beschränkten Standpunkt verharren, der untergeordnete, kaufmännische Angestellte sei gesellschaftlich dem gut gestellten Handwerker überlegen; daher fand der junge, jüdische Handwerker oft Schwierigkeiten, wenn er sich seine Lebensgefährtin aus besserer, jüdischer Familie wählen wollte“. Diese Ressentiments würden verschwinden, „wenn man den jüdischen Frauen und Mädchen Achtung und Verständnis für die handwerkliche Arbeit beibringt und zwar nicht theoretisch, sondern durch Selbstarbeit in diesen Berufen, das heisst durch Ausbildung jüdischer Mädchen zu Handwerkerinnen“. Empfehlenswert seien für Frauen zum Beispiel folgende Berufe: Goldschmiedin, Uhrmacherin, Friseurin, Barbierin, Dekorateurin, Tischlerin, Malerin, Buchbinderin, Weberin, Schusterin und Glaserin. Wenn eine Frau selber eine handwerkliche Ausbildung absolviert habe, könne auch der zukünftige Ehemann auf Verständnis und Mitarbeit der Frau hoffen. Wenn die Frau die handwerkliche Arbeit kenne und schätze, werde sie, „selbst dann, wenn sie die Schwerkraft ihres Schaffens auf die Hausarbeit verlegt, dazu beitragen, die geistige und wirtschaftliche Gemeinschaft der Ehe zu heben und dem jüdischen Handwerker Ehegefährtinnen zu schaffen, die nicht mit unverständigem Hochmut eine gesunde Richtung jüdischer Schaffenskraft abdämmen.“¹

Der Jüdische Frauenbund sah es auch als förderungswürdig an, jüdische Mädchen zu bäuerlichen Berufen auszubilden, um eine gesunde Berufsstruktur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland zu schaffen. 1915 berichtete das „Israelitische Familienblatt“ in seiner Frauenbeilage, dass der Verein zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden in Deutschland in Döberitz/Brandenburg eine Gärtnereischule für jüdische Mädchen und Frauen eröffnet habe, die Landwirtschaft, Blumen- und Obstzucht lehre. Im zweiten Lehrjahr solle auch ein Kursus für Bienenzucht, Kleinviehzucht und Milchwirtschaft hinzukommen.² Im selben Jahr veröffentlichte das

¹ IFH, 12. Jg. Nr. 13, 31.3.1910; Beilage: Für unsere Frauen, Henny Henschel vom Hain: Jüdische Frauen und die Handwerkerinnenfrage, S. 12.

² IFH, 17. Jg. Nr. 38, 22.9.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Neue Wege für jüdische Mädchen, S. 12.

„Familienblatt“ einen Beitrag, der jüdischen unverheirateten Frauen riet, sich einem Beruf in der Landwirtschaft zu widmen, da es in den Städten immer schwerer würde, eine Arbeit zu finden. „Besonders als die notwendigen Folgen der bisherigen ernsten Lehren des gegenwärtigen Krieges wird der landwirtschaftliche Beruf nicht nur die Gunst der deutschen Regierung in noch erhöhtem Masse als bisher geniessen, sondern auch beim gesamten deutschen Volke sozial noch höher eingeschätzt werden, als je zuvor.“¹

Diese Appelle führten aber zu keinem Erfolg. Stattdessen nahm die Zahl der auf dem Land lebenden Juden kontinuierlich ab. 1917 findet sich noch ein letzter fast verzweifelter Aufruf von Mary Fink aus Hamburg: „Wir wollen unser Volk bodenständig machen. Wir wollen ihm grössere Liebe zur Scholle anerziehen. [...] Das aber ist nur möglich, wenn wir auch Bäuerinnen haben, wenn unsere Landwirte tüchtige, haus- und landwirtschaftlich gründlich vorgebildete Frauen haben, die erfüllt sind von der Wichtigkeit und Bedeutung ihres Berufes, die als gleichwertige Bundesgenossinnen, als tätige Mitleiterinnen dem Manne zur Seite stehen.“²

Erst nach 1933 sollte dann die landwirtschaftliche Ausbildung im Zuge der Auswanderung nach Palästina eine grössere Bedeutung erlangen. In der Weimarer Republik finden wir von Seiten des Jüdischen Frauenbundes kaum Anstrengungen in diese Richtung, weniger, weil der JFB diese als nicht wichtig erachtete, sondern weil er mit seiner Propagierung in den Kreisen jüdischer Mädchen keinerlei Erfolg hatte.

Zu Arbeiterinnen im industriellen Sektor fand der Jüdische Frauenbund keinen nennenswerten Zugang. 1915 beschloss er, einen Bund erwerbender Frauen zu gründen. Jüdische Arbeiterinnen sollten eine Vertretung bekommen, da sie „in anderen Organisationen vielfach nicht zu ihrem Recht kommen“. Auch sollte das „Standesbewusstsein der arbeitenden Frau gegenüber der unterstützten Frau“ gefördert werden. Eine solche Organisation sei, so Vorstandsmitglied Helene Meyer, auch nötig, „um die Undiszipliniertheit der jüdischen Arbeiterinnen selbst zu überwinden“.³

In der Weimarer Republik ist von einem solchen Bund erwerbender Frauen aber keine Rede mehr. Es gelang dem Jüdischen Frauenbund nicht, Arbeiterinnen für sich zu gewinnen und diese zu organisieren. Jüdische Arbeiterinnen hatten ganz offensichtlich kein Interesse, sich von bürgerlichen Jüdinnen ihre „Undiszipliniertheit“ austreiben zu lassen. Es gibt in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ nur zwei Beiträge einer jüdischen Arbeiterin in den 14 Jahren ihres Erscheinens. Fränze Marx beschreibt 1931 ihren Alltag in der Fabrik.⁴ Allerdings scheint sie einem Ausschuss für soziale Betriebsarbeit angehört zu haben. Die von dem Ausschuss ausgebildeten Fürsorgerinnen

¹ IFH, 17. Jg. Nr. 11, 18.3.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Jüdinnen in der Landwirtschaft. Eine Folge des Krieges, S. 10.

² IFH, 19. Jg. Nr. 3, 18.1.1917; Beilage: Für unsere Frauen, Mary Fink: Die moderne Jüdin und der Beruf der Landwirtin, S. 10.

³ AZJ, 79. Jg. Nr. 50, 10.12.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Korrespondenzen und Nachrichten. Berlin 7. Dezember, S. 1.

⁴ BJFB, 7. Jg. Nr. 3, März 1931; Fränze Marx, Leipzig: Fabrikarbeit. Erlebnisse als Arbeiterin, S. 1-4.

gingen zunächst für neun Monate selbst in die Fabrik arbeiten, „um den Arbeitsprozess in den Betrieben kennenzulernen und Erfahrungen zu gewinnen über Arbeits- und Lebenswelt“ der Arbeiterinnen. Danach wurden sie in einer Fabrik fest eingestellt. Die Fürsorgerinnen hatten aber nicht den Anspruch, die Arbeiterinnen dazu zu animieren, sich gegen die Arbeitsbedingungen zur Wehr zu setzen, sondern sie wollten „Hemmungen, die der Frau den Arbeitsprozess erschweren“, beseitigen und damit Leistungsfähigkeit und Arbeitsfreude erhöhen. Sie sorgten sich ausserdem um die Verbesserung der Arbeitsräume und halfen der Arbeiterin bei der Freizeitgestaltung. In den Betrieben sei man, so Fränze Marx, mit der Leistung der Sozialen Betriebsarbeit durchaus zufrieden, denn man habe ihre Notwendigkeit erkannt.¹ Diese Fürsorgetätigkeit diene also wie die meisten anderen dazu, den reibungslosen Arbeitsablauf zu gewährleisten und die Arbeitskraft von Frauen und Mädchen zu erhalten.

Wie der Bund Deutscher Frauenvereine kämpfte der Jüdische Frauenbund von Beginn des Ersten Weltkrieges an und dann kontinuierlich bis zu seiner Auflösung für eine einjährige Frauendienstpflicht bzw. ein hauswirtschaftliches Frauendienstjahr nach der Schulentlassung. Das obligatorische Dienstjahr solle Mädchen ausrüsten „mit körperlicher Arbeit, Ausdauer und Disziplin, um sich auf ihren Beruf als Staatsbürgerin vorzubereiten“, so Regina Neisser aus Breslau im Januar 1917. Die jüdische Gemeinschaft habe diese Idee in weiten Kreisen aufgegriffen, denn die Hauswirtschaft sei nicht nur ein wichtiger Faktor für die Volkswirtschaft, sondern befähige jüdische Mädchen auch, Pflichten gegenüber der jüdischen Gemeinschaft zu erfüllen.² Die 1927 gegründete Hauswirtschafts-Kommission des JFB bemühte sich um eine Systematisierung und flächendeckende Organisation ihrer Bemühungen in allen jüdischen Gemeinden. Sie suchte auch nach interkonfessioneller Zusammenarbeit, um „Jüdinnen verstärkt Zugang zu Ausbildungs- und Arbeitsplätzen in öffentlichen und anderen konfessionellen Einrichtungen zu verschaffen“.³

Von einer weniger geistigen als körperlichen Ausbildung jüdischer Mädchen versprach sich der Jüdische Frauenbund auch ein natürlicheres Verhältnis zur Kleidung. Die Elberfelder Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes betrachtete es als wichtige Erziehungsaufgabe, „die Frage der Körperkultur und der vereinfachten Kleidung“ zu thematisieren. „Sie fordert eine vermehrte körperliche Ausbildung für unsere Frauen und Mädchen unter verständiger Betonung einer gesundheitsgemässen Kleidung. Die zweite Aufgabe soll mehr ästhetischer Natur sein und den Sinn für die Schönheit einfacher Kleidung wecken, um die Auswüchse der Mode zu bekämpfen. Auf diese Wei-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 6, Juni 1931; Fränze Marx: Soziale Frauenarbeit in Fabrikbetrieben, S. 5. Auch der BDF versuchte, die Arbeitsbedingungen von Frauen in Fabriken zu bessern und kämpfte für den neuen Beruf der Fabrikinspektorin als Fürsorgerin in den Betrieben. Siehe: Angelika Schaser 2006, S. 62.

² IFH, 19. Jg. Nr. 7, 15.1.1917; Beilage: Für unsere Frauen, Regina Neisser: Frauendienstpflicht, S. 10.

³ Angelika Kipp 1999, S. 189.

se soll dem Übelstande, dass gerade Jüdinnen so oft zu den ‚Bahnbrecherinnen‘ unschöner und aufdringlicher Moden gehören, entgegengearbeitet werden. [...] Es ist deshalb zu begrüßen, dass der jüdische Frauenbund, einem Antrage seiner Elberfelder Ortsgruppe folgend, die Frage der vermehrten körperlichen Ausbildung und Propagierung einer vereinfachten Frauenkleidung in sein Programm aufgenommen hat.“¹

An die Hausfrau appellierte der Jüdische Frauenbund, ihrer Aufgabe als Arbeitgeberin von Hausangestellten gerecht zu werden. Diese Stellung böte ihr nämlich Anlass, so Clara Fromberg aus Frankfurt, „ihre Erfahrungen, ihr Können und Wissen in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen“. Sie müsse Belehrerin ihrer Hausangestellten werden, ihr Wissen weitervermitteln und so Volkserziehung und Volkskultur pflegen.² Dieser Appell darf als Versuch verstanden zu werden, den Hausfrauen und damit der Mehrheit der Mitglieder im Jüdischen Frauenbund nahe zu bringen, dass auch ihre Funktion als Arbeitgeberin eine Berufstätigkeit sei und dass daher das Thema „Berufstätigkeit“ alle Frauen des JFB angehe. Es gelang dem Jüdischen Frauenbund weitgehend, dieses Selbstverständnis unter seinen Mitgliedern zu verbreiten. Cläre Braunschweig aus Heidelberg betont 1928: „Wie genügsam bekannt ist, kämpfen wir Hausfrauen heute um die Anerkennung der Haushaltsführung als Beruf und die Anerkennung der Arbeit der Hausfrau als Arbeit schlechthin.“³ Rahel Straus geht sogar schon so weit, eine Besoldung für die Hausfrau zu fordern. Die Frau müsse einen bestimmten Anteil der Einkünfte des Mannes als Lohn erhalten, denn es sei unwürdig, dass sich die Hausfrau für die kleinste Anschaffung Geld von ihrem Ehemann erbitten müsse.⁴

Ein Dauerbrenner-Thema im Jüdischen Frauenbund war die Frage, wie jüdische Mädchen der unteren Schichten dazu bewegt werden könnten, den Beruf der Hausangestellten zu ergreifen, denn in den jüdischen Familien des Bürgertums herrschte schon vor dem Ersten Weltkrieg ein ständiger Mangel an Hauspersonal.⁵ Zwar konnte man bis 1935 christliches Hauspersonal einstellen, dem Jüdischen Frauenbund lag aber viel daran, jüdische Mädchen für diese Tätigkeit zu begeistern. In vielen Städten wurden daher Stellenvermittlungen, die sogenannten Arbeitsnachweise, gegründet. Sie schlossen sich 1913 in dem vom JFB gegründeten Kartell der jüdischen Arbeitsnachweise zusammen. Diese Stellenvermittlung „war in erster Linie darauf bedacht, das Vorurteil der Stellersuchenden gegen den Beruf der Hausangestellten zu bekämpfen, der wirtschaftlich vorteilhafter für

¹ IFH, 19. Jg. Nr. 22, 31.5.1917; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Elberfeld, S. 10.

² Mitteilungen, Nr. 3, März 1914; Clara Fromberg: Die Frau als Arbeitgeber, S. 1-2. Mareike Witkowski kommt zu dem Ergebnis: „Das starke Machtgefälle zwischen Arbeitgeberin und Arbeitnehmerin wurde noch dadurch verstärkt, dass aufgrund des häufig jugendlichen Alters der Hausgehilfinnen die Stellung nicht nur als ein Arbeitsverhältnis, sondern auch als ein Erziehungsverhältnis gelten konnte.“ Siehe: Mareike Witkowski: Ungleichheit unter einem Dach. Hausgehilfinnen von 1918 bis in die 1960er Jahre, in: Ariadne, Heft 63, Mai 2013, S. 36-43, hier S. 39.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 7, Juli 1928; Cläre Braunschweig: Aussprache zur jüdischen Hausangestelltenfrage, S. 4-5, hier S. 4.

⁴ BJFB, 6. Jg. Nr. 3, März 1930; Rahel Straus: Moderne Frauenprobleme. Fortsetzung, S. 6-8, hier S. 7.

⁵ Uta Ottmüller: Die Dienstbotenfrage. Zur Sozialgeschichte der doppelten Ausnutzung von Dienstmädchen im deutschen Kaiserreich. Münster 1978, S. 42.

die Arbeitssuchenden ist, da grosser Mangel an gutbezahltem Hauspersonal besteht. Unüberlegterweise wendet sich der grösste Teil der schulentlassenen Mädchen den kaufmännischen und gewerblichen Berufen zu, wo ein Mangel an Arbeitsmöglichkeiten besteht.“¹

1925 beklagt Ruth Stern aus Rheydt die anhaltende Verweigerung jüdischer Mädchen, hauswirtschaftliche Berufe zu ergreifen: „Wohl bestehen in Deutschland an vielen Plätzen geeignete Schulen, aber der Statistik nach wurden sie von jüdischen jungen Mädchen nur in ganz verschwindendem Prozentsatz besucht.“² Mine Meyer konstatiert 1927, dass fast alle Frauenorganisationen mittlerweile eifrig über hauswirtschaftliche Fragen diskutierten, „auch in solchen Vereinigungen, deren Ziele ursprünglich auf ganz anderem Gebiet lagen. Es ist dies erklärlich durch die Schwierigkeiten, die vielen Frauen heute dadurch erwachsen, dass sie äusserliche Pflichten mit Hausfrauenpflichten in Einklang bringen müssen und ausserdem durch die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse, Geldknappheit, Mangel an Hilfskräften, Wohnungsnot“.³ Die Autorin gibt Lektüreempfehlungen für die moderne jüdische Hausfrau, um zu zeigen, welchen Professionalisierungsgrad die Hausarbeit erreicht habe und wie sehr sie auch Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden sei, z. B. den 1926 erschienenen und viel gelesenen Ratgeber „Der Neue Haushalt – ein Wegweiser zur wirtschaftlichen Hausführung“ von Erna Meyer.⁴

Das veränderte Frauenbild nach 1919 habe, so Antonia Surmann, diese Auseinandersetzung mit der Hauswirtschaft ausgelöst. „Die Anerkennung der Hausfrauentätigkeit als professionelle Arbeit ist der Anlass für eine intensive Beschäftigung mit dem Thema Küche. [...] Der rationalisierte Haushalt bezieht sich auf drei Prämissen: die arbeitswissenschaftlich begründeten Prinzipien der Zeit-, Kraft- und Materialersparnis, die Vermittlung einer funktionalen und ergonomischen Ästhetik und die Forderung nach der Anwendung von Technik im Haushalt.“ Alle Hausfrauenvereine beschäftigten sich mit der Rationalisierung des Haushaltes.⁵ Auch diese Aufwertung der Hausarbeit führte aber nicht dazu, dass sich die jüngere Generation jüdischer Mädchen für diesen Beruf erwärmen konnte.

Als besonders empörend empfanden es die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, dass selbst verarmte ostjüdische Frauen, die den Bedarf an Hausangestellten in bürgerlichen jüdischen Haus-

¹ Mitteilungen, Nr. 6, Juni 1914; Aus dem Bericht der weiblichen Fürsorge, Frankfurt am Main: Bericht über den Stellennachweis für Frauen und Mädchen, S. 3-4, hier S. 3. 1913 gab es bereits über 50 weibliche Stellenanweise, von denen die meisten auf Anregung des Jüdischen Frauenbundes gegründet worden waren. Siehe: IFH, 15. Jg. Nr. 5, 30.1.1913; Beilage: Für unsere Frauen, Jüdischer Frauenbund, S. 15.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Ruth Stern: Berufsbilder: Zur Frauenberufswahl – Haushaltspflegerin, hauswirtschaftliche Lehrerin, Gewerbelehrerin, S. 2-4, hier S. 3.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 11/12, August/September 1927; Mine Meyer, Düsseldorf: Die Beschäftigung mit hauswirtschaftlichen Fragen im J.F.B., S. 9-10, hier S. 9.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 11/12, August/September 1927; Mine Meyer, Düsseldorf: Die Beschäftigung mit hauswirtschaftlichen Fragen im J.F.B., S. 9-10, hier S. 10.

⁵ Antonia Surmann: Die Küche als Ausdruck von Gesellschaftsbildern, S. 1, siehe: <http://edoc.hu-berlin.de/kunsttexte/2010-1/surmann-antonia-8/PDF/surmann.pdf> (22.02.2016).

halten hätten decken können, sich dieser Arbeit verweigerten. Rosa Melzer aus Lemberg äussert sich 1928 fassungslos über diese Haltung. „Wir stehen [...] seit dem Jahre 1918 im Osten einer ungeheuren jüdischen Massennot gegenüber. Wirtschaftliches Judenelend aus der Vorkriegszeit, vermehrt durch destruktive, ökonomische Einwirkung des Krieges selbst, [...] – das alles brachte unsere Gemeinschaft an den Rand des Verderbens.“ Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten seien im Osten kaum noch vorhanden. Dies gelte insbesondere für Frauen, „da die Landwirtschaft für uns nicht existiert, die Industrie im Lande gering, kein Grosshandel mit Weltverkehr vorhanden ist.“ Ein grosses Gebiet der Betätigung könne die Hausarbeit sein, aber die Ablehnung sei zu gross. „Der Ostjude ist der liebevollste Gatte, die Ostjüdin die verwöhnteste Frau. Das Dienstmädchen [...] ist die letzte Position, die in dem Budget der wirtschaftlich niedergehenden Familie gestrichen wird. So hatten wir auf dem Territorium des heutigen Polen vor dem Kriege etwa 300.000 Frauen (fast ausschliesslich Nichtjüdinnen), die als Köchinnen, Mädchen für alles, Wäscherinnen, Bonnen und Kinderfräuleins bei jüdischen Familien ehrliche Arbeit, vorzügliche Kost, guten Lohn und liebevolle Behandlung fanden. Heute mögen es etwa 100.000 sein, [...]. Wenn nur 50.000 verlässener, verwaister jüdischer, fast ausnahmslos aus den bescheidensten Verhältnissen sich rekrutierender Mädchen, vor allem aber Zöglinge der Waisenanstalten, diesen für ihre Verhältnisse eigentlich lukrativsten, für das weibliche Geschlecht passendsten, gesündesten, am leichtesten und raschesten zu erlernenden Beruf ergriffen hätten, sie wären von Sorge und Elend befreit und die unglücklichen ‚Fürsorger‘ mit ihnen. Es sei noch bemerkt, dass dieser Beruf just für das durch Generationen verwairste, ostjüdische Proletariat eine vorzügliche Schule wäre, zur Abgewöhnung des anerzogenen Schlendrians, sowie für Aneignung wichtiger Charaktereigenschaften, als: Pflichtbewusstsein, unbedingte Pünktlichkeit, Verantwortlichkeit, Sauberkeit usw.“

Der Lohn für Dienstmädchen sei in Polen so gut, dass diese auch ihre armen Familien mit ihrem Lohn unterstützen könnten. Aber: „Alteingenistete Traditionen stehen dem entgegen, dass das jüdische Mädchen die Hauswirtschaft als Beruf erwählt. Eitelkeit und Hochmut lassen keine Ausnahme zu, trotz härtester Not, trotz des Bewusstseins, der Allgemeinheit viel zu lange, viel zu viel – genau definiert als Schnorrerin – zur Last zu fallen. Eine verhängnisvolle, grauenvolle Begriffsverirrung lässt im äussersten Falle selbst ‚der Strasse‘ dem ehrlichen Erwerb im Haushalte den Vorzug geben. Prostituierte oder verkappte Schnorrerin – aber nur nicht Dienstmädchen! Die Folgen dieses Wahnsinns – anders kann ich diese Erscheinungen von Hochmut und ganz unbegrenztem Selbstbewusstsein nicht bezeichnen – sind unberechenbar.“ Und sie klagt: „Keine Belehrung, kein Rat, keine Vorstellungen und Bitten helfen. Ich muss noch bemerken, dass just gut eingeschulte junge Hausarbeiterinnen in sehr grosser Zahl auch im Ausland untergebracht werden könnten, [...].“

Und so müssen an dieser ‚Unmöglichkeit‘, die Vorurteil und Dummheit auftürmen, ungezählte jugendliche Wesen hier langsam, aber sicher in dieser oder jener Weise zugrunde gehen. [...] Es ist ein trauriger Teil der heutigen ‚Mädchenfrage‘ in Osteuropa!“¹

Mehr Verständnis für den Freiheitsdrang junger Mädchen äussert Grethe Bloch 1930. Sie gibt zu bedenken, dass nach wie vor wenige jüdische Mädchen den Beruf der Hausgehilfin oder Hausangestellten ergreifen wollen, „da sie glauben, dass die Bedingungen im allgemeinen schlechter sind, als die in anderen Berufen. Die Beschränkung der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit ausserhalb der Arbeitszeit und der verhältnismässig geringe Barlohn sind Argumente, die schwer zu entkräften sind. Man kann dem nur entgegenhalten, dass dieser Beruf sehr oft mehr menschliche Befriedigung bietet, als kaufmännische Berufe und dass ältere Wirtschaftlerinnen leichter Stellung finden als kaufmännische Angestellte. Man muss immer wieder auf diesen Beruf hinweisen, allerdings auch dafür Sorge tragen, dass möglichst viele jüdische Familien jüdische Hausangestellte unter erträglichen Bedingungen einstellen.“²

Lucie Zobel bedauert zwar ebenfalls die Verweigerung jüdischer Mädchen, sich als Haushälterin ausbilden zu lassen, zeigt aber auch wie Grethe Bloch auf, warum das Leben im Haushalt wenig attraktiv sei. Was Jugendliche von diesem Beruf fern halte, sei, dass „der junge Haushaltslehrling in die Familie des Arbeitgebers aufgenommen“ werde. „Die junge Lernende im Handwerk oder Verkauf hat eine fest geregelte Arbeitszeit, für die junge Hausgehilfin gibt es eine derartige Regelung kaum.“ Sie könne auch keinem Jugendbund angehören, da ihre Freizeit stark beschränkt sei. Sie sei isoliert, da sie nicht täglich mit anderen ihres Berufes in Kontakt komme. Hausgehilfinnen seien selten organisiert und kämpften daher auch nicht für ein höheres Ansehen ihres Berufes. Mehr als für alle anderen treffe das Gesagte für jüdische Mädchen zu. „Die Mutter des nichtjüdischen Volksschulmädchens war vielleicht früher einmal selbst Hausangestellte, das jüdische Mädchen kennt eine solche Tradition nicht. So wie die jüdische Frau weitester Kreise sich nach Möglichkeit von der Hausarbeit befreit, sucht das jüdische Mädchen nach Auswegen, diesen noch immer missachteten Beruf nicht ergreifen zu müssen. Und in der Tat müsste in diesem Beruf noch sehr vieles geändert werden, um ihn anziehend zu gestalten. Die wichtigsten Forderungen sind: Behandlung als Arbeitnehmer mit Rechten und Pflichten eines solchen, nicht als schlechtbevormundetes Familienanhängsel, Regelung der Arbeitszeit, Gewährung von Freizeit in genügendem Masse, damit der Anschluss an Jugend- und Interessenverbänden möglich ist [...], drittens Zahlung tariflich geregelter Löhne und vor allem geordnete Lehrzeit und Ausbildung.“³

¹ BJFB, 4. Jahrgang, Nr. 4, März 1928; Rosa Melzer, Lemberg: Jüdische Frauenarbeit im Osten, S. 3-4.

² BJFB, 6. Jg. Nr. 7, Juli 1930; Grethe Bloch: Zur hauswirtschaftlichen Ausbildung, S. 4-6, hier S. 5.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 6, Juni 1928; Lucie Zobel, Berlin: Jüdische Mädchen und der Hausangestelltenberuf, S. 2-3.

Es gibt in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ fast keine Stellungnahmen zu dem Thema von Hausangestellten selbst. Eine der wenigen stammt von Gertrud Prochownik, der Leiterin der weiblichen Abteilung der Jüdischen Arbeitsnachweise in Berlin, die selbst im Haushalt tätig gewesen war. Sie schreibt: „Der junge Mensch unserer Zeit möchte nicht ganz in der Berufsarbeit aufgehen, er will Zeit haben für sich, für Ausbildungsmöglichkeiten, für Sport und Wanderung. [...] Da die Arbeitszeitverhältnisse aber nirgends so ungünstig sind wie in der Hauswirtschaft, so besteht stärkste Abneigung gegen die Ergreifung dieser Tätigkeit. Dass die wirtschaftlichen Bedingungen besser sind als in vielen anderen Berufen, dass bei der grossen Zahl der angebotenen Stellen eine Arbeitslosigkeit so gut wie ausgeschlossen ist, spielt keine Rolle – ist für den Berufsanwärter nicht so wesentlich, um die Einbusse an Freiheit auszugleichen.“

Unter diesem Gesichtspunkt sei auch der neue Gesetzentwurf zum Hausgehilfen-Gesetz „völlig unbefriedigend“. Indem nur auf eine verbindliche Nachtruhe verwiesen werde, vermeide der Vorschlagstext das Wort „Arbeitszeit“. Bei einer Nachtruhe von 9-10 Stunden müsse die Hausangestellte also 14-15 Stunden täglich arbeitsbereit sein. Auch die Bestimmungen über Urlaub seien nicht zu akzeptieren. Im Laufe von 33 Monaten, also fast drei Jahren, habe die Hausangestellte Anspruch auf lediglich zwei Urlaubswochen.¹

1920 hatte das neue Hausgehilfengesetz die alte Gesindeordnung abgelöst. Es trat zunächst nur für Gemeinden über 5.000 Einwohner in Kraft, 1926 dann für alle Hausgehilfinnen in Deutschland.² 1929 wurde ein Regierungsentwurf vorgelegt, der die Arbeitsbedingungen für Hausangestellte weiter verbessern wollte. Es kam durch die Wirtschaftskrise aber bis 1933 zu keiner gesetzlichen Neuregelung. Allerdings führte die öffentliche Debatte dazu, dass sich Hausangestellte selbstbewusster zu Wort meldeten und einen für sie guten Arbeitsvertrag zur Bedingung für ein Beschäftigungsverhältnis machten.³ Auch die verschiedenen Hausangestellten-Organisationen sorgten dafür, „die Öffentlichkeit in vielen Bereichen auf die Missstände in den häuslichen Arbeitsverhältnissen und auf die Benachteiligungen, denen Dienstnehmerinnen in diesen Bereichen ausgesetzt waren, aufmerksam zu machen“. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten wurden diese Organisationen aufgelöst und die Hausgehilfinnen der Deutschen Arbeitsfront eingegliedert. Zu einer verbindlichen Regelung der Arbeitsverhältnisse kam es aber in der NS-Zeit nicht.⁴

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929; Kommentar von Gertrud Prochownik, S. 6-7. Siehe auch: BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929; Hedwig Malachowski, Breslau: Der neue Entwurf zum Hausgehilfen-Gesetz, S. 5-6. Das Gesetz ist in der Weimarer Republik nicht zum Abschluss gekommen. Siehe: Ingrid Wittmann: „Echte Weiblichkeit ist ein Dienen“ – Die Hausgehilfin in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus, in: Frauengruppe Faschismusforschung (Hg.): Mutterkreuz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1981, S. 15-48.

² Maria Orthofer: Au-Pair. Von der Kulturträgerin zum Dienstmädchen. Wien/Köln/Weimar 2009, S. 87.

³ Traude Bollauf: Dienstmädchen-Emigration. Die Flucht jüdischer Frauen aus Österreich und Deutschland nach England 1938/39. Wien, 2. überarbeitete Auflage, 2011, S. 41-42.

⁴ Traude Bollauf 2011, S. 44.

Der Jüdische Frauenbund stand dem Gesetzentwurf von 1929 skeptisch gegenüber. Hedwig Malachowski bemängelt im Oktober 1929, dass etliche Bestimmungen „einseitig zu Gunsten des Hauspersonals gestaltet“ seien. Zum Beispiel sehe der Entwurf vor, dass dem Hausangestellten an Sonntagen „besondere Arbeit anlässlich der Einladung einer grösseren Anzahl von Gästen [...] ohne seine Zustimmung nicht zugemutet werden“ könne. Die Autorin ist empört, denn es dürfe doch nicht „von der Erlaubnis des Hauspersonals abhängen“, ob ein geselliges Beisammensein stattfinden könne. Darüber hinaus sei Sonntagsarbeit auch in anderen Berufszweigen üblich. Sie moniert ausserdem: „Ein Schutz der Familie gegen Ansteckung durch geschlechtskrankes Hauspersonal fehlt gänzlich, trotz allen Unglücks, das schon angerichtet worden ist. [...] Leben und Gesundheit unserer Kinder ist aber ebenso wertvoll wie das unserer Hausgehilfen und Angestellten. Hier erscheint eine Ergänzung geboten.“¹

Es fiel der Autorin offensichtlich nicht auf, dass sie mit diesen Worten zugab, dass es zu sexuellen Übergriffen auf Hausangestellte in den Familien gekommen ist. Aber wahrscheinlich sah sie in der Bediensteten die Verführerin und Ehemann sowie männliche Kinder als Opfer. Rebecca Kobrin, die einen Aufsatz über jüdische Hausangestellte vor allem in Osteuropa geschrieben hat, fand heraus, dass intime Beziehungen zwischen den jüdischen Hausherrn und ihren Angestellten bzw. sexuelle Übergriffe auf die Bediensteten nicht selten gewesen seien. „As the testimony from Russian court cases illustrate, rape of Jewish domestic servants was common by their male employers, particularly in the absence of their wives.“² Es habe junge Mädchen nicht geschützt, in einem respektablen bürgerlichen jüdischen Haushalt zu leben. Die guten Sitten, die dort propagiert wurden, galten nicht im Umgang mit dem Hauspersonal. Vor allem für die heranwachsenden Jungen sei die Hausangestellte oft Projektionsfläche ihrer erwachenden Sexualität gewesen und von ihnen sexuell belästigt worden.³ Die sexuelle Gefährdung von Hausangestellten wurde in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ nicht ein einziges Mal thematisiert.

Auch nach 1933 blieb die Hauswirtschaft eins der meistdiskutierten Themen im Jüdischen Frauenbund. 1937 hielt Lucie Laquer aus Frankfurt am Main bei einer Freizeit mit Haushaltungsschulen in Lehnitz einen Vortrag zum Thema „Probleme hauswirtschaftlicher Erziehung“. Hauswirtschaft umfasse, so die Referentin, alle pflegerischen, pädagogischen und gewerblichen Tätigkeiten, die in einem Haushalt benötigt werden. Die Mädchen werden sowohl auf den Beruf der Hausfrau im eigenen Haushalt als auch auf die Arbeit in einem hauswirtschaftlichen Beruf vorbereitet. Vorausset-

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929; Hedwig Malachowski, Breslau: Der neue Entwurf zum Hausgehilfen-Gesetz, S. 5-6. Der Gesetzentwurf machte einen Unterschied zwischen der Hausgehilfin und der Hausangestellten. Als Gehilfin wurde die frühere Hausangestellte bezeichnet, als Hausangestellte nun Hauspersonal in gehobener Stellung (S. 5).

² Rebecca Kobrin: „The murdered Hebrew Maid-servant of East New York“: Gender, Class and the Jewish Household in Eastern Europe and Its Diaspora, in: Marion Kaplan/Deborah Dash Moore (Hg.): Gender and Jewish History. Indiana 2011, S. 72-87, hier S. 80.

³ Rebecca Kobrin 2011, S. 82-83.

zungen dafür seien „wirtschaftliche und manuelle Begabung, Sinn für Ordnung, Sauberkeit, Behaglichkeit, Arbeitswillen, Arbeitslust, Ausdauer, geistige Begabung, [...], Möglichkeiten der Einordnung (eine Eigenschaft, die oft gerade bei den jüdischen Mädchen nicht vorhanden ist)“.¹

Diese Klage über die mangelnde Bereitschaft jüdischer Mädchen, sich als Angestellte in einen Haushalt zu integrieren, kennen wir schon seit der Gründung des Jüdischen Frauenbundes. Nicht aus Neigung, sondern wegen mangelnder Alternativen entschied sich aber ab 1937 ein grosser Teil der schulentlassenen Mädchen für einen hauswirtschaftlichen Beruf. Jüdischen Mädchen standen nach 1935 neben der hauswirtschaftlichen Ausbildung fast keine weiteren Möglichkeiten einer Berufsausbildung mehr offen.²

Neben der Propagierung hauswirtschaftlicher Berufe favorisierte der Jüdische Frauenbund zunehmend den Beruf der Krankenschwester. Schon um die Jahrhundertwende war die Nachfrage nach Krankenschwestern in jüdischen Einrichtungen stetig gewachsen. Die Zahl der jüdischen Mädchen, die sich für diesen Beruf ernsthaft interessierten, aber blieb gering. Sidonie Werner stellte 1908 fest, dass es in allen jüdischen Krankenhäusern an weiblichen Arbeitskräften fehle, da dem Beruf der Krankenschwester in der jüdischen Frauenwelt mangelnde Wertschätzung entgegengebracht werde.³

Der Verein für jüdische Krankenpflegerinnen zu Köln beklagte 1903, dass sich zwar durchaus junge Mädchen meldeten, diese sich aber vielfach als ungeeignet erwiesen. Als Voraussetzung für die Aufnahme als Pflegeschülerin werde nämlich erwartet: „Rechtschaffener Lebenswandel, körperliche Gesundheit und geistige Befähigung, um dem theoretischen und praktischen Unterricht zu folgen“. Takt und gute Umgangsformen seien ausserdem Grundbedingungen für den Ausbildungsweg der Krankenschwester.⁴ Nach der Eröffnung des jüdischen Krankenhauses in Köln mit Namen „Israelitisches Asyl“ wurde 1908 auch ein Schwesternheim eingeweiht sowie eine Pflegerinnenschule eingerichtet, die noch im selben Jahr staatlich anerkannt wurde.⁵

Der Vorstand des Vereins für jüdische Krankenpflegerinnen sah optimistisch in die Zukunft: „Mit der Vergrösserung unserer Gemeinde und mit der immer wachsenden Anerkennung der Bedeu-

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll über eine Freizeit des Jüdischen Frauenbundes mit den Haushaltsschulen und Heimen mit hauswirtschaftlicher Ausbildung vom 7.-9. Januar 1937 in Lehnitz, Blatt 311. Die Haushaltsschule des JFB in Lehnitz ist erst 1934 gegründet worden. Vorher gab es bereits jüdische Haushaltsschulen in Berlin, Breslau, Frankfurt und Segeberg sowie die Wirtschaftliche Frauenschule auf dem Lande in Wolfratshausen. Siehe: BJFB, 6. Jg. Nr. 7, Juli 1930; Grethe Bloch: Zur hauswirtschaftlichen Ausbildung, S. 4-6, hier S. 4.

² Ruth Röcher: Die jüdische Schule im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1942. Frankfurt am Main 1992, S. 219-220.

³ IFH, 10. Jg. Nr. 12, 19.3.1908; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Hamburg, S. 11. Jüdische Krankenhäuser, die Mädchen zu Krankenschwestern und Krankenpflegerinnen ausbildeten, existierten in Köln, Breslau, Hamburg und Berlin. Siehe: CJA, 1, 75A Do 2, Nr. 2, #2091 (Jüdische Gemeinden, Dortmund), Jahresbericht des 7. Geschäftsjahres 1911 des Kuratoriums für jüdische Krankenpflegerinnen in Dortmund, Blatt 3.

⁴ CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 2, #4091 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blätter 13-16. Krankenpflegerinnen-Vereine gab es in den meisten jüdischen Gemeinden. Sie gründeten auch einen Dachverband, den Deutschen Verband jüdischer Krankenpflegerinnenvereine. Siehe: IFH, 13. Jg. Nr. 46, 16.11.1911, S. 46.

⁵ CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 2, #4091 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blätter 33-34.

tung einer geschulten Krankenpflege in allen Kreisen unserer Mitbürger wird die Nachfrage nach tüchtigen Pflegerinnen ständig zunehmen; wir möchten daher nicht unterlassen immer wieder darauf hinzuweisen, dass hier für gebildete Mädchen ein weites, im Gegensatz zu vielen anderen Berufszweigen noch nicht völlig ausgefülltes Arbeitsgebiet besteht."¹ Das Schwesternheim sollte das familiäre Heim ersetzen und den jungen Pflegerinnen „nach den Anstrengungen des Dienstes Ruhe, Behaglichkeit und geistige Anregung“ bieten sowie „die Erziehung und den Unterricht der Schülerinnen“ erleichtern.² Aber 1914 klagte der Verein für jüdische Krankenpflegerinnen in Nürnberg, dass noch immer nicht genug geeignete jüdische Mädchen den Mut zur Wahl dieses Berufes fänden und führte dies darauf zurück, dass der Beruf sehr viel Geduld und Energie erfordere sowie Hingabe und körperliche Leistungsfähigkeit.³

1918 konstatierte Pauline Katz, dass der Beruf der Krankenschwester und der Krankenpflegerin nun endlich die soziale Stellung einnehme, die ihm gebühre. Immer mehr gebildete junge Mädchen aus guten Familien würden sich diesem edlen Beruf widmen.⁴ Die jüdische Krankenpflege fand nicht nur in religiös-liberalen Kreisen Anerkennung, auch orthodoxe Gruppierungen akzeptierten diese weibliche Berufstätigkeit.⁵

Der durch den Ersten Weltkrieg bedingte Trend hielt aber nicht an. 1925 beklagte Frida Kahn aus Elberfeld einen ausserordentlich starken Mangel an guten jüdischen hauswirtschaftlichen Kräften und jüdischen Krankenpflegerinnen.⁶ Johanna Rosenthal aus Köln führte dies auf die materialistische Einstellung der Jugend zurück, die lieber Berufe mit besseren Verdienstaussichten ins Auge fasste. Sie gab zu: „Ein eigentlicher Erwerbsberuf ist es allerdings nicht, den die jüdische Krankenschwester ausübt, aber zunächst gibt er einem ernsten, strebsamen Menschen andere, höhere Werte: innere Befriedigung, Erweiterung des Gesichtskreises, geachtete soziale Stellung.“⁷

In den Jahren der Weimarer Republik kam es immer wieder zu Klagen von Seiten des Jüdischen Frauenbundes über das Verhalten jüdischer Krankenschwestern. So entbrannte auf der Delegierten-Tagung des Deutschen Verbandes jüdischer Krankenpflegerinnen-Vereine am 7. Juni 1931 im Schwesternheim Berlin eine Auseinandersetzung über Fragen der Schwesternerziehung. Im Mittelpunkt stand ein Referat von Margarete Tietz, die der Kölner Ortsgruppe des JFB angehörte. Die Referentin erinnerte daran, dass man schon 1928 über die Unzulänglichkeit der Ausbildung gesprochen habe. Die Erziehungsfrage müsse unbedingt in den Vordergrund rücken, nämlich „wie

¹ CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 2, #4091 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 35.

² CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 2, #4091 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 33.

³ IFH, 16. Jg. Nr. 17, 23.4.1914; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik, S. 13.

⁴ IFH, 20. Jg. Nr. 32, 8.8.1918; Beilage: Für unsere Frauen, Zur Berufsfrage für jüdische junge Mädchen, S. 10.

⁵ Hilde Steppe: „... den Kranken zum Troste und dem Judentum zur Ehre ...“ Zur Geschichte der jüdischen Krankenpflege in Deutschland. Frankfurt am Main 1997, S. 305.

⁶ BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Frida Kahn: Von den Arbeitsnachweisen des Jüdischen Frauenbundes, S. 1-2, hier S. 1.

⁷ BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Johanna Rosenthal: Der Beruf der jüdischen Krankenschwester, S. 4-5, hier S. 4.

man aus den zu dem Beruf drängenden jungen Mädchen wahrhaft schwesterliche Frauen erzieht, wie man die Qualität der Schwesternschaft verbessert“.

Der Beruf der Krankenpflegerin sei „für Menschen, die die Eignung zur Selbstaufgabe haben, beglückend und erfüllend im höchsten Masse. Er ist eine, dem wahren Frauenwesen, das seine höchste Befriedigung im Wirken und Sorgen für andere findet, ausserordentlich angemessene Lebensaufgabe. Er ist aber auch ein Beruf, der dem heutigen egoistischen Wollen der Mehrzahl der Menschen sehr entgegen ist, und deshalb dürfen nur diejenigen der Krankenpflege zugeführt werden, die die wahre, die wirkliche innere ethische Eignung dafür haben.“ Sie verlange neben „Unterordnung und Disziplin [...] ein völliges Aufgehen“ in dem Beruf. Schwestern müsse zwar ein Recht auf Befriedigung der eigenen Wünsche und Interessen zugestanden werden, aber „erlaubt ist, was sich ziemt, was sich mit der Würde des Berufes verträgt.“¹ Die hauswirtschaftliche Erziehung komme eindeutig zu kurz, denn: „Wir Juden neigen dazu, die Ausbildung des Intellekts zu überschätzen gegenüber der Ausbildung in rein praktischen Dingen.“²

Ganz selbstverständlich müsse es für jüdische Krankenschwester sein, alle jüdischen Feste zu feiern. „Die Gebräuche, der Sinn der Feste müssen ihr vertraut werden. Dieses sind wichtige Gelegenheiten, unsere Schwestern mit dem Ethos unserer Religion vertraut zu machen, die nie versäumt werden sollten.“ Wünschenswert sei es auch, dass die Schwestern die Schwestertracht auch ausserhalb der Berufszeiten tragen, so wie die katholischen und evangelischen Kolleginnen. Margarete Tietz äussert aber Verständnis dafür, dass die jungen Frauen in einem Ferienurlaub auch einmal Mensch unter Menschen sein wollen.³

Bei einer wöchentlichen Arbeitszeit von 60 Stunden stand den Krankenschwestern ein Jahresurlaub von vier Wochen zu.⁴ Nach 25-jähriger Dienstzeit hatten die Schwestern bei einem Alter von 55 Jahren Anspruch auf Ruhegehalt. Eine Pensionierung auf Lebenszeit erfolgte auch, wenn eine Pflegerin durch Krankheit, Unglücksfall oder zunehmendes Alter ohne eigenes Verschulden dienstunfähig geworden war. Die Pension konnte allerdings fortfallen, wenn die Schwester „sich nicht den berechtigten Ansprüchen des Vereins entsprechend“ verhielt oder wenn sie heiratete, ohne zuvor 20 Jahre im Dienst gewesen zu sein.⁵ Damit waren sowohl Dienstzeit als auch Altersversorgung der Krankenschwester deutlich besser als die einer Hausangestellten.

Dass die Arbeits- und Lebensbedingungen einer Krankenschwester aber nicht so befriedigend waren, wie sie der Jüdische Frauenbund gerne propagierte, zeigt eine heftige Auseinandersetzung

¹ Margarete Tietz: Erziehung der jüdischen Krankenschwestern, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 3. Jg. N.F. 1932, S. 28-33, hier S. 29-30.

² Margarete Tietz 1932, S. 31.

³ Margarete Tietz 1932, S. 32-33.

⁴ CAHJP, Bestand TD 128 (Verein für jüdische Krankenpflegerinnen zu Köln e.V.)

⁵ CAHJP, Bestand TD 128 (Pensionsordnung des Vereins für jüdische Krankenpflegerinnen zu Köln e.V. vom 1.1.1915).

zwischen dem Israelitischen Asyl in Köln und dem Verein für jüdische Krankenpflegerinnen, der dem JFB angehörte. 1928 entbrannte die „Affäre Bubikopf“, die fast zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden Institutionen geführt hätte und die tiefgreifende Veränderungen im Rollenverständnis von Frauen in der Weimarer Republik zeigt.

Im April 1929 berichtete das Kölner Jüdische Wochenblatt: „Die Rheinische Zeitung veröffentlichte eine Zuschrift, die nicht nur in weiten Kreisen der christlichen Bevölkerung, sondern gerade in unseren Kreisen mit erhöhter Aufmerksamkeit beachtet werden muss. Es wird in dieser Zuschrift ausgeführt, dass das Israelitische Asyl mit dem Verein für jüdische Krankenpflegerinnen in schwerem Kampfe liegt. Tieferliegende Meinungsverschiedenheiten zwischen den Leitern der beiden Institute auf weltanschaulichem Gebiete seien an einen Vorfall von lächerlicher Winzigkeit zum verheerenden Durchbruch gekommen. Zwei Schwestern des Vereins haben sich einen Bubikopf schneiden lassen, worauf sie ohne weitere Verhandlungen fristlos entlassen wurden.“¹

Das Wochenblatt distanzierte sich auf das Schärfste von einem derartigen Vorgehen: „Nach unseren Erkundigungen steht Köln mit seinem Standpunkt betreffend des Bubikopfes ganz allein auf weiter Flur, weder in Berlin noch in Frankfurt noch in Hamburg wird mit derartig ‚verzopften‘ Anschauungen den Krankenschwestern das gewiss nicht leichte Leben noch erschwert. In Köln wird von jungen Mädchen, die sich als Krankenschwestern ausbilden lassen wollen, und die wie etwa hundert Prozent der heutigen Jugend Bubiköpfe tragen, als unerlässliche Bedingung verlangt, dass sie sich die Haare wieder wachsen lassen! Die Begründung ist seltsam: wenn man den Bubikopf zulasse, dann kämen auch Schminke und Lippenstift hinzu und anderes, was man in einem geordneten Krankenhaus nicht zulassen könnte.“²

Ganz so lächerlich, wie das Jüdische Wochenblatt meint, waren die Diskussionen um den Bubikopf allerdings nicht. Auch in anderen Städten kam es zu heftigen Auseinandersetzungen um die äusserre Erscheinung junger Mädchen. In Pressburg, heute Bratislava, hielt der liberale Oberrabbiner Dr. Moritz Funk eine Predigt, „in der er vornehmlich gegen die Frauen eiferte, die Bubifrisur und kurze Kleider“ trugen. Er verurteilte die jüdischen Mütter, die ihre Töchter nicht religiös erzogen und ihnen den Besuch von Tanzlokalen gestatteteten, wo sie „die Unmoral“ kennen lernten. Diese Rede hatte die Pensionierung des Rabbiners zur Folge.³ Ganz offensichtlich wurde die Empörung gegen den Bubikopf von einer Mehrheit der Gemeindemitglieder Ende der 20er Jahre nicht mehr geteilt.

¹ KJW, 7. Jg. Nr. 16, 19.4.1929; Kölner Nachrichten. Israelitisches Asyl und Bubikopf, S. 3. Die ersten beiden Entlassungen wegen des Bubikopfes lagen schon etwa ein Jahr zurück. Das Kölner Jüdische Wochenblatt war zionistisch und sozialdemokratisch geprägt. Siehe: Elfi Pracht-Jörns (Hg.): Jüdische Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 2011, S. 14.

² KJW, 7. Jg. Nr. 16, 19.4.1929, S. 3.

³ Hamburger Israelitisches Familienblatt, 29. Jg. Nr. 22, 2.6.1927; Aus der Welt der jüdischen Frau. Die Tyrannei des Bubikopfs, S. 11.

Die Leitung des jüdischen Krankenhauses in Köln aber blieb hart. Im Verlaufe des Jahres 1928 schieden sieben Krankenschwestern wegen des Bubikopfes aus ihrem Dienst aus, zwei kündigten Anfang 1929. Auch eine nichtjüdische Schwester wurde wegen ihrer Haartracht fristlos entlassen. Für den Verlust von 10 Krankenschwestern wurden nichtjüdische Pflegerinnen eingestellt. Schon vor den Streitigkeiten bestand nämlich ein ausserordentlicher Mangel an jüdischen Krankenschwestern.¹

Die vielen Entlassungen dürften nicht dazu geführt haben, den Beruf der Krankenschwester in den Kreisen jüdischer Mädchen attraktiver gemacht zu haben. Die Anpassung an rigide Kleidervorschriften schreckte sowieso schon viele ab, so dass der Bubikopf zum Funken wurde, an dem sich die Forderung nach einem Stück Selbstbestimmung entzündete. Ob die entlassenen Krankenschwestern nach den öffentlichen Protesten wieder eingestellt worden sind, ob der Bubikopf nach 1929 gestattet wurde und ob sich die in der jüdischen Frauenbewegung aktiven Vorstandsmitglieder des Krankenpflegerinnenvereins in Köln in die Auseinandersetzung eingemischt haben, ist unbekannt. Es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, dass sich die Kölner Mitglieder des JFB ebenfalls von den Bubikopf-Trägerinnen distanziert haben. Margarte Tietz plädierte ja – wie oben ausgeführt – noch 1931 für Selbstaufgabe, Unterordnung und Disziplin.

Das Krankenhaus war für den Jüdischen Frauenbund nicht nur ein Ort, an dem sich jüdische Mädchen und unverheiratete Frauen beruflich betätigen konnten, sondern er setzte sich auch seit seiner Gründung 1904 für die Krankenhausfürsorge ein, ein Beschäftigungsfeld für jüdische Ehefrauen, die sich neue Wege der Lebensgestaltung suchten.² Die Krankenhausfürsorge umfasste zunächst Besuche bei Patienten sowie Unterhaltungs- und Vorleseabende.³ Elsa Strauss, Ehefrau des Chefarztes des Jüdischen Krankenhauses in Berlin, Hermann Strauss, versuchte ab 1912, die Krankenhausfürsorge zu einer modernen Sozialarbeit zu machen. Es ginge darum, sich auch um die seelischen Sorgen der Patienten zu kümmern, denn diese verzögerten oftmals den Heilungsprozess. Wichtig war ihr die Erstellung einer sozialen Anamnese, die Faktoren ermittelte, welche zur Erkrankung beigetragen haben, zum Beispiel die Lebens- und Familienverhältnisse.⁴ Der Jüdische Frauenbund bildete ehrenamtliche Kräfte aus, die Hand in Hand mit Ärzten und Krankenschwestern arbeiten sollten. Besonders aktiv war Paula Ollendorff, Vorstandsmitglied im JFB, die die Krankenhausfürsorge in Breslau professionalisierte und Vorbild für die jüdischen Frauenvereine in anderen Städten wurde.⁵

¹ KJW, 7. Jg. Nr. 18, 3.5.1929; Kölner Nachrichten. Der Kampf zwischen Israelitischem Asyl und Schwesternheim geht weiter, S. 3.

² Peter Reinicke: Die Geschichte der Krankenhausfürsorge für jüdische Patienten. Berlin 2010, S. 9.

³ Peter Reinicke 2010, S. 10-11.

⁴ Peter Reinicke 2010, S. 13-16.

⁵ Peter Reinicke 2010, S. 20-21.

In jedem Frühjahr sah sich der Jüdische Frauenbund veranlasst, in den „Blättern“ Tipps für seine Mitglieder zu geben, wie sie ihre im April aus der Schule entlassenen Töchter sinnvoll beruflich beraten könnten. Recha Ellern aus Altona rät den Müttern 1931 zum Beispiel dringend davon ab, eine akademische Laufbahn in Betracht zu ziehen, denn diese erfordere eine lange und teure Ausbildung. Ausserdem seien die akademischen Berufe stark überfüllt und böten nur denen eine Chance, die überdurchschnittliche Leistungen erbrächten. „Für uns Juden ist die Berufswahl besonders schwierig, weil man sich in Jahrhunderten daran gewöhnt hat, uns nur im Handel und in akademischen Berufen zu sehen. Dadurch sind uns grosse Berufsgruppen verschlossen, und nur sehr langsam gelingt es einzelnen von uns, in diesen fremden Regionen Fuss zu fassen.“¹

Seit dem Sommersemester 1928 gab es eine Statistik, die alle deutschen Hochschulen umfasste. Herbert Philippsthal wertete diese für den Jüdischen Frauenbund aus. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Zahl der studierenden Jüdinnen „das Vielfache ihres Anteils an der deutschen weiblichen Bevölkerung“ übersteige. In der Mehrzahl würden Fächer belegt, die zu freien Berufen führten, „weil sie so bekanntlich dem Juden Hass weniger als in abhängigen Positionen ausgesetzt“ seien. Die freie Berufe seien vor allem: Medizin, Rechts- und Staatswissenschaften, Zahnheilkunde und der höhere Lehrerberuf. In der medizinischen Fakultät seien zum Beispiel 19 Prozent der nichtjüdischen Mädchen eingeschrieben. 34 Prozent der Jüdinnen aber wählten dieses Studium.² 1929 untersuchte er, wie viele jüdische Studenten es in Bayern gebe. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Frau im Universitätsleben mittlerweile eine bedeutsame Rolle spiele. In Bayern seien 20 Prozent, in Preussen 21 Prozent der jüdischen Studierenden Frauen. Jüdinnen bildeten in Bayern 5,7 Prozent, in Preussen 6,7 Prozent aller weiblichen Studierenden.³ Bei einem jüdischen Bevölkerungsanteil von ca. 0,9 Prozent in Deutschland⁴ entschieden sich also mehr Jüdinnen als Nichtjüdinnen für die akademische Laufbahn. Die jüdische Minderheit sei, so Luise Hirsch, hinsichtlich des akademischen Studiums von Frauen zum Vorbild für die christliche Mehrheit geworden.⁵

Alice Oppenheimer, die Sekretärin der Breslauer Ortsgruppe des JFB, hielt auf der Generalversammlung der Ortsgruppe 1929 ein Referat mit dem Titel „Die Bedeutung des Frauenstudiums“. Dieses habe sich seit 1900, als der Bundesstaat Baden als erster Frauen zur Immatrikulation zuließ, nun etabliert. „Nur langsam und nach Überwindung vieler Schwierigkeiten ist es den studie-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 3, März 1931; Recha Ellern, Altona: Vor der Berufswahl, S. 4-5.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Herbert Philippsthal: Das Hochschulstudium der Frau, S. 4-5.

³ Bayerische Israelitische Gemeindezeitung, Nr. 4, 15.2.1929; Herbert Philippsthal: Die jüdischen Studenten in Bayer, S. 49-50, hier S. 50.

⁴ Avraham Barkai: Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, in: Avraham Barkai/Paul Mendes-Flohr (Hg.): Deutsche jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band IV. Aufbruch und Zerstörung 1918-1945. München 1997, S. 37-49, hier S. 37. In der Weimarer Republik lebten etwa 550.000 Juden und Jüdinnen in Deutschland.

⁵ Luise Hirsch: „Zahlreich und wissensdurstig“. Wie jüdische Frauen die Akademikerin erfanden, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 137-173, hier S. 128.

renden Frauen gelungen, ihre heutige Stellung im Wirtschaftsleben zu erkämpfen. Vor allem haben sie sich im Lehrberuf durchgesetzt. Die akademischen Lehrerinnen sind den Lehrern an Rang und Gehalt gleichgestellt. Der Ärzteberuf bietet geringere Chancen, einmal weil er überbesetzt ist, dann auch, weil Ärztinnen selten als Beamte angestellt werden und der Zugang zu den Kassen erschwert ist. Wir haben in Deutschland heute eine grössere Anzahl von weiblichen Rechtsanwältinnen, [...]. Die Nationalökonominnen klagen mehrfach über unbegrenzte Arbeitszeit und geringe Gehälter.“ Es sei insgesamt kein erfreuliches Bild, das die Lage der akademischen Frauenberufe biete, dennoch seien im Vergleich zu früher „wesentliche Errungenschaften zu verzeichnen“.¹

Trotz dieser Bestandsaufnahme setzten sich wenige Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes für eine Verbesserung der Situation von jüdischen Akademikerinnen ein. Ein prominentes Beispiel ist die Rechtsanwältin Dr. Margarete Berent, die sich engagiert für das Recht von Frauen einsetzte, zu studieren und ein Staatsexamen absolvieren zu dürfen. 1917 schreibt sie, dass Frauen in Deutschland zwar nun Studium und Promotion in der juristischen Fakultät zustünden, ein juristisches Staatsexamen aber nicht abgelegt werden dürfe. Daher könnten Juristinnen nur in der Verwaltung arbeiten, nicht aber vor Gericht. Sie seien ohne Staatsexamen als Richterinnen nicht zugelassen, und ohne die Fähigkeit zum Richteramt gebe es auch keine Zulassung zur Anwaltschaft. Margarete Berent kämpfte kontinuierlich gegen herrschende Vorurteile an. So wurde als mangelnde Befähigung der Frauen zum Richteramt angegeben, „Frauen seien nicht objektiv genug, um zu urteilen, eine Frau könne die Autorität des Staates nicht in der Weise darstellen, wie es das richterliche Amt verlange“. Rechtsanwältinnen hätten keine Chance auf dem Arbeitsmarkt, denn selbst Frauen hätten „nicht genügend Zutrauen zu einem weiblichen Anwalt“.²

In vielen Schriften, Reden und durch ihre eigene Praxis versuchte Margarete Berent, die Öffentlichkeit vom Gegenteil zu überzeugen. 1919 durften Frauen dann das Erste Juristische Staatsexamen ablegen, ab 1922 auch das Zweite Staatsexamen.³ Marion Röwekamp kommt in ihrer Untersuchung über die ersten deutschen Juristinnen zu dem Ergebnis, dass der Grund für die Ablehnung von Frauen in juristischen Berufen „weniger mit der Rechtslage oder Zweifeln an ihrer Fähigkeit oder Eignung“ zu tun gehabt habe, sondern „in der Aufrechterhaltung der Statusinteressen der Juristenschaft auf der einen Seite und der Tatsache, dass man sich Frauen vor allem im Staatsdienst und Machtpositionen nicht vorstellen konnte“, zu suchen sei.⁴

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Jubiläumsnummer: Zum 25-jährigen Bestehen des Bundes 1904 – 1929, Tagungsberichte aus Verbänden, Ortsgruppen und Vereinen. Generalversammlung der Breslauer Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes im März 1929, S. 17.

² LBI JMBMF 592 (Margarete Berent Collection); Dr. jur. Margarete Berent – Berlin: Die Frau in juristischen Berufen, in: Die Frau der Gegenwart, Jg. XI der neuen Folge VI., Nr. 20, 1. November 1917, S. 153-157, Blätter 290 – 294, hier Blätter 290-291.

³ Marion Röwekamp: Die ersten deutschen Juristinnen. Eine Geschichte ihrer Professionalisierung und Emanzipation (1900-1945). Köln/Weimar/Wien 2011, S. 175.

⁴ Marion Röwekamp 2011, S. 359.

1925 gelang es Margarete Berent, sich als zweite weibliche Rechtsanwältin in Deutschland selbständig niederzulassen.¹ Seit 1921 stand sie auch dem 1914 gegründeten Deutschen Juristinnenverein vor, dessen Ziel die „Förderung der beruflich wissenschaftlichen Fortbildung der Juristinnen“ war.² Ab Februar 1920 durften Frauen in Preussen habilitieren.³ Eine wissenschaftliche Laufbahn blieb aber die Ausnahme. In den Jahren 1919 bis 1932 gab es 58 Dozentinnen an deutschen Universitäten, davon aber nur drei Rechtswissenschaftlerinnen.⁴ In keinem anderen akademischen Beruf sei, so Marion Röwekamp, so massiv und vehement versucht worden, Frauen auszuschließen, wie in den Rechtswissenschaften. Die herrschenden Vorstellungen vom Wesen der Frau ließen zwar eine wissenschaftliche Laufbahn als Medizinerin oder einen Lehrberuf zu, da eine sorgende und lehrende Tätigkeit mit der Weiblichkeitsideologie zu vereinbaren war, eine Frau als Richterin oder Staatsanwältin aber schien den meisten undenkbar.⁵

Margarete Berent stellte ihr juristisches Wissen auch dem Jüdischen Frauenbund zur Verfügung. Sie hielt Vorträge, beriet Rechtschutzstellen und sah ihre Aufgabe vor allem darin, „Frauen zu beraten, die sich mit ihren Anliegen lieber an eine Frau wandten als an einen Mann“.⁶ Ausserdem lag ihr daran, „dass die Bedürfnisse der Frau auch in der Gestaltung des Rechts zum Ausdruck kommen“ und in der Rechtsprechung „Rechtsanschauungen und das Rechtsempfinden der Frauen“ berücksichtigt werden.⁷

Die meisten Mitglieder des JFB schlossen sich nach der Wirtschaftskrise 1929 der allgemeinen Meinung in Deutschland an, die von einer Akademikerschwemme und der Überfüllung der höheren Berufe warnte, eine Diskussion, die, so Angelika Schaser, bald „geradezu hysterische Formen annahm“.⁸

Der JFB widmete sich der Fürsorge für die erwerbslose weibliche Jugend, für die eine akademische Karriere nicht in Betracht kam. Eine Umfrage in Deutschland habe ergeben, so Bertha Falkenberg 1930, dass die jüdischen Gemeinden in vielen Städten „Speisungen, Kurse, Werkstätten, Heime für jugendliche jüdische Erwerbslose“ geschaffen habe, „aber fast durchweg nur für männliche Ju-

¹ LBI JMBMF 592 (Margarete Berent Collection); Brief der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden an Margarete Berent vom 16. Juni 1925, Blatt 194.

² Oda Cordes: Frauen als Wegbereiterinnen des Rechts. Die ersten deutschen Juristinnen und ihre Reformforderungen in der Weimarer Republik. Hamburg 2012, S. 33 und S. 38. Der Deutsche Juristinnenverein trat 1916 dem BDF bei. Er hatte bis 1933 nie mehr als 100 Mitglieder, war aber sehr aktiv. Siehe: Marion Röwekamp 2011, S. 546-548.

³ Oda Cordes 2012, S. 25.

⁴ Oda Cordes 2012, S. 26-27.

⁵ Marion Röwekamp 2011, S. 33, S. 36 und S. 788.

⁶ Marion Röwekamp 2011, S. 485. Die Autorin bezieht sich hier auf den Artikel von Margarete Berent: Die Frau in den juristischen Berufen, in: Die Frau der Gegenwart 11 (1917), S. 153-157, hier S. 157.

⁷ Marion Röwekamp 2011, S. 487. Margarete Berent promovierte 1913 mit einer Arbeit über „Zugewinstgemeinschaft für Ehegatten“. Von 1914 bis 1915 arbeitete sie an der Rechtschutzstelle für Frauen in Berlin. Nach dem Ersten Weltkrieg gab sie in verschiedenen Bildungseinrichtungen Kurse, zum Beispiel an der Victoria-Fortbildungs- und Fachschule für Mädchen, der Städtischen Wahl-Fortbildungsschule für Mädchen und an der Sozialen Frauenschule von Alice Salomon, alle drei in Berlin. Siehe: LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); Maschinengeschriebener Lebenslauf, Blätter 141-143.

⁸ Angelika Schaser 2006, S. 66.

gendliche“. Es sei nach wie vor unklar, wie viele jüdische Mädchen arbeitslos seien. Der Verband Berlin habe im vorangegangenen Winter daher in zwei Wohnheimen eine neue Einrichtung geschaffen: Es finden „zweimal wöchentlich Kurse in Sprachen, Stenographie, Schreibmaschine, Nähen, Gymnastik statt, die von jungen Mädchen und Frauen erteilt werden“. Die Kurse seien unentgeltlich. Die erzieherische Beeinflussung der Mädchen müsse aber noch verbessert werden. Die Leitung der Heime müsse „eine Erziehungspersönlichkeit sein, die die Jugend mit all ihren Nöten, ihrem Streben, ihren Schwächen, versteht, die klug und unbemerkt diese Jugendlichen führt und sie davor bewahrt, dass sie sich noch mehr in die Hoffnungslosigkeit ihrer Situation versenken, sich gegenseitig im Radikalismus steigern und der jüdischen Gemeinschaft verloren gehen.“¹

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ berichteten im Mai 1932 von einer Schulungswoche für Mitarbeiter in der Jugendpflege, an der auch viele jüdische Frauen teilgenommen haben. Schätzungsweise 900.000 Jugendliche seien arbeitslos. Ministerialrätin Weber appelliert an die Teilnehmerinnen, alle Kräfte zu mobilisieren, um „dieser schweren Aufgabe der Einordnung der jungen Menschen in die Gesellschaft“ gewachsen zu sein.²

Margit Löwenstein-Beer untersuchte die Nachfrage nach jüdischen Arbeitskräften in den Jahren 1928 bis 1931. Grundlage der Erhebung sei das Material des Jüdischen Arbeitsnachweises der Weiblichen Fürsorge in Frankfurt am Main. Dieses zeige, dass sich die Lage in allen Berufen verschlechtert habe. Während 1928 in jedem Monat noch zwischen 16 und 22 Bürokräfte verlangt worden seien, forderte man 1931 nur noch 2-3 im Monat an, und diese in der Regel nur zur Aushilfe. Für ungelernte Arbeiterinnen, Näherinnen, Schneiderinnen und Modistinnen sei die Lage trostlos. Selbst Krankenschwestern und qualifiziertes Hauspersonal fänden kaum noch eine Anstellung. In quasi allen Berufen seien die Löhne gesunken. So gut wie keine Chancen hätten diejenigen Frauen, die noch nie gearbeitet und demnach keine Zeugnisse vorzuweisen hätten. Dies betreffe vor allem ältere Frauen. Sie kritisiert die Arbeitgeber, die diese schwierige Situation ausnutzen würden: „In dem Mass, in dem die Abhängigkeit des Arbeitnehmers von ihm zunimmt, verliert der Arbeitgeber die Achtung vor dem Angestellten. [...] Im Arbeitgeber, der die Ware Arbeitskraft so billig kauft, geht das Gefühl für die Würde der menschlichen Arbeit verloren.“³ Für jüdische Angestellte verschärfe sich die Lage noch dadurch, so Hanna Loewe, „dass in steigendem Masse die Anstellung von Juden abgelehnt“ werde.⁴ Margarete Hirsch-Hammerstein findet es gerechtfertigt, wenn der Barlohn, der einer Hausangestellten bezahlt werde, „den wirtschaftlichen Verhältnissen des Arbeitgebers angepasst“ werde. Es sei nicht unsozial oder als Ausnutzung zu betrachten, wenn

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 5, Mai 1932; Bertha Falkenberg: Von der Fürsorge für die erwerbslose weibliche Jugend, S. 6.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 5, Mai 1932; Schulungswoche für Mitarbeiter in der Jugendpflege, S. 6-7, hier S. 7.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932; Margit Löwenstein-Beer: Der Arbeitgeber, S. 3-6.

⁴ BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932, S. 6.

die Hausangestellte sich bereit erkläre, „ohne Barlohn zu arbeiten, um der Arbeitslosigkeit und dem ‚Stempeln‘ zu entgehen“. Freie Wohnung und Lebensunterhalt seien bei weitem der Arbeitslosigkeit vorzuziehen.¹

Die Wirtschaftskrise brachte es also mit sich, dass schon erkämpfte Rechte und Errungenschaften wieder rückgängig gemacht wurden. Denn wer bereit war, ohne Barlohn zu arbeiten, der stellte sicher auch keine Forderungen mehr nach geregelten Arbeitszeiten.

Im November 1932 berichteten die „Blätter“ von Anstrengungen des Jüdischen Frauenbundes, Kurse zur Ausbildung von weiblichen Anwaltsangestellten in Berlin anzubieten. Denn dort gebe es besonders viele jüdische Anwälte, die Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stellen könnten. Allerdings könne man beobachten, so die Autorin, „dass selbst bei jüdischen Anwälten verhältnismässig wenig jüdische Angestellte beschäftigt werden. Frage man die Anwälte nach dem Grunde, so erhält man meist folgende Erklärung: das jüdische Mädchen, das im allgemeinen Lyceumausbildung besitzt, ist geneigt, von vornherein auf Grund seiner höheren Schulbildung höhere Ansprüche zu stellen. [...] Der Anwalt [...] zieht es darum vor, ein Mädchen mit Volks- oder Mittelschulbildung zu engagieren, das durch eine Lehrzeit im Anwaltsbüro das Fach von der Pike auf gelernt hat und dabei in ihren Ansprüchen bescheiden ist.“ Lehrstellen im jüdischen Anwaltsbüro würden auch deshalb ungerne an jüdische Mädchen vergeben, „weil sich der Anwalt vielfach scheut, gerade Mädchen aus gutem Hause zu Bedingungen und auch mit Aufgaben zu beschäftigen, die ihrem allgemeinen Bildungsgrade so wenig angemessen sind“.² Unbescheidenheit und Überqualifizierung jüdischer Bewerberinnen wurden auch als die zentralen Gründe genannt, warum jüdische Familien bis 1935 lieber christliches als jüdisches Hauspersonal anstellten.

Jüdische Mädchen und Frauen waren also in vielfacher Weise von der Arbeitslosigkeit stärker betroffen als Nichtjüdinnen. Sie hatten unter antisemitischen Ressentiments zu leiden. Sie wurden von den jüdischen Gemeinden nicht so gefördert wie ihre männlichen Glaubensgenossen. Viele jüdische Hausfrauen hatten keine Chance auf dem Arbeitsmarkt, weil sie keine Arbeitserfahrung nachweisen konnten. Und selbst jüdische Arbeitgeber zogen christliche Bewerberinnen vor, da sie diese für anspruchsloser hielten. Der Jüdische Frauenbund investierte daher ab 1929 viel Zeit und Energie, um die Lage der arbeitslosen jüdischen Mädchen und Frauen zu verbessern. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten sah er sich dann mit einer völlig neuen Situation konfrontiert, da viele Männer ihre Arbeit verloren und es häufig Frauen waren, die in schlecht bezahlten und wenig qualifizierten Tätigkeiten für das Familieneinkommen sorgen mussten.³

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932; Margarete Hirsch-Hammerstein: Hausangestellte ohne Barlohn?, S. 6-7.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Ein praktischer Versuch zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, S. 14.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 11.

2. Frauenwahlrecht und Mitarbeit in den jüdischen Gemeinden

Seit der Jahrhundertwende 1900 kämpfte die bürgerliche Frauenbewegung für die Einführung des Frauenwahlrechtes. Die Bedeutung dieses Rechtes für die Emanzipation der Frau war in der Frauenbewegung allerdings umstritten. Für den radikalen Flügel des Bundes Deutscher Frauenvereine bedeutete die Forderung nach dem Wahlrecht für Frauen eine Frage der Gerechtigkeit. Sie wurde auch als Voraussetzung der Rechtsgleichheit von Frauen in allen Lebensbereichen, in Familie, Beruf und öffentlichem Leben, betrachtet. Die Gemäßigten im BDF meinten dagegen, Frauen müssten sich das Recht zu wählen erst einmal durch besondere Leistungen verdienen. Sie verbuchten daher die Erlangung des Wahlrechtes 1918 vor allem als Erfolg ihres patriotischen Engagements im Ersten Weltkrieg.¹ Für die einen war die Frauenfrage also vor allem eine Rechtsfrage, für die anderen „eine Kulturfrage mit dem Ziel, ‚weibliche Eigenart‘ auf allen Lebensbereichen zur Ergänzung und Korrektur männlicher Einseitigkeit zur Geltung zu bringen“.² Nach langen Diskussionen nahm der Bund Deutscher Frauenvereine 1902 die Wahlrechtsforderung offiziell in sein Programm auf.³ Er mass aber dem Kampf für das Frauenwahlrecht nur eine untergeordnete Bedeutung bei. Helene Lange, langjähriges Vorstandsmitglied des BDF, bezeichnete das Frauenwahlrecht als, „die blosser Möglichkeit zur Verwirklichung des Hauptziels, der Durchsetzung eines deutlichen Einflusses der Frauen auf die Entwicklung der Gesellschaft“.⁴

Am 12. November 1918 verkündete der Rat der Volksbeauftragten die Einführung des gleichen, geheimen, direkten und allgemeinen Wahlrechtes für alle mindestens 20 Jahre alten Männer und Frauen. Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte wurden damit eine parlamentarische Demokratie eingeführt und Frauen gleiche Staatsbürgerrechte zugestanden.⁵ Die Wahl zur verfassungsgebenden deutschen Nationalversammlung wurde auf den 19. Januar 1919 festgelegt. Unmittelbar darauf bildete der Bund Deutscher Frauenvereine, gemeinsam mit dem Jüdischen Frauenbund, dem Verband Vaterländischer Frauenvereine, dem Deutsch-Evangelischen Frauenbund, dem Katholischen Frauenbund, dem Reichsverband für das Frauenstimmrecht und Frauengremien verschiedener Parteien einen Ausschuss zur Vorbereitung der Frauen für die Wahlen zur Nationalversammlung. Der Ausschuss sah von der Aufstellung einer eigenen Frauenliste ab und einigte sich

¹ Ute Gerhard: Frauenwahlrecht in Deutschland: Bedeutungen, Meinungen, Folgen, in: Barbara Schaeffer-Hegel (Hg.): Vater Staat und seine Frauen. Pfaffenweiler 1990, S. 21-33, hier S. 21-22.

² Ute Gerhard: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009, S. 73.

³ Ute Gerhard 2009, S. 74.

⁴ Irene Stoehr: „Organisierte Mütterlichkeit“. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: Karin Hausen (Hg.): Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. München 1983, S. 221-249, hier S. 228.

⁵ Ute Gerhard 2009, S. 82.

stattdessen darauf, in allen Parteien die „besonderen Frauenforderungen“ und „typisch weiblichen Aufgaben“ zu betonen.¹

Der Jüdische Frauenbund gab ein Flugblatt heraus, das die drei Vorsitzenden Bertha Pappenheim, Sidonie Werner und Paula Ollendorff unterschrieben. Darin heisst es euphorisch: „Zum ersten Mal in der Geschichte des Judentums ist es, dass die jüdische Frau unbehindert durch irgendwelche Beschränkung, sei es durch Geschlecht, Konfession oder Ritual, sei es durch eherechtliche, vermögensrechtliche oder standesrechtliche Beengung durch das Frauenstimmrecht zu einem Akt von höchster, staatsbürgerlicher Bedeutung in voller menschlicher Freiheit teilnehmen wird.“ Die Teilnahme an der Wahl sei Gewissenspflicht. Damit aber alle Jüdinnen nicht blind wählten, bedürfe es „Aufklärung, Verständnis, Schulung in politisch zielbewusstem Denken“. Es seien nur solche Wählerlisten annehmbar, „deren Kandidaten zu dem Ideal der Erhaltung der deutschen Reichseinheit stehen, Ruhe und Ordnung verlangen und eine Gewähr bieten, dass durch sie ihre Lebensinteressen als Frau und Jüdin im neuen Staate eine kräftige Vertretung finden“.²

Der Vorstand des JFB schrieb Ende 1918 eindringlich an alle Ortsgruppen und Vereine: „Die Mehrzahl der Frauen kennt den Wert und die Bedeutung des kostbaren Instrumentes, das ihnen in die Hand gedrückt wurde, noch nicht und weiss noch nicht, wie es verwendet werden muss, um Leben und Geschick des deutschen Volkes in der kommenden Zeit verheissungsvoll zu gestalten. Darum fordern wir die Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes und die angeschlossenen Vereine auf, raschest belehrend und aufklärend und zur Bildung einer Meinung auf ihre Mitglieder zu wirken, damit auch die jüdischen Frauen, getragen von reiner eigener persönlicher Überzeugung und in vollem Bewusstsein ihrer staatsbürgerlichen Verantwortlichkeit bei der ersten deutschen Nationalversammlung ihrer Wahlpflicht genügen.“³ Martha Ollendorff, Vorsitzende der Berliner Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes, schreibt in ihrem Geschäftsbericht vom 2. Mai 1919, dass in Berlin eifrig an der Politisierung der Frauen gearbeitet worden sei. Man habe Schriften, aufklärende Flugblätter und Hinweise auf einschlägige Vorträge und Kurse unter den Mitgliedern verbreitet.⁴

Der Erfolg der Kampagne aller grossen Frauenvereinigungen zeigte sich an der hohen Wahlbeteiligung. Knapp 90 Prozent der Frauen nahm ihr Wahlrecht in Anspruch. Von den 423 gewählten Abgeordneten waren 41 Frauen. Der Anteil von 9,6 Prozent Frauen im Parlament übertraf damit alle

¹ Barbara Greven-Aschoff: Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933. Göttingen 1981, S. 160-161.

² Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199; Flugblatt des Jüdischen Frauenbundes. Wählbar waren für den Jüdischen Frauenbund vor allem die liberalen Parteien, aber auch die SPD, deren Vorsitzender Friedrich Ebert ausdrücklich für die deutsche Reichseinheit sowie Ruhe und Ordnung nach der Revolution von 1918 eintrat.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199; Schreiben des Vorstandes des JFB an die Ortsgruppen und Vereine.

⁴ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199; Auszug aus dem Geschäftsbericht 1916/1918 der Ortsgruppe Berlin, unterzeichnet von der Vorsitzenden Martha Ollendorff, 2. Mai 1919.

kommenden Wahlen zum Weimarer Reichstag.¹ Auch in den nachfolgenden Kommunalwahlen gelang es Frauen, in die meisten Stadtparlamente einzuziehen. In Köln zum Beispiel fanden die ersten Kommunalwahlen am 5. Oktober 1919 statt. 114 Stadtverordnete wurden gewählt, darunter 12 Frauen. Das ergibt einen Frauenanteil von 10,5 Prozent. Die unterschiedliche politische Ausrichtung der weiblichen Stadtverordneten verhinderte aber – wie auch im Reichstag – , dass gezielt gemeinsame Fraueninteressen vertreten wurden. Für die linken Frauen aus SPD und KPD spielte der Klassenkampf, der zusammen mit den Männern der eigenen Partei geführt werden sollte, eine grössere Rolle als eine parteiübergreifende Frauensolidarität. Abgeordnete des bürgerlichen Spektrums aber waren an politischen Auseinandersetzungen weniger interessiert als an der Durchsetzung eines weiblichen Beitrages zum Wohle von Familie und Kommune. Sie verstanden sich als Stadtmütter, die ihre Kompetenzen vor allem bei sozialen und kulturellen Fragen zum Tragen bringen wollten.²

Die Erlangung des allgemeinen Wahlrechtes beflügelte die Frauen des Jüdischen Frauenbundes auch, endlich das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden durchzusetzen. Martha Ollendorff berichtet, dass die Ortsgruppe Berlin Ende 1918 eine Eingabe an den Vorstand der jüdischen Gemeinde gemacht habe, „um bei der bevorstehenden Umarbeitung der Gemeindestatuten unseren Willen und unser Recht auf Sitz und Stimme in der Gemeinde geltend zu machen“. Im Februar 1919 wurde daraufhin eine öffentliche Versammlung einberufen, die sehr gut besucht war, aber nur partiellen Erfolg brachte: „Das Stimmrecht in den Kommissionen ist uns eingeräumt und für unsere Bestrebungen nach dem aktiven und passiven Wahlrecht, trotz bestehender, in den bisherigen Zusammensetzungen der Gemeinde-Körperschaften begründeter Schwierigkeiten, das grösste Wohlwollen ausgedrückt worden.“³

Schon seit 1910 kämpfte der Jüdische Frauenbund darum, dass Frauen zumindest in die Verwaltungskommissionen der Synagogen-Gemeinden gewählt wählen durften. Anfang 1910 reichte die liberale Partei eine Resolution ein, die ein Stimmrecht für Frauen in den Kommissionen forderte. Diese stiess zwar auf Widerstand, wurde aber am Ende mehrheitlich angenommen. Die Repräsentantenversammlung der Berliner jüdischen Gemeinde verwehrt sich aber dagegen, Frauen Sitz und Stimmberechtigung in der Versammlung zu gewähren. Dazu biete, so Sanitätsrat Dr. Feilchenfeld, Mitglied des Gemeindevorstandes, das Gemeindestatut keine Handhabe. Dieses gewähre

¹ Ute Gerhard 2009, S. 84.

² Birgit Kummer: „Stadtmütter“ und „Megäre“. Weibliche Stadtverordnete in Köln während der Weimarer Republik, in: Kölner Frauengeschichtsverein (Hg.): 10 Uhr pünktlich Gürzenich. Hundert Jahre Frauenbewegung in Köln – Zur Geschichte der Organisationen und Vereine. Münster 1995, S. 148-154.

³ Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199; Auszug aus dem Geschäftsbericht 1916/1918 der Ortsgruppe Berlin, unterzeichnet von der Vorsitzenden Martha Ollendorff, 2. Mai 1919.

nämlich nur steuerzahlenden Mitgliedern das Stimmrecht. Dürften Frauen nun insgesamt wählen, erhielten sie noch mehr Rechte als die Männer.¹

Im Juni 1910 beschloss der Gemeindevorstand: „Derselbe sieht die Möglichkeit vor, mit Sitz und Stimme in die Verwaltungskommissionen zu wählen: die steuerzahlenden weiblichen Gemeindeglieder, die Frauen und Töchter der wahlberechtigten Gemeindeglieder, die besoldeten Beamten der Gemeinde, die zu Gemeindebeiträgen nicht veranlagt sind, und deren Frauen und Töchter.“² Die staatliche Aufsichtsbehörde verweigerte der Berliner Gemeinde aber die Umsetzung dieses Beschlusses. Dies bedeutete einen herben Rückschlag für den Jüdischen Frauenbund. Im April 1914 plante daraufhin der preussische Landesverein für Frauenstimmrecht, gemeinsam mit dem Jüdischen Frauenbund, der Berliner Gemeinde einen Antrag zu unterbreiten, der das volle Gemeindegewahlrecht zumindest für die steuerzahlenden Frauen – das waren allein in Berlin 4.510 Frauen – anstrebte.³ Diesem war kein Erfolg beschieden, obwohl sich auch viele Männer der Berliner Gemeinde die Forderungen der Frauen zu eigen machten.

Das „Berliner Gemeindeblatt“ hatte sich im Frühsommer 1914 an führende Repräsentanten der Gemeinde gewandt mit der Frage: „Wie ist eine rege Teilnahme der Frauen am Gemeindeleben zu fördern?“ Unter anderem äusserte sich der Geheime Justizrat Dr. Herman Veit Simon folgendermassen: „Als Ehrendamen haben die Frauen aber nicht die Stellung, die ihnen gebührt. Wer mitatet, muss mitraten. So verbohrt ist wohl heute niemand mehr, dass er der Frau die Fähigkeit für sachgemässe Mitwirkung in der Verwaltung abspricht. So kann es nur als ein unbegründetes Vorurteil angesehen werden, wenn man der Gemeinde die Möglichkeit abschneidet, Frauen zu stimmberechtigten Mitgliedern der Verwaltungskommissionen zu wählen.“ Frauen gebühre aber auch das Wahlrecht. „Solange das Wahlrecht vom Zensus abhängt, mag man dasselbe auf die weiblichen Steuerzahler mit einem Schein von Recht beschränken. Gewährt man es in diesem Umfange, so wird wenigstens jedes Familienhaupt, das Steuern zahlt, ein Wahlrecht haben.“⁴

Erst nach dem Krieg und nach Erlangung des allgemeinen Wahlrechtes in Deutschland kam es aber zu konkreten Vorstössen. Anfang 1919 lud der Jüdische Frauenbund zu einer Versammlung in der Berliner jüdischen Gemeinde ein. Josephine Levy-Rathenau hielt eine längere Rede, in der sie eindringlich um die Rechte der Frauen in der Synagogen-Gemeinde warb: „In einer Zeit banger Sorge um unsere Glaubensgemeinschaft, die neben dem Leid um das Vaterland noch unter der Gehässigkeit eines wilden Antisemitismus leidet, soll die Frage der Stellung der jüdischen Frau in der jü-

¹ IFH, 12. Jg. Nr. 6, 10.2.1910; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Berlin, S. 12.

² Israelitisches Gemeindeblatt Hamburg, 12. Jg. Nr. 26, 30.6.1910; Beilage: Für unsere Frauen, Das Frauenstimmrecht in der Berliner jüdischen Gemeindeverwaltung, S. 13.

³ IFH, 16. Jg. Nr. 17, 23.4.1914; Beilage: Für unsere Frauen, Frauenstimmrecht, S. 13.

⁴ Mitteilungen, Nr. 8, August 1914; Die Teilnahme der jüdischen Frau am Gemeindeleben, S. 2-3, hier S. 3.

dischen Glaubensgemeinschaft einer sachlichen Prüfung unterzogen werden. Die Revolution hat den Frauen die politische Mündigkeit und damit eine tiefere Anteilnahme und Verknüpfung mit der engeren Heimat gebracht. Die gleiche tiefere Anteilnahme würde ohne Zweifel auch bei den jüdischen Frauen entstehen, wenn ihnen ein Mitbestimmungsrecht zustände, wie es Bertha Pappenheim schon vor sechs Jahren in einem Vortrage für die Frauen im religiösen Leben verlangt hat. Die grosse Gleichgültigkeit der jüdischen Frauen ihrer Religionsgemeinschaft gegenüber beruht vielfach auf dem Gefühl der Ohnmacht, unter den geltenden Gesetzen an dem Geschick des Judentums mitzuarbeiten. [...] Wir Frauen erwarten deshalb, dass sofort eine Änderung des Gemeindestatuts angestrebt wird, die den Frauen das aktive und passive Wahlrecht bringt. Die jüdischen Frauen sind bereit, mit Hingabe und Glaubenstreue für die Gemeinschaft zu arbeiten.“ Justizrat Lienthal stellte am Ende der Versammlung eine umfassende Revision des Gemeindestatuts in Aussicht, sobald das Verhältnis zwischen Staat und Kirche geregelt sei.¹

Skeptisch äusserte sich die Schriftstellerin Else Dormitzer-Dorn über die Durchsetzung des Frauenwahlrechtes in den jüdischen Gemeinden: „So kampf- und mühelos, wie es ihr die Revolution in den Schoss warf, wird es der jüdischen Frau in ihrer Glaubensgemeinschaft nicht zufallen, gilt es doch, mit Tradition und Herkommen, mit manch alteingerastetem Vorurteil zu brechen.“²

Ihre Worte sollten sich bewahrheiten, denn der Kampf um das Wahlrecht in den jüdischen Gemeinden zog sich noch bis zur Auflösung des Jüdischen Frauenbundes 1939 hin. Den Gegnern des Frauenwahlrechtes kam eine Besonderheit zugute, der die jüdischen Gemeinden in Preussen seit 1847 unterworfen waren. Das „Gesetz über die Verhältnisse der Juden“ vom 23.7.1847 legte nämlich fest, wer in der Gemeinde wahlberechtigt war: „Sämtliche männliche, volljährige, unbescholtene Mitglieder der Synagogengemeinde, welche sich selbständig ernähren und mit Entrichtung der Abgaben für die Synagogengemeinde während der letzten drei Jahre nicht in Rückstand geblieben sind, wählen die Repräsentanten und diese den Vorstand auf sechs Jahre.“ 1919 wurde dieses Gesetz zwar revidiert, aber nur insofern, als auch Gemeindemitglieder wählen durften, die nicht zu Abgaben veranlagt waren und die weniger als drei Jahre in der Gemeinde lebten. Obwohl Frauen ein Jahr zuvor das Wahlrecht in Deutschland bekommen hatten, stand die Einführung des Frauenwahlrechtes bei der Änderung des sogenannten „Judengesetzes“ noch nicht zur Debatte.³

¹ IFH, 21. Jg. Nr. 9, 27.2.1919; Die Stellung der Frau in der jüdischen Gemeinde, S. 2.

² Israelitisches Gemeindeblatt Hamburg, 21. Jg. Nr. 20, 15.5.1919; Beilage: Für unsere Frauen, Else-Dormitzer-Dorn, Nürnberg: Die Forderungen der jüdischen Frau, S. 10. Zur Autorin siehe: Gudrun Wedel: Autobiographien von Frauen. Ein Lexikon. Köln/Weimar/Wien 2010, S. 188.

³ Werner Kienitz: Die Zeit der Weimarer Republik. Das jüdische Gemeindeleben und die politische Struktur der deutschen Juden, in: Konrad Schilling (Hg.): Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch. Köln 1963, S. 385-418, hier S. 388-390. Das Gesetz blieb bis 1938 Grundlage der gemeindlichen Organisationsstruktur. In der Weimarer Republik wurde zwar mehrere Jahre über ein neues „Judengesetz“ beraten, der preussische Entwurf von 1932 blieb aber durch die folgende

Margarete Berent forderte Anfang der 20er Jahre, dass das „Gesetz über die Verhältnisse der Juden“ von 1847 kein Hindernis sein dürfe auf dem Weg der Frauen zum Wahlrecht. Es sei schon zurücksetzend genug, dass ein staatliches Gesetz den Juden die Befugnis nehme, ebenso wie die christlichen Gemeinden selbst zu entscheiden, ob sie das aktive Frauenwahlrecht einführen. Die jüdischen Gemeinden sollten sich aber nicht noch stärker an das Gesetz binden, als es nach dessen ausdrücklichem Wortlaut erforderlich sei, und den Frauen zumindest vorläufig schon einmal das passive Wahlrecht gewähren, denn dieses sei ja laut Gesetzestext nicht ausgeschlossen.¹

Dass das Gesetz während der gesamten Weimarer Republik nicht revidiert wurde, machte den Kampf des Jüdischen Frauenbundes für das Wahlrecht in den jüdischen Gemeinden besonders kompliziert. Der JFB musste diesen Kampf auf mehreren Ebenen zugleich führen. Er musste zunächst Einfluss auf den Preussischen Landesverband jüdischer Gemeinden gewinnen, der von der Preussischen Landesregierung aufgefordert worden war, einen Vorschlagsentwurf für ein neues Judengesetz zu unterbreiten. Der 1922 gegründete Preussische Landesverband jüdischer Gemeinden gestattete Frauen im Februar 1925 erstmalig, an seinen Wahlen teilzunehmen.² Sieben Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes gelang der Einzug in das Landesparlament: Siddy Wronsky, Hannah Karminski, Helene Meyer und Margarete Berent aus Berlin, Paula Ollendorff aus Breslau, Stefanie Forchheimer aus Frankfurt am Main und Margarete Tietz aus Köln.³

Am 27.3.1927 beriet der Preussische Landesverband über das „Gesetz betreffend die jüdische Religionsgemeinschaft in Preussen“. An den Vorarbeiten des Entwurfs wurde Helene Meyer als einzige Frau beteiligt. Aber weder sie noch Siddy Wronsky, die bei der Plenumsitzung vehement für eine „kompromisslose allgemeine Einführung des Frauenwahlrechtes“ eintrat, konnten erreichen, dass die Einführung des Wahlrechtes für Frauen im Gesetzentwurf verankert wurde. Paragraph 12 des Entwurfes sah stattdessen vor, dass „das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinden in den Fragen des Wahlrechtes“ gewahrt bleiben solle. Die Mehrheit des Verbandstages stimmte für diesen Entwurf, um die Annahme des Gesetzes als Ganzes nicht zu gefährden. Die konservativen Mitglieder hatten nämlich erklärt, bei einer Verankerung des Frauenwahlrechtes gegen das Gesetz insgesamt votieren zu müssen. Für den Jüdischen Frauenbund bedeutete diese Entscheidung einen schweren Rückschlag, musste doch von nun an der Kampf für das Frauenwahlrecht in jeder einzelnen Gemeinde geführt werden. Es galt, den Gemeinden, die mit der Einführung des Frauenwahl-

Machtübernahme der Nationalsozialisten in der Schublade. Siehe: Bruno Hoffmann: Die Ausnahmegesetzgebung gegen die Juden von 1933-1945 unter besonderer Berücksichtigung der Synagogengemeinde Köln. Köln 1962, S. 20.

¹ LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); Margarete Berent: Das Recht der Frau auf Mitarbeit in der Gemeinde (maschinengeschriebenes Manuskript, undatiert), Blätter 373-376. Der Text ist Anfang der 20er Jahre entstanden.

² BJFB, Jg. 2, Nr. 1, Oktober 1924; Der Preussische Landesverband jüdischer Gemeinden, S. 5-6. Die Wahlen waren zunächst auf dem 7.12.1924 angesetzt worden, wurden dann aber aus Rücksicht auf die Reichstags- und Landtagswahlen auf den 1.2.1925 verlegt. Siehe: BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Gemeindewahlrecht, S. 7.

³ BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Gemeindewahlrecht, S. 7.

rechts auf die Verabschiedung des neuen Judengesetzes gewartet haben, klar zu machen, dass jetzt „die Notwendigkeit schnellsten Handelns“ gegeben sei. Alle Gemeinden sollten von ihrem Selbstbestimmungsrecht Gebrauch machen, auch wenn das neue Gesetz noch nicht verabschiedet war.¹

Der Jüdische Frauenbundes veranstaltete im Februar 1927 eine Rundfrage, um festzustellen, in welchen Gemeinden das Frauenwahlrecht bereits eingeführt worden war und welchen Einfluss Frauen in den Gemeindevertretungen hatten. Er hatte Fragebögen an 52 Gemeinden verschickt, von denen 38 ausgefüllt zurückkamen und ausgewertet werden konnten. Danach hatten in Preussen bislang neun Gemeinden das Frauenwahlrecht eingeführt: Berlin, Bielefeld, Breslau, Erfurt, Frankfurt am Main, Halle, Königsberg, Magdeburg und Stettin. In Bayern hatten die Gemeinden Fürth, Nürnberg, Regensburg, München und Bamberg diesen Schritt vollzogen. Hinzu kamen Leipzig in Sachsen, Karlsruhe und Heidelberg in Baden, Dessau in Anhalt und die freie Reichsstadt Hamburg. In 19 Gemeinden waren Frauen nur wahlberechtigt, in 15 auch wählbar.² Köln war damit die einzige Grossgemeinde, in der Frauen bis dahin weder das aktive noch passive Wahlrecht zugestanden worden war. Zwar hatten die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ schon 1926 gemeldet, dass die Kölner Gemeinde das Frauenwahlrecht eingeführt habe, tatsächlich konnten aber erst im Februar 1930 die ersten Frauen in die Repräsentanz der Synagogengemeinde Köln einziehen.³

Aus der Tatsache, dass zwar 19 Gemeinden das aktive, aber nur 15 das passive Wahlrecht eingeführt hatten, lässt sich eine weitere Schwierigkeit im Kampf für das Frauenwahlrecht ablesen. Der Direktor des orthodoxen Rabbinerseminars in Berlin, Rabbiner David Hoffmann, hatte nämlich 1919 verkündet, dass zwar keine religionsgesetzlichen Bedenken gegen die Einführung des aktiven Frauenwahlrechtes sprächen, das passive Wahlrecht für Frauen aber nach talmudisch-rabbinischen Bestimmungen nicht in Frage komme.⁴ Hoffmanns Urteil zwang den Jüdischen Frauenbund dazu, nun jeweils Argumente für das Wahlrecht und das Recht, gewählt zu werden, anzuführen. Er konterte ironisch, indem er öffentlich feststellte, dass nach jüdischem Gesetz Frauen auch keine Steuern zu zahlen hätten: „Es ergibt sich daraus die freudige Moral, dass in den Ge-

¹ BJFB, 3. Jg. Nr. 7, April 1927; Das Frauenwahlrecht im neuen Judengesetz, S. 4.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 2, Februar 1928; Ottilie Schönwald, Bochum, Vorsitzende der Kommission für Gemeindearbeit des JFB: Das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden, S. 1-2, hier S. 1.

³ BJFB, 3. Jahrgang, Nr. 1, Oktober 1926; Aus der Bundesarbeit, S. 6. BJFB, 5. Jg. Nr. 12, Dezember 1929; Aus der Reichsarbeit, Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden, S. 7.

⁴ Jeschurun, 6. Jg. Heft 5/6, Mai 1919; David Hoffmann: Ein Gutachten, S. 262-266. Jeschurun, 6. Jg. Heft 11/12, November 1919; David Hoffmann: Über Frauenwahlrecht in jüdischen Gemeinden, S. 515-522. Die meisten Rabbiner lehnten allerdings sowohl das aktive als auch das passive Wahlrecht für Frauen ab. Siehe: Rachel Heuberger: Rabbiner Nehemias Anton Nobel. Die jüdische Renaissance in Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 2005, S. 45.

meinden, die den Frauen aus religionsgesetzlichen Gründen das Wahlrecht absprechen, diese auch nicht zur Steuerzahlung herangezogen werden dürfen.“¹

Der JFB bekam aber auch Unterstützung von rabbinischer Seite. Rabbiner Nehemias Anton Nobel aus Frankfurt am Main, einer der wichtigsten Vertreter der deutsch-jüdischen Orthodoxie, bekannte sich öffentlich zum aktiven und passiven Frauenwahlrecht. Er schrieb Bertha Pappenheim am 4.12.1919 einen Brief, in dem er dieses Bekenntnis wiederholte. Der Jüdische Frauenbund verbreitete diesen Brief Nobels in der Folgezeit in allen jüdischen Gemeinden, die Frauen das Wahlrecht aus religionsgesetzlichen Gründen vorenthielten.² Nobel hatte übrigens vor allem aus zionistischen Gründen für das Frauenwahlrecht plädiert. Seinem Schüler und Freund, Ernst Simon, vertraute er an: „Frankfurt hätte noch warten können, aber Erez Israel kann nicht mehr warten. Wir können das Land nicht aufbauen, ohne unseren Mädchen und Frauen Gleichberechtigung zu geben. Ich habe es für das Land getan.“³

Frankfurt wurde dadurch die erste jüdische Grossgemeinde, die Frauen am 31. Mai 1920 das aktive und passive Wahlrecht einräumte. Unter den 27 Mitgliedern der Gemeindesvertretung befanden sich nach den Wahlen 1921 vier Frauen, eine Frau wurde in den Vorstand der Israelitischen Gemeinde Frankfurt gewählt.⁴ Die „Blätter“ berichteten 1928 stolz über Frankfurt: „Mehrere Frauen sind in den Verwaltungskommissionen, insbesondere in der Kommission für Unterrichts- und Erziehungswesen, in der Kommission für soziale Fürsorge, in den Vorständen der liberalen Synagogen, im Pflegeamt des Krankenhauses, in der liberalen Kulturkommission, in der Friedhofskommission tätig.“⁵

Der Wahlrechtskampf in Köln ist ein besonders gutes Beispiel dafür, wie Gegner des Frauenwahlrechtes die komplizierte Gesetzeslage für ihre Zwecke auszunutzen verstanden, um das aktive Wahlrecht und den Einzug von Frauen in Vorstand und Repräsentanz der Synagogengemeinde Köln zu verhindern. Die Kölner Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes hatten sich schon früh für die Erlangung des allgemeinen politischen Wahlrechtes engagiert. Bereits 1913 setzten sich Ida Auerbach, Klara Caro und Margarete Tietz in der Kölner Ortsgruppe des Reichsverbandes für Frau-

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 8, August 1930; P.: Entweder – oder?, S. 9. Die Autorin P. ist unbekannt; sie könnte aber – dem Schreibstil nach – Bertha Pappenheim sein.

² Rachel Heuberger: Orthodoxy versus Reform. The Case of Rabbi Nehemiah Anton Nobel of Frankfurt a. Main, in: Yearbook LBi 37 (1992), S. 45-58, hier S. 46-51. BJFB, 4. Jg. Nr. 2, Februar 1928; Gutachten zum Frauenwahlrecht vom religionsgesetzlichen Standpunkt, S. 2-3. Der JFB gründete 1931 im Gedenken an den 1922 verstorbenen Rabbiner die Nobel-Stiftung mit dem Ziel, die Ausbildung von Religionslehrerinnen finanziell zu unterstützen. Siehe: Rachel Heuberger 2005, S. 24.

³ Rachel Heuberger 2005, S. 46-47. Robert Weltsch berichtete 1921, dass es in Palästina grossen Streit bei der Ausschreibung der Wahlen für die jüdische Delegiertenversammlung Palästinas gegeben habe. „Das vom provisorischen Exekutivkomitee ausgearbeitete Statut hat in Übereinstimmung mit allen Wahlordnungen der demokratischen Welt auch den Frauen das Wahlrecht gegeben.“ Gegen den Widerstand der Orthodoxie haben die Wahlen dann auch unter Beteiligung der Frauen stattgefunden. Siehe: Der Jude, Heft 4, 1921-1922, S. 242-246, hier S. 245.

⁴ Rachel Heuberger 2005, S. 47.

⁵ BJFB, 4. Jg. Nr. 2, Februar 1928; Ottilie Schönwald, Bochum, Vorsitzende der Kommission für Gemeindearbeit des JFB: Das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden, S. 1-2, hier S. 2.

enstimmrecht gemeinsam mit nichtjüdischen Frauenrechtlerinnen für das Frauenwahlrecht ein.¹ Als der Stadtverband Kölner Frauenvereine im Januar 1918 beschloss, eine öffentliche Veranstaltung für das Frauenstimmrecht durchzuführen, wurden Ida Auerbach, die zu dem Zeitpunkt Vorsitzende des Stadtverbandes war, und Rosa Bodenheimer in die Vorbereitungskommission gewählt.² Nach Erlangung des allgemeinen Wahlrechtes in Deutschland setzten sich alle dem Jüdischen Frauenbund angehörenden Frauenvereine für das Frauenwahlrecht in der jüdischen Gemeinde ein. Besonderes Engagement zeigten Ida Auerbach als Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins und Klara Caro als Vorsitzende der Kölner Ortsgruppe des JFB. Sie erreichten, dass der Vorstand der Synagogengemeinde Köln am 12. Oktober 1925 die Einführung des Frauenwahlrechtes beschloss.³ Nachdem auch die Repräsentanz die notwendige Änderung der Satzungen gebilligt hatte, beantragte Emil Blumenau, Vorstandsvorsitzender der Kölner Gemeinde, noch Ende Oktober 1925 bei der zuständigen Aufsichtsbehörde, dem Regierungspräsidenten Köln, die Verlängerung der Amtsperiode der 1921 gewählten Repräsentanz um ein Jahr bis zum 31. Dezember 1926. Er verband mit diesem Antrag die Hoffnung, dass die Beschlüsse der Gemeindevertretung bis dahin genehmigt sein würden und Neuwahlen unter Beteiligung der weiblichen Gemeindemitglieder stattfinden könnten.⁴

Am 7. November 1925 benachrichtigte der Regierungspräsident seine übergeordnete Behörde, den Oberpräsidenten der Rheinprovinz in Koblenz, von dem Wunsch der Synagogengemeinde und bat um Genehmigung, da keine Bedenken vorläge. Der Oberpräsident der Rheinprovinz antwortete am selben Tag, dass der Kreis der Wahlberechtigten nicht anders abgegrenzt werden dürfe, als es der § 41 des „Gesetzes über die Verhältnisse der Juden“ vom 23.7.1847 bestimme. „Eine Nachricht des Herr Ministers, wie weit das Gesetz, das das Wahlrecht der Synagogengemeinden neuzeitlich umgestalten soll, gediehen ist, ist mir bisher nicht zugegangen. Hiernach dürfte der Antrag der Synagogengemeinde Köln auf Abänderung der Satzung vorläufig hinfällig sein.“⁵

Die Hoffnung auf eine schnelle Umsetzung der Gemeindebeschlüsse musste mit diesem Brief erst einmal aufgegeben werden. Blumenau sprach zwar im Dezember 1925 persönlich beim Regierungspräsidenten vor, erwirkte aber nur die Aufschiebung der Wahlen bis Ende Dezember 1926.⁶

¹ HASTK, Bestand 1067 (Verein Mädchengymnasium/Kölner Verein Frauenstudium), Nr. 274; Adressenbuch der Mitglieder, Vorstände des Deutschen Reichsverbandes für Frauenstimmrecht, des Preussischen Landesvereins, des Rheinischen Provinzialvereins und Mitglieder der Ortsgruppe Köln vom 13.7.1913. Neben den genannten Mitgliedern des JFB engagierten sich auch die in der allgemeinen Frauenbewegung aktiven Jüdinnen Else Falk, Rosa Bodenheimer und Sophie Herzberg für das Frauenwahlrecht.

² HASTK, Bestand 1138 (Stadtverband Kölner Frauenvereine), Nr. 1; Handschriftliche Protokolle der Vorstandssitzungen des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine von 1909 bis 1918, hier: Sitzung vom 23.1.1918.

³ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blätter 693-694.

⁴ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blätter 467 und 693. In den Satzungen des Jahres 1921 war unter § 127 festgehalten worden, dass die Amtszeit der 1921 gewählten Repräsentanz am 31. Dezember 1925 endete (Blatt 464).

⁵ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 469.

⁶ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 471.

Weil bis November 1926 immer noch keine Entscheidung gefallen war und die Synagogengemeinde in Erfahrung bringen konnte, dass der Oberpräsident der Rheinprovinz die Angelegenheit an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin weiter geleitet hatte, da auch die Gemeinden in Aachen und Düsseldorf die Einführung des Frauenwahlrechts beantragt hatten und der Oberpräsident die Notwendigkeit einer Grundsatzentscheidung erkannt hatte, bat der Vorstand der Kölner Gemeinde den Kultusminister mit Schreiben vom 25.11.1926 "in Anbetracht der großen Dringlichkeit um ein beschleunigtes Verfahren".¹ Der Minister teilte daraufhin dem Oberpräsidenten der Rheinprovinz mit, dass "streitige Rechtsfragen voraussichtlich noch längere Verhandlungen innerhalb der beteiligten Ministerien nötig machen" würden.²

Inzwischen hatte die Kölner Repräsentanz einen weiteren Aufschub der Wahlen bis Ende März 1927 beschlossen und vom Regierungspräsidenten genehmigt bekommen.³ Da bis zum Wahltag am 30. März immer noch keine Entscheidung des Ministers vorlag, mussten die Wahlen notgedrungen nach dem alten Wahlrecht unter Ausschluss der Frauen stattfinden.⁴ Aber auch nach der Neuwahl der Repräsentanz auf satzungsgemäße sechs Jahre blieb die Forderung nach dem Frauenwahlrecht Thema der Gemeindevertretung. Im Dezember 1927 berichtete die Kölner „Jüdisch-Liberale Zeitung“: "Die Beratungen über ein Gesetz für die jüdischen Gemeinden Preussens sind für die Kölner Jüdische Gemeinde wegen der beabsichtigten Einführung des Frauenwahlrechts von besonderer Bedeutung. Wie unsere Leser wissen, konnte der Wunsch der Liberalen, den Frauen als Hütern des religiösen Lebens und Erziehern der Kinder das Wahlrecht zu den Organen der Religionsgemeinde zu gewähren, infolge der veralteten Bestimmungen des Gesetzes von 1847 bisher nicht erfüllt werden."⁵

Im Februar 1928 teilte der Preussische Landesverband jüdischer Gemeinden mit, dass der Entwurf für ein neues Gesetz über die Verhältnisse der Juden nun doch das Frauenwahlrecht vorsehen würde. In der Zwischenzeit war allerdings eine weitere Verschlechterung der Aussichten auf Einführung des Frauenwahlrechts eingetreten. Der preussische Kultusminister hatte nämlich verfügt, Anträge der jüdischen Gemeinden auf Statutenänderung nur noch dann zu genehmigen, wenn kein Einspruch aus der Gemeinde vorliege.⁶ In Köln hatten aber bereits im November 1926 zwei

¹ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 599.

² LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 603. Am 12. Januar 1927 teilte der Oberpräsident der Synagogengemeinde die Auskunft des Ministers mit (Blatt 605).

³ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 693.

⁴ IFH, 29. Jg. Nr. 14, 7.4.1927; Köln, S. 3.

⁵ Kölner Jüdisch-liberale Zeitung, 3. Jg. Nr. 52, 30.12.1927; Wann kommt das Judengesetz?, S. 1.

⁶ BJFB, 3. Jg. Nr. 15, Dezember 1927; Hannah Karminski: Von der Gesamtvorstandssitzung des J.F.B. vom 13.-15. November in Frankfurt a. M., S. 4-6, hier S. 4. Der Gesamtvorstand verabschiedete daraufhin folgende Resolution: „Der Vorstand des J.F.B. wird ermächtigt, in Gemeinschaft mit der Gemeindefrauen-Kommission nach Prüfung der rechtlichen und tatsächlichen Unterlagen eine Eingabe an das Preussische Innenministerium zu machen oder dort persönlich den Standpunkt zu vertreten, dass den Beschlüssen der Gemeindevertretungen auf Einführung des Frauenwahlrechts stattzugeben sei.“ (S. 4).

Mitglieder der Synagogengemeinde eine Protesteingabe gegen das Frauenwahlrecht an den Kölner Regierungspräsidenten und den Oberpräsidenten der Rheinprovinz eingereicht.¹

Wahrscheinlich war dies der Anlass für den Oberpräsidenten gewesen, das Gesuch der Synagogengemeinde an den Kultusminister weiterzuleiten und nicht autonom zu entscheiden. Die Verfügung des Kultusministers beinhaltete, dass der demokratisch herbeigeführte Mehrheitswille der Gemeinden keine Gültigkeit mehr hatte und jede Entscheidung der Gemeindevertretung von einzelnen Mitgliedern für nichtig erklärt werden konnte. Der Jüdische Frauenbund richtete daraufhin ein offizielles Schreiben an den Preussischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, mit der Bitte um einheitliche Regelung des Frauenwahlrechts.² Ida Auerbach wandte sich in ihrer Eigenschaft als Vorsitzende des Provinzialverbandes jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen mit demselben Anliegen an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz.³ In November 1929 erneuerte sie ihre Bitte und äußerte den Wunsch nach persönlicher Vorsprache in Koblenz.⁴

Wenige Tage vorher hatte aber das preussische Innenministerium endlich das aktive und passive Wahlrecht der Frauen für die Gemeindevertretung genehmigt, so dass Regierungsrat Baldus Ida Auerbach am 11.11.1929 mitteilen konnte, dass der Oberpräsident der Rheinprovinz am 5.11.1929 die Einführung des Frauenwahlrechts in Köln und eine entsprechende Satzungsänderung gestattet hatte.⁵ Die neue Satzung erhöhte die Zahl der Repräsentanzmitglieder von 18 auf 21 und legte unter § 19 fest: "Wahlberechtigt sind ohne Unterschied des Geschlechts alle Mitglieder der Synagogen-Gemeinde, die am Tage der Wahl das 21. Lebensjahr vollendet haben. [...] Wählbar zur Repräsentantenversammlung ist jedes wahlberechtigte Gemeindemitglied, das am Tage der Wahl mindestens 25 Jahre alt ist und seit mindestens 3 Jahren Mitglied der Gemeinde ist."⁶

Nun stand einer Neuwahl der Repräsentanz scheinbar nichts mehr im Wege. Das „Kölner Jüdische Wochenblatt“ kündigte an, dass wahrscheinlich noch Ende des Jahres 1929 Wahlen unter Teilnahme der weiblichen Gemeindemitglieder stattfinden würden. Es erwähnte auch, dass „massgebende Frauenkreise“ sich mit der Absicht trügen, eine von keiner Partei abhängige Frauenliste aufzustellen.⁷ Wahrscheinlich war dieses Vorhaben der jüdischen Frauenrechtlerinnen Kölns eine spontane Reaktion auf die jahrelangen Auseinandersetzungen in der Gemeinderepräsentanz und die Enttäuschung über die Versuche einiger Mitglieder, das Frauenwahlrecht unter Ausnutzung

¹ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 593.

² KJW, 7. Jg. Nr. 23, 7.6.1929; Kölner Nachrichten. Ausschusssitzung des Provinzialverbandes rheinischer Synagogengemeinden, S. 3.

³ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 609.

⁴ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blätter 635-637.

⁵ LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 638. KJW, 7. Jg. Nr. 42, 18.10.1929; Neuwahl der Repräsentanz. Das Frauenwahlrecht in der Synagogen-Gemeinde, S. 3. KJW, 7. Jg. Nr. 46, 14.11.1929; Das Frauenwahlrecht, S. 5.

⁶ CAHJP, Bestand TD 1093; Satzungen der Synagogen-Gemeinde Köln vom 18. August 1921 mit den Nachträgen vom 5. November 1929 und 12. September 1930.

⁷ KJW, 7. Jg. Nr. 42, 18.10.1929, S. 3.

der komplizierten Rechtslage zu verhindern. Der Plan einer eigenen Frauenliste tauchte allerdings zu keinem späteren Zeitpunkt wieder auf.

Obschon die jüdischen Frauenkreise Kölns ab Dezember 1929 auf die Ausschreibung von Neuwahlen drängten, fand die entscheidende Repräsentantensitzung erst am 10. Februar 1930 statt. Das Abstimmungsergebnis: acht gegen acht Stimmen bei zwei Stimmenthaltungen führte zur Stichtentscheidung des Vorsitzenden, der für die Ausschreibung von Neuwahlen stimmte.¹

Schon der Verlauf der Repräsentantensitzung zeigte allerdings, dass die Gegner des Frauenwahlrechts das Ergebnis der Abstimmung nicht unwidersprochen hinnehmen würden. Kahn von der Jüdischen Volkspartei hatte bereits am Anfang der Zusammenkunft beantragt, den Punkt "Vorzeitige Beendigung der Wahlperiode infolge des Frauenwahlrechts" von der Tagesordnung abzusetzen. Klein von der Konservativen Partei kündigte bereits vor der Abstimmung - im Falle einer Wahlniederlage - Proteste bei der Regierung mit dem Argument an: "Man möge bedenken, welche Aufregung Neuwahlen hervorrufen würden; insbesondere in diesen Zeiten, in denen der Antisemitismus so aggressiv geworden ist." Frank betonte daraufhin, dass auch die Liberalen keine Freunde von Neuwahlen seien, es aber ein nobile officium gegenüber den Frauen darstelle, vorzeitige Wahlen auszuschreiben, nachdem die Repräsentanz schon zu den letzten Wahlen das aktive und passive Frauenwahlrecht beschlossen hatte, das nur durch einzelne Proteste aus der Gemeinde verhindert worden war. Max Isidor Bodenheimer von der Volkspartei bekräftigte den Standpunkt Franks und bezeichnete es als Unrecht, "den Frauen weitere drei Jahre den Weg zur Repräsentanz zu verbauen".²

Die Gegner des Frauenwahlrechtes versuchten also mit allen nur denkbaren Mitteln, den Einzug von Frauen in die Repräsentanz zumindest um weitere drei Jahre zu verhindern, wenn schon eine generelle Ablehnung nicht länger mehrheitsfähig war. Sie bemühten dabei formaljuristische, religionsrechtliche und politische Argumente. Besonders befremdlich dürfte die jüdischen Frauen der Versuch angemetet haben, nun auch den zunehmenden Antisemitismus gegen Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft ins Feld zu führen.

Nachdem der Vorstand der Synagogengemeinde am 17.2.1930 in Ausführung des Repräsentantenbeschlusses die Ausschreibung von Neuwahlen für Ende 1930 festgelegt hatte, meldeten Konservative, Mittelpartei und der Teil der Volkspartei, der gegen die Verkürzung der Amtsperiode gestimmt hatte, offiziell Protest beim Regierungspräsidenten Köln an.³ Der Jüdische Frauenbund in Köln meldete gleichzeitig einen Gegenprotest beim Oberpräsidenten an und forderte ihn auf, zu

¹ KJW, 8. Jg. Nr. 7, 14.2.1930; Repräsentantensitzung, S. 3.

² KJW, 8. Jg. Nr. 7, 14.2.1930; Sitzungsbericht der Repräsentantensitzung vom 10. Februar 1930, S. 3-4. LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blatt 703.

³ KJW, 8. Jg. Nr. 8, 21.2.1930; Kölner Nachrichten, S. 3. LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blätter 691 und 724.

Gunsten der Frauen zu entscheiden.¹ Am 2. September 1930 setzte sich auch Emil Blumenau in einem längeren Schreiben an den Regierungspräsidenten für vorzeitige Wahlen ein und versuchte, alle Argumente der Gegner zu entkräften. Vor allem aber betonte er, dass es ihm als "eine Pflicht der Loyalität" erscheine, dass die Frauen, "die lange darum gekämpft haben, wie die Frauen anderer Konfessionen, in den Genuss ihrer neuen Rechte zu gelangen", nun endlich die Möglichkeit erhalten sollten, ihr aktives und passives Wahlrecht auszuüben.“

Blumenau unterbreitete folgenden Vorschlag: "Am 30. November dieses Jahres findet die Wahl des Landesverbandes der preußischen Synagogengemeinden durch die gleichen Wahlberechtigten wie bei der Repräsentantenwahl statt. Mit dieser Wahl könnte die Wahl der hiesigen Repräsentanten verbunden werden; es würde dann nicht nur eine Ersparnis von Arbeit und erheblichen Kosten eintreten, sondern es würde auch die große Erregung der Gemeindemitglieder vermieden, welche durch die Parteikämpfe mit einer Wahl erfahrungsgemäß verbunden sind, und die sich wahrscheinlich in verschärftem Maße geltend machen würden, wenn jetzt ein Wahlkampf stattfände und in 2 Jahren wieder." Mit der zeitlichen Gleichsetzung der beiden Wahlen würde außerdem ein weiterer Anlass für die Kölner Nationalsozialisten vermieden, störend in den Ablauf von Wahlen der jüdischen Gemeinde einzugreifen, wie es 1927 der Fall gewesen sei.²

Blumenaus Brief scheint den entscheidenden Impuls für einen Beschluss des Kultusministers zugunsten vorzeitiger Neuwahlen gegeben zu haben. Jedenfalls meldete die „Jüdische Rundschau“ am 11. November 1930, dass die Vertreter der verschiedenen Parteien zur Vermeidung von Wahlkämpfen eingehende Verhandlungen über die Möglichkeit eines Wahlkompromisses geführt hätten. Einen Monat später wurde folgender Wahlkompromiss bekannt gegeben: Die Liberalen erhielten zehn Sitze, die Volkspartei sieben Sitze, die Konservativen drei Sitze und die Mittelpartei einen Sitz.³ Vier Frauen gelang dann schliesslich der Einzug in das neue Gemeindepalament: Paula Loeb, Cilli Marx, Ida Strauss und Ida Auerbach. 1932 ersetzte Martha Pagener Ida Strauss.⁴

Der Kampf für das Frauenwahlrecht in der jüdischen Gemeinde wurde in Köln nach langjährigen Auseinandersetzungen letztlich erfolgreich geführt. Ida Auerbach und Klara Caro - als Vorsitzende der beiden größten jüdischen Frauenvereine - war es gelungen, die liberale Partei und Teile der Volkspartei von der Notwendigkeit einer aktiven Teilnahme von Frauen am politischen Leben der Gemeinde zu überzeugen. Es ist sicher kein Zufall, dass in der Volkspartei, die in der Frage des Frauenwahlrechts gespalten war, insbesondere diejenigen Männer für den Einzug von Frauen in die Gemeinderepräsentanz eintraten, die familiäre Bindungen zu jüdischen Frauenrechtlerinnen

¹ KJW, 8. Jg. Nr. 27, 4.7.1930; Der Kampf um die Wahlen, S. 4.

² LHA, Bestand 403, Nr. 16010, Blätter 693-694.

³ Jüdische Rundschau, 35. Jg. Nr. 89, 11.11.1930; Einigungsverhandlungen in Köln, S. 593.

⁴ BJFB, 8. Jg. Nr. 8, August 1932, S. 10. Jüdische Rundschau, 35. Jg. Nr. 97, 9.12.1930; Aus den Gemeinden: Köln, S. 655.

hatten. Als entschiedener Befürworter des Frauenstimmrechts erwies sich vor allem Max Isidor Bodenheimer, der Ehemann Rosa Bodenheimers, die ja bereits vor dem Ersten Weltkrieg für ein allgemeines Frauenwahlrecht gekämpft hatte. Auch wenn über innerfamiliäre Auseinandersetzungen keine Erkenntnisse vorliegen, kann doch als auffällig festgehalten werden, dass kein Fall bekannt ist, bei dem Ehemänner von Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes in Köln gegen emanzipatorische Bestrebungen ihrer Frauen vorgingen. Die jüdischen Frauenrechtlerinnen scheinen ihre Familien von der Notwendigkeit eines frauenpolitischen Engagements in der Gemeinde zumindest insoweit überzeugt zu haben, als diese nicht öffentlich gegen die Aktivitäten der Frauen das Wort ergriffen. Der jüdischen Frauenstimmrechtsbewegung in Köln war es vor allem gelungen, Emil Blumenau, den Vorstandsvorsitzenden der Synagogengemeinde, für ihre Zwecke zu gewinnen. Seinem besonderen Einsatz ist es zu verdanken, dass Frauen - trotz erheblicher rechtlicher Schwierigkeiten und massiver Proteste einiger Gemeindemitglieder - 1930 in die Repräsentanz einziehen konnten.

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ veröffentlichten ab 1924 regelmässig Erfolge bei der Durchsetzung des Frauenwahlrechtes in einzelnen Gemeinden und gab die Frauen bekannt, die in Vorstand oder Repräsentanz ihrer Gemeinden eingezogen waren.¹ Der Vorstand des JFB bedauerte aber auch, dass viele Frauen ihr Wahlrecht nicht in Anspruch nehmen würden. Helene Meyer-Stargard beklagte im Mai 1925, dass trotz aller Mahnungen es fast ein Drittel der Berliner Frauen versäumt habe, „sich rechtzeitig und ordnungsgemäss in die Wahllisten eintragen zu lassen, sie sind dadurch ihres Wahlrechtes verlustig gegangen“. Auch fehle es häufig am Engagement und am Interesse der Frauen, sich als Kandidatinnen für die Repräsentanz aufstellen zu lassen.²

Eine Schwierigkeit, die viele Frauen sähen, sei, so Bettina Brenner, „die Notwendigkeit, sich parteilich einzuordnen, um in den Gemeinden Sitze und Stimme zu haben“. Sie fühlten sich keiner Partei wirklich zugehörig und wollten vielmehr „das spezifisch Weibliche“ in die Gemeindefarbeit einbringen. Die Autorin ermutigt die Leserinnen der „Blätter“, diese Haltung aufzugeben und sich parteilich zu binden.³

„Nie und nirgends“, so schreibt Recha Stark aus München 1927, „hatten wir zu bedenken: ‚Bist du Othodoxer, Liberaler oder Zionist?‘ [...] Nun sollten wir uns auch auf einem Gebiete bewegen lernen, wo die Gedanken nicht immer leicht beieinander wohnen, wo im engen Raum Weltanschauungen sich stossen.“ Das Wohl des Ganzen liege Frauen viel mehr am Herzen als der Streit der Par-

¹ Siehe zum Beispiel: BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Gemeindewahlrecht, S. 7. BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 6. Nach Köln zogen auch in anderen Städten des Rheinlandes Frauen in Vorstand und Repräsentanz ein, hier erwähnt: Düsseldorf und Elberfeld.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 8, Mai 1925; Helene Meyer-Stargard, Charlottenburg: Erwiderung, S. 7-8, hier S. 7.

³ BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Bettina Brenner: Gedanken und Vorschläge zur Winterarbeit, S. 8-9, hier S. 8.

teien. Da man den Willen zur Einigkeit aber von allen Richtungen des Judentums verlangen sollte, bedauert es die Autorin, „dass sich fast nur Frauen der liberalen Partei in den Vertretungen finden“.¹

1932 war das Gemeindewahlrecht in insgesamt 27 Städten eingeführt. Die meisten der gewählten Frauen gehörten immer noch der liberalen Partei an. In manchen Städten wurden Einschränkungen für die Wahl von Frauen vorgenommen; Darmstadt beschloss zum Beispiel, dass im 11-köpfigen Vorstand höchstens zwei Frauen gleichzeitig Mitglieder sein durften.²

Auch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten kämpfte der Jüdische Frauenbund weiter für das Frauenwahlrecht in den Gemeinden, die es bislang nicht erstreiten konnten. Ottilie Schönewald, die Vorsitzende des JFB, appellierte 1936 aber auch an die Frauen in Gemeinden mit Wahlrecht, sich für einen Sitz im Gemeindeparlament aufstellen zu lassen. Als Hauptaufgabe der Frau stellte sie nach wie vor heraus, dass Frauen sich nicht von Männern absondern, sondern sie „wollen neben das männliche das weibliche Fühlen und Denken stellen, sollen die ihnen als Frauen innewohnenden Kräfte ergänzend in die Gesamtarbeit einfügen. Als besondere Aufgaben dürfte ihnen dabei der Ausgleich vorhandener Gegensätze zufallen, die Übertragung des mütterlichen Geistes der Friedfertigkeit in unsere Gemeindestuben“. Im Sinne einer nun gegebenen Schicksalsgemeinschaft dürften Frauen bei der gemeinsamen Arbeit nicht fehlen.³

Der Jüdische Frauenbund investierte viel Kraft und Energie in den Kampf um das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden, musste sich allerdings Anfang der 30er Jahre eingestehen, dass die Mitarbeit der Frau „nicht überall merkbare Erfolge aufzuweisen“ hatte. Die Skepsis der allgemeinen Frauenbewegung gegen die Mitarbeit von Frauen in politischen Gremien und öffentlichen Stellen habe dazu geführt, dass sich auch jüdische Frauenkreise diese zu eigen gemacht hätten. Der JFB müsse dies aber, so eine Verlautbarung des Vorstandes, bekämpfen „und wird weiter bemüht sein, geeignete Frauen zu schulen und die Gesamtheit der Frauen für diese Frage zu interessieren“.⁴ 1934 stellte Anna Lewy nach der Auswertung der Fragebögen der Ortsgruppen fest, dass „nur ganz wenige über Teilnahme an Repräsentantenversammlungen berichteten“ und so müsse leider davon ausgegangen werden, dass nur sehr wenige Frauen Anteil an diesen öffentlichen Versammlungen ihrer Gemeinde nähmen. Dies sei bedauerlich und sie erinnert daran, dass jede Frau an den Sitzungen der Repräsentanz teilnehmen könne.⁵

¹ BJFB, 3. Jg. Nr. 11/12, August/September 1927, S. 6-7, hier S. 6.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Frauen in Gemeindevertretungen, S. 8-9, hier S. 9.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Die Gemeinde und die Frauen, Blätter 153-157, hier Blatt 156. Auch abgedruckt in: BJFB, 12. Jg. Nr. 11, November 1936, S. 1-2.

⁴ BJFB, 8. Jg. Nr. 12, Dezember 1932; Vorstandssitzung in Berlin, S. 4.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9.

Insgesamt arbeiteten aber nach einer Zählung von 1931 in 34 Gemeinden 83 Frauen in Vorstand und Gemeindevertretung mit.¹ Dies darf durchaus als ein Erfolg der unermüdlichen Bemühungen des Jüdischen Frauenbundes betrachtet werden, in den politischen Gremien der Synagogengemeinden präsent zu sein.

3. Das Dogma der Neutralität – „Wesensgleichheit“ contra „Parteihader“

Das Konzept „Neutralität“ besass für den Jüdischen Frauenbund – so wie auch für den Bund deutscher Frauenvereine insgesamt - eine grosse programmatische Bedeutung. 1957 schreibt Klara Caro, Vorsitzende der Kölner Ortsgruppe des JFB, in der Rückschau: „Die Stärke des Jüdischen Frauenbundes lag nicht zuletzt in seiner strikten Neutralität in religiöser und politischer Beziehung – das zu einer Zeit, da in den Gemeinden vielfach heftige Parteikämpfe im Gange waren. So wurde jeder Frau unabhängig von ihrer Überzeugung die Möglichkeit zur Mitarbeit und Mitgliedschaft gegeben.“²

In dem Begriff der Neutralität fand das Prinzip einer natürlichen Interessensgemeinschaft aller (bürgerlichen) Frauen seinen plakativen Ausdruck. Das „Dogma der Neutralität“ habe, so Barbara Greven-Aschoff, in der bürgerlichen Frauenbewegung eine doppelte Funktion gehabt. Es diene der Selbstvergewisserung als Bürgerinnen, denn, so einhellige Meinung im BDF, nur eine bürgerliche Frauenbewegung könne neutral sein. Es enthielt darüber hinaus eine Abgrenzung gegenüber dem politischen Liberalismus, gegen den emanzipatorische Forderungen wie politische Partizipation und Frauenwahlrecht durchgesetzt werden mussten.³ Das Neutralitätspostulat hatte in der bürgerlichen Frauenbewegung „die Funktion, politische und weltanschauliche Gegensätze zu überbrücken und im Sinne eines allgemeinen, feministischen Emanzipationsanspruchs die Einheit der Bewegung zu erhalten“.⁴ Diese Forderung bedeutete aber nicht, dass Frauen sich keiner politischen Partei anschliessen durften. Helene Lange war der Überzeugung, dass das Engagement in einer Partei keine negativen Auswirkungen auf die Neutralität von Frauenvereinen habe.⁵

Hildegard Hirsch, die an der 15. Generalversammlung des Bundes Deutscher Frauenvereine im Oktober 1927 teilnahm, betont in ihrem Beitrag in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“, dass

¹ LBIMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von 1934, Blatt 536.

² Die Frau in der Gemeinschaft. Mitteilungsblatt des Jüdischen Frauenbundes in Deutschland, 1. Jg. Nr. 3, Februar 1957; Klara Caro: Das „unsichtbare Isenburg“. Gedanken zur Geschichte des Jüdischen Frauenbundes, S. 1 und S. 3.

³ Barbara Greven-Aschoff: Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933. Göttingen 1981, Kapitel: Neutralität oder Parteilichkeit – das Dilemma des bürgerlichen Feminismus, S. 125-147, hier S. 125-126.

⁴ Barbara Greven-Aschoff 1981, S. 141.

⁵ Barbara Greven-Aschoff 1981, S. 143.

der BDF über Neutralität genauso denke wie der JFB. Die Zusammengehörigkeit aller Frauen sei „organisch gegeben“. Nur gemeinschaftlich können alle Frauen „eine Umwertung der politischen Gebiete, eine Neuorientierung im politischen Leben des Volkes“ erreichen. „Als Hüterin des Hauses, als Mutter muss die Frau die Bedeutung der hauswirtschaftlichen und der fürsorgerischen Gebiete, der Menschenpflege schlechthin gegenüber den vom Manne überschätzten Finanz- und Verwaltungsfragen betonen. [...] Diese Zusammenarbeit der Frauen ist nur möglich bei gegenseitiger Toleranz, sie erfordert die Pflicht, die letzte weltanschauliche Verwurzelung des Anderen zu achten und auf deren Kritik zu verzichten. Dazu müssen wir vor allen Dingen lernen, die Ansichten Andersdenkender anhören zu können, ohne uns in ‚unseren Empfindungen verletzt zu fühlen‘. Bei gegenseitigem Vertrauen ist die Gemeinschaft der Frauen auch auf dem Boden der heutigen Parteiorganisation möglich, und darum auch zu erstreben.“¹

Wir finden hier die schon in voran gegangenen Kapiteln erläuterte Grundüberzeugung wieder, dass es in Frauenzusammenschlüssen um Gemeinschaft, nicht um Gesellschaft gehe, und dass diese Gemeinschaft keine vereinbarte, sondern eine organische sei. Unter der Grundannahme der Geschlechterdifferenz sei die Frau und Mutter prädestiniert dazu, Neutralität zu fordern und vorzuleben.

In den Diskussionen des Jüdischen Frauenbundes über Neutralität fällt besonders häufig der Begriff Weltanschauung. Hildegard Hirsch spricht von der letzten weltanschaulichen Verwurzelung. Die Weltanschauung der einzelnen wird also als etwas betrachtet, das unhinterfragbar als Wurzel in der Erde die Voraussetzung für die eigene seelische Existenz darstellt. Zu der Weltanschauung gehören Ansichten, die respektiert werden müssen.

Der Begriff der Weltanschauung erfuhr den Beginn seiner steilen Karriere in der Epoche der deutschen Romantik um 1800. Subjektives Empfinden und ein persönliches Bild von der Welt wurden zu unhinterfragbaren Entitäten. „Weltanschauung“, sagt Sigmund Freud, ist „ein spezifisch deutscher Begriff, dessen Übersetzung in fremde Sprachen Schwierigkeiten machen dürfte“.² Tatsächlich gehört er bis heute zu den Lehnwörtern in der französischen und englischen Sprache. Otfried Höffe definiert Weltanschauung als „eine in sich einheitliche, nicht notwendig vollständig bewusste Gesamtauffassung von Struktur und Wesen, Ursprung und Sinn der Welt und des menschlichen Lebens in ihr“.³

¹ BJFB, 3. Jg. Nr. 14, November 1927; Hildegard Hirsch: Die 15. Generalversammlung des Bundes Deutscher Frauenvereine Anfang Oktober in Eisenach, S. 4-5, hier S. 5.

² Sigmund Freud: Über eine Weltanschauung. 35. Vorlesung, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke, 15. Band. Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932). Frankfurt am Main 1999, S. 170-197, hier S. 170.

³ Otfried Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik. 6. Auflage, München 2002, S. 286.

Das Bedürfnis, eine Weltanschauung zu haben, bringt Sigmund Freud 1932 treffend auf den Punkt: „Ich meine also, eine Weltanschauung ist eine intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offen bleibt und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet. Es ist leicht zu verstehen, dass der Besitz einer solchen Weltanschauung zu den Idealwünschen der Menschen gehört. Im Glauben an sie kann man sich im Leben sicher fühlen, wissen, was man streben soll, wie man seine Affekte und Interessen am zweckmässigsten unterbringen kann.“¹

Per Leo versteht Weltanschauung als philosophische Ressourcen, „mit deren Hilfe alltägliche und politische Situationen als Teil eines umfassenden Sinnganzen gedeutet werden können“. Die Weltanschauung stelle einen nicht-religiösen Horizont bereit, „vor dem jedes spezielle Wissen einen *höheren* Sinn, subjektive Wahrnehmungen eine einheitliche Perspektive und Handlungen einen moralischen Wert erhalten“. Dies sei ein historisch gewachsenes Bedürfnis, das sich besonders in der deutschen Geistesgeschichte zeige. Daher müsse man von einer deutschen Weltanschauungskultur sprechen. Er geht von der Hypothese aus, „dass ein ganzheitliches Sinnbedürfnis nur in Deutschland so stark ausgeprägt war, dass sich eine eigene Kultur des weltanschaulichen Denkens entwickeln konnte“.² In dieser bewegten sich auch die Frauen des Jüdischen Frauenbundes – wie viele andere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.³

Die Totalität des Begriffes „Weltanschauung“ impliziert geradezu schon, dass keine wirkliche Verständigung zwischen Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen möglich ist, da keine Frage offen bleibt und daher auch kein Spielraum dafür besteht, die Anschauungen der anderen tatsächlich zu verstehen. Das Toleranz-Gebot, wie es Hildegard Hirsch formuliert, konnte daher auch nur in einer abstrakten Form beschworen werden. An realen Konflikten scheiterten die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes regelmässig. Allerdings fanden sie meist einen Kompromiss, der zwar keine inhaltliche Klärung brachte, aber zum Erhalt des Bundes und einer gewissen Handlungsfähigkeit beitrug.

Der Neutralitätsgedanke zeigt – bei aller Bemühung um ein friedliches Miteinander - doch insgesamt ein antidemokratisches Element im Selbstverständnis des Jüdischen Frauenbundes. In grossen Teilen des deutschen Bürgertums verbreitete sich in den 20er Jahren eine gewisse Politik-

¹ Sigmund Freud 1932, S. 170.

² Per Leo: Der Wille zum Wesen: Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940. Berlin 2013, S. 25-26.

³ Siehe: Google Ngram Viewer, der untersucht, wie häufig ein bestimmtes Wort in gedruckten Publikationen der letzten fünf Jahrhunderte vorkommt. Der Begriff „Weltanschauung“ erfuhr einen ersten markanten Anstieg in deutschen Publikationen zwischen 1870 und 1878, fiel dann kurzzeitig, um ab 1896 wieder rasant anzusteigen. Zwischen 1900 und 1920 hielt er sich konstant hoch, fiel dann kurzzeitig ab und stieg von 1925 bis 1937 auf seinen höchsten Wert. Nach dem Zweiten Weltkrieg blieb er bis heute beständig tief.

https://books.google.com/ngrams/graph?content=weltanschauung&year_start=1800&year_end=2016&corpus=20&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2Cweltanschauung%3B%2Cc0 (22.02.2016).

müdigkeit. Der immer weiteren Ausdifferenzierung der parlamentarischen Weimarer Demokratie im Vielparteiensystem wurde mit Skepsis begegnet. Dies spiegelt sich innerhalb der jüdischen Frauenbewegung auch in der distanzierten und kritischen Haltung gegenüber der Zersplitterung der jüdischen Gemeinden in verschiedene politische und religiöse Parteien. In den meisten Verlautbarungen des Jüdischen Frauenbundes ist die Sehnsucht nach einer organischen Einheit jenseits von Parteikämpfen zu spüren.

Elfriede Berge-Gronemann formuliert die Vision, dass „die letzte Möglichkeit des Neutralitätsgedankens“ die sei, „dass es nicht mehr Parteien, dass es nur noch von ihrem eigenen Gesetz geführte Menschen“ gebe.¹ Sie führt nicht weiter aus, was sie unter diesem eigenen Gesetz versteht. Im Kontext der Bewegung der jüdischen Renaissance wird aber deutlich, dass sie damit die jüdische Sittenlehre meint, die sie über politische und religiöse Differenzen stellt. Diese Annahme bestätigt sich auch durch die Antwort Hannah Karminskis auf den Grundsatzartikel ihrer Kollegin, in dem sie darlegt, dass für sie Neutralität nicht nur Toleranz bedeute, sondern dass sie Fragen herausheben möchte „aus der Sphäre der Parteilichkeit auf eine Ebene, wo sich andere Gesichtspunkte für Beurteilung und Wertung geltend machen“. Dieser vagen Formulierung fügt sie die ebenso unscharfe Erklärung hinzu: „Neutralität bedeutet für uns als Beziehung der Menschen untereinander: Gerechtigkeit, und für die einzelne Persönlichkeit: einem göttlichen Gesetz unterstellte, freie, sittliche Wahl.“²

Dem Streit der Parteien, dem sogenannten „Parteihader“, wurde die Vorstellung einer Wesensgleichheit und Interessensgemeinschaft aller Frauen qua Geschlechtszugehörigkeit gegenübergestellt, die zwar einen gewissen Meinungspluralismus zuließ, diesen aber nicht in Parteien artikuliert sehen wollte.

Parteienkritik und Parteienverachtung, habe, so Elmar Wiesendahl, in Deutschland eine lange Tradition, die bis heute anhalte. Diese Tradition sei „tief im philosophischen, staatstheoretischen und politikwissenschaftlichen Denken“ verwurzelt. Dass die Konkurrenzdemokratie erst durch Parteien lebendig werde, dass diese „tragende Säulen demokratischer Streitkultur“ seien, werde von vielen nicht wertgeschätzt.³ Diese Haltung wurzle in verschiedenen Denkschulen des späten 18. und 19. Jahrhunderts. In unserem Zusammenhang besonders wichtig ist dabei die Kritik an der Parteiherrschaft, die sich auf die Hegelsche Staatsphilosophie beruft. „Deren Anhänger verklären den Staat als den über der Gesellschaft thronenden und dem Interessengezänk enthobenen Garanten

¹ BFJB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Elfriede Berge-Gronemann: Der Wert des Neutralitätsgedankens. Referat, gehalten auf der Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 8.6.1926 in Düsseldorf, S. 2-3, hier S. 3.

² BJFB, 3. Jg. Nr. 5, Februar 1927; Antwort von Hannah Karminski auf den Beitrag von Berge-Gronemann, S. 4-5, hier S. 5.

³ Elmar Wiesendahl: Unpopulär aus Tradition. Parteienverachtung in Deutschland und die Folgen, in: Stephan Braun/Alexander Geisler (Hg.): Die verstimmte Demokratie. Moderne Volksherrschaft zwischen Aufbruch und Frustration. Wiesbaden 2012, S. 79-91, hier S. 79.

von Einheit, Sittlichkeit und Vernunft, was durch das Eindringen von Zwietracht säenden Parteien bedroht würde.“¹ Gerne berief man sich auch auf das Verdikt Bismarcks vom 8. Mai 1884: „Die politischen Parteien sind der Verderb unserer Verfassung und der Verderb unserer Zukunft.“²

Das im 19. Jahrhundert etablierte Misstrauen gegen Parteien bekam in den 1920er Jahren Rückendeckung durch die Staatsrechtslehre der Weimarer Republik. Elmar Wiesendahl fasst zusammen: „So führt für Carl Schmitt die Usurpation des Staates durch Parteien als gesellschaftlichen Gebilden zur Preisgabe seiner überparteilichen Einheit, Souveränität und Neutralität. Er entartete zum vergesellschafteten Parteienstaat. Opfer dieser Entwicklung würde nicht nur das Parlament als Schlachtfeld von Zwietracht und Intrige. Leittragender sei, neben der Verwaltung und Justiz, auch das Volk, welches durch die Parteien in seiner demokratischen Selbstartikulation ‚mediatisiert‘ würde.“³

Die Einheitsvision eines überparteilichen Staates fand, so Kathrin Groh, in der Weimarer Republik eine grössere Anhängerschaft als die offensive Verteidigung des Vielparteienstaates.⁴ Der für einen starken Staat plädierende Carl Schmitt erklärte dem Pluralismus partikularer Interessen eine klare Absage. Der dem Irrationalen eine grosse Kraft zusprechende Staatstheoretiker glaubte an den „Mythus vom vitalen Leben“, der zum „konkret Existenziellen“ führe werde. Dabei könne nur ein politisch geeintes Volk die Homogenität aufweisen, die für eine Demokratie nötig sei. Die Homogenität, verstanden als „Substanz der Einheit“, sei dabei eher eine gefühlte als eine durch Verstand erzeugte.⁵

Diese konservativ-obrigkeitsstaatliche Haltung, verbunden mit einem neoromantischen Mystizismus, finden wir auch bei einem Grossteil der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, die ebenfalls von überparteilicher Neutralität und organischer Gemeinschaft träumten, statt Parteien als Ausdruck demokratischer Streitkultur zu würdigen und die Existenz unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen anzuerkennen.

Im Kontext der jüdischen Erneuerungsbewegung und einer angestrebten Einheit des Judentums gewann der Neutralitätsgedanke in Verbindung mit grundsätzlicher Parteienkritik für den Jüdischen Frauenbund noch eine besondere Bedeutung, vor allem angesichts der zunehmenden Be-

¹ Elmar Wiesendahl 2012, S. 82.

² Zitiert nach: Elmar Wiesendahl 2012, S. 82.

³ Elmar Wiesendahl 2012, S. 82. Wiesendahl bezieht sich hier auf: Carl Schmitt: Der Hüter der Verfassung. Nachdruck der 1931 erschienenen 1. Auflage. Berlin 1969.

⁴ Kathrin Groh: Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik. Von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungsstaats. Tübingen 2010, S. 229-230.

⁵ Siehe: Herfried Münkler/Jens Hacke: Politische Mythisierungsprozesse in der Bundesrepublik. Entwicklungen und Tendenzen, in: Herfried Münkler/Jens Hacke (Hg.): Wege in die neue Bundesrepublik. Politische Mythen und kollektive Selbstbilder nach 1989. Frankfurt am Main 2009, S. 15-31, hier S. 16-17. Und: Manfred Gangl: Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos. Georges Sorels Einfluss auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik, in: Manfred Gangl/Gérard Raulet (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Frankfurt am Main 2007, S. 243-266, hier S. 264-266.

drohung durch Antisemitismus und Nationalsozialismus. Hannah Karminski fordert 1929: „Unabhängig von der allmählich alle Bezirke jüdischen Lebens ergreifenden parteilichen Einstellung, muss die jüdische Frau den Totalitätsbegriff ‚jüdisch‘ in seiner Unteilbarkeit immer wieder und immer mehr schützen und stützen und darf sich nicht beirren lassen, wenn die verschiedenen Parteien sie daraufhin als ‚politisch‘ angreifen. Sie muss sich in dem Kampf der Parteien ihre Unbefangenheit und Unbelastetheit bewahren, um mitzuhelfen, dass die Zeit komme, da man die Beachtung des Sabbat nicht mehr als orthodox, die Verbesserung der Rechtsstellung der Frau und ihre Mitarbeit in der jüdischen Gemeinde nicht mehr als liberal, die Teilnahme am Aufbau Palästinas nicht mehr als zionistisch verurteilt, sondern alles als untrennbare Bestandteile jüdischer Erneuerung empfindet.“¹

Welchen wichtigen Platz der Neutralitätsgedanke im Selbstverständnis des Jüdischen Frauenbundes einnahm, zeigt die immer wieder aufgenommene Diskussion über dieses Thema in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Auf der Delegiertentagung des JFB 1926 in Düsseldorf hielt Elfriede Bergel-Gronemann aus Berlin ein Grundsatzreferat mit dem Titel „Der Wert des Neutralitätsgedankens“, in dem es heisst: „Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen, die im Judentum vielleicht besonders gross ist, wird unter der Form der Neutralität im Frauenbund zusammengefasst. [...] Mit dem Frauenbunde hat sich die Gesamtheit der jüdischen Frauen in Deutschland eine Repräsentation geschaffen, die ihre Rechte und ihr Ansehen nach aussen hin vertreten. [...] Durch diese Repräsentation wird die Solidarität aller jüdischen Frauen kenntlich, ihr allen religiösen, politischen, sozialen Differenzen übergeordnetes Frauenbewusstsein dokumentiert, das es als seine Aufgabe ansieht, die weibliche Einstellung als gleichberechtigten und unentbehrlichen Kulturfaktor neben den des Mannes zu stellen.“

Allerdings bedeute Neutralität nicht, sich einer eigenen Meinungsbildung zu entziehen. Der Frauenbund gebe bestimmte Ziele vor, unter denen sich jüdische Frauen zusammenfinden könnten, die praktische Umsetzung dieser Ziele aber divergierte je nach religiöser und politischer Einstellung. Verschiedene Lösungsansätze könnten durchaus zeitgleich in unterschiedlichen Städten und Regionen verfolgt werden, ohne dass es zu einer Spaltung der Bewegung komme. Elfriede Bergel-Gronemann glaubt, dass gerade eine strikte grundsätzliche Neutralität zu einer Vertiefung geistiger Inhalt führe: „[...] jede Partei, jede Richtung wird leicht zum Ghetto, in dem die ganze unendliche Welt zur Enge des eingemauerten Horizonts zusammenschrumpft. Das ist die grösste Gefahr, die unserer seelischen Existenz drohen kann. Denn nur *die* Weltanschauung ist lebendig, die täglich neu aufs Spiel gesetzt und täglich neu erobert wird.“ Daher sei die Auseinandersetzung über

¹ Der Morgen, 5. Jg., 1929; Hannah Karminski: Internationale jüdische Frauenarbeit, S. 280-287, hier S. 287.

religiöse und politische Fragen eine Grundvoraussetzung gelebter Neutralität: „Die Meinungen müssen ausgesprochen, diskutiert, miteinander konfrontiert werden. [...] Diese Erziehungsarbeit kann ausserordentliche Bedeutung gewinnen. Der durch die Neutralität selbstverständlich gemachten Disziplinierung der Sitten wird eine innere entsprechen, eine gerechte Würdigung fremder Standpunkte.“¹

Mit dem Postulat der Neutralität verbanden die Frauen des JFB daher auch den pädagogischen Auftrag einer Erziehung zum Frieden, hier gemeint als Frieden im eigenen Land.

Im Sinne einer Friedenserziehung verwehrt sich der Jüdische Frauenbund dagegen, dass Neutralität Schwäche bedeute. Auf der Jahresversammlung der Ortsgruppe Leipzig sagt Else Cohn 1926: „Viele Menschen sehen in dem Wort Neutralität nichts anderes als ein Wort der Schwachen und Unentschiedenen, die nicht stark genug sind, aus widersprechenden Ansichten eine eigene feste Meinung heraus zu kristallisieren. Viele sehen in ihm ein Wort der Halt- und Charakterlosen, die die Fahne nach dem Winde drehen, bald dieser, bald jener Meinung Recht geben, die es mit niemandem verderben wollen. Andere wieder sehen in ihm ein Wort der Uninteressierten und Gleichgültigen, die viel zu indifferent sind, um den Dingen nachzugehen, ihr Für und Wider abzuwägen, zu prüfen und zu sichten.“ Diese Ansichten seien falsch. Der JFB und alle ihm angeschlossenen Verbände wollten den Neutralitätsgedanken zu einem „Lebensprinzip“ erheben: „In ihrer Betonung der Neutralität liegt vor allem der Gedanke, dass als Grundstimmung aller Arbeit und allen Schaffens der Friedenswille in stärkster Ausprägung vorhanden sein muss. Aus der Erkenntnis heraus, dass der Krieg, den die verschiedensten Parteien miteinander führen, genau wie der Krieg der Völker, Kulturwerte vernichtet, Kräfte nutzlos verschwendet, Menschenherzen verwundet und vergiftet, sind die neutralen Verbände entstanden. Sie sind gleichsam Inseln des Friedens inmitten der streitenden Parteien.“ Die Erkenntnis, dass es keine objektive Wahrheit gebe, müsse dazu führen, dass zukünftig alles Trennende zwischen den Parteien falle.²

Der Jüdische Frauenbund sah sich in der Propagierung des Neutralitätspostulats auch als Vorbild für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland insgesamt. Klara Caro fordert 1931 auf der Tagung des Provinzialverbandes jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen: „Wir müssen einmal ein ganz starkes und eindeutiges Bekenntnis zur Einheit ablegen, einmal bekunden, dass es möglich ist, in unseren Reihen jüdische Menschen, jüdische Frauen zu einer Einheit zusammenzubrin-

¹ BFJB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Elfride Bergel-Gronemann: Der Wert des Neutralitätsgedankens. Referat, gehalten auf der Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes am 8.6.1926 in Düsseldorf, S. 2-3.

² BJFB, Jg. 2, Nr. 9 und 10 (Doppelnummer), Juni/Juli 1926; Else Cohn, Leipzig: Gedanken über Neutralität. Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung der Ortsgruppe Leipzig des J.F.B., S. 3-4. Der Vorwurf der Schwäche traf nicht nur die, die den Neutralitätsgedanken propagierten, sondern auch die, die ihn mit dem Friedensgedanken verbanden sowie die ganze pazifistische Bewegung. Auch sozialistische Kritiker glaubten, dass Pazifismus Passivität bedeute. „Er sei als bürgerliche Sozialform ohnmächtig, um die Widersprüche, Gegensätze und Übel des Kapitalismus und damit den Krieg zu überwinden.“ Siehe: Wolfram Beyer: Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte. Stuttgart 2012, S. 45.

gen, wo sie auch immer politisch und religiöse stehen mögen. [...] Endlich einmal muss ein Ende gesetzt werden dem widerwärtigen Parteihader und der Zerrissenheit innerhalb des Judentums, jener Zwietracht, die bekanntlich auch den Fall Jerusalems verschuldete und uns in alle Enden der Welt zerstreute.“¹

Von den in den jüdischen Gemeinden aktiven Männern lehnten viele das Ansinnen des Jüdischen Frauenbundes ab. Im Oktober 1933 lud die Kölner Ortsgruppe des JFB Siegfried Braun, Schriftleiter des Gemeindeblattes der Synagogengemeinde Köln, zu einem Vortrag „Über jüdische Neutralität“ ein. Der Referent sprach sich gegen das Postulat der Neutralität aus und forderte, dass sich jeder Jude entscheiden müsse zwischen zwei politischen Richtungen im Judentum, nämlich Zionismus oder politischem Liberalismus, und drei religiösen Richtungen: Orthodoxie, Liberalismus und Mittelpartei. Ein grosser Teil der Zuhörerinnenschaft, allen voran Martha Pagener, Mitglied im Israelitischen Frauenverein und der Repräsentanz der Synagogengemeinde Köln, wandte sich entschieden gegen diese Einstellung. Cilli Marz, Autorin des Artikels über die Veranstaltung im Gemeindeblatt, kommentiert die Auseinandersetzung wie folgt: „Das darf aber nicht heissen, dass man die Grundgedanken, das Nebeneinander aller Richtungen auch nur um einen Zoll verschieben dürfte, *einer* Richtung zuliebe. Viele, sehr viele würden das bedauern. [...] Nehmen wir Stellung zu *allem* Jüdischen.“²

Ähnlich äusserte sich 1929 Dora Edinger aus Frankfurt. Sie verstehe sich als Liberale, die einen überparteilichen Liberalismus vertrete, sich also keiner religiösen Partei zugehörig fühle. Ihr liege an der „Lebendigkeit der religiösen Formen“. Auch sie bringt den Begriff des Organismus ins Spiel, wenn sie die parteilose Zugehörigkeit zum Liberalismus so beschreibt: „[...] das, was ein fliessendes Gewässer unterscheidet von einem stehenden, die frisch bewegte Luft von der eines abgeschlossenen Raumes, den Organismus von der ‚Organisation‘“.³

Zu Auseinandersetzungen über Neutralität kam es nicht nur mit den Männern der jüdischen Gemeinden, sondern auch mit den Frauengruppen des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.), die dem JFB in allen seinen Provinzialverbänden angeschlossen waren. Als Klara Caro 1930 die Einrichtung einer besonderen Kommission des JFB für jüdische Aufklärungsarbeit „als Weg wirksamer Bekämpfung des Antisemitismus“ forderte, antwortete ihr Elsa Wolffheim, Vorsitzende der Frauengruppen des C.V., dass eine solche Kommission nicht nötig sei, da die Frauen des C.V. schon seit langer Zeit Aufklärungsarbeit betrieben. Die Zionistin Klara Caro vertei-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 8, August 1931; Klara Caro: Jüdische Frauen im Kampfe gegen die Wirtschaftskrise. Referat, gehalten auf der Tagung des Provinzialverbandes in Rheinland und Westfalen am 29. Juni 1931 in der Rheinlandloge, S. 2-4, hier S. 3-4.

² GB, 3. Jg. Nr. 23, 20.10.1933; Cilli Marx: Über Neutralität, S. 237.

³ LBIJMB MF 743 (Dora Edinger Collection); Dora Edinger: Frankfurter Liberalismus in Gesinnung und Tat. Grundeinstellung. Artikel aus dem „Israelitischen Familienblatt Frankfurt“ vom 31.10.1929, Blatt 35.

digte daraufhin ihren Vorstoss mit der Begründung, die Teilnahme in den Frauengruppen des C.V. sei nur denjenigen Frauen möglich, „die weltanschaulich auf dem Boden des C.V. stehen“. Es liege aber im Wesen der Aufklärungsarbeit, dass diese neutral sei.¹

Dagegen wehrt sich C.V.-Mitglied Lise Leibholz: „Frau Caro möchte ich noch erwidern, dass ich eine grosse politische Gefahr darin sehe, wenn wir die Aufklärungsarbeit ‚neutral‘ machen. [...] Wie ich aus meiner hundertfachen praktischen Erfahrung in achtjähriger Arbeit in diesem Spezialgebiet sagen kann, ist ein klares Bekenntnis zum Deutschtum genau so wichtig, wie die starke Verwurzelung im Judentum. Ich halte es nicht für ausreichend, ‚Gutmeinende zu interessieren‘, wie Frau Caro schreibt, sondern betone den Wert ‚der Ausrottung verkehrter Ansichten und unbegründeter Vorurteile‘. Die Führung in der Aufklärungsarbeit nach aussen hin werden also zweckmässig die Frauen übernehmen, die weltanschaulich auf dem Boden des Central-Vereins stehen.“²

Die Redaktion der „Blätter“ sah sich daraufhin zu folgender Stellungnahme veranlasst: „Wir würden als J.F.B. die Bekämpfung des Antisemitismus nicht in unser Programm aufgenommen haben und in diesen Zeiten feindlicher Hochflut nicht Massnahmen nach allen Seiten erwogen und bekanntgegeben haben, wenn eine derartige Aktion nur aus der Gesinnung der Central-Vereins-Frauengruppen zu verstehen oder zu rechtfertigen, wenn sie bei aller hohen Anerkennung nur mit seinen Waffen, durch seine Organe auszuführen wäre. Die Bundesneutralität begreift [...] auch eine andere nur jüdische Gesinnung, die auf ihre Weise gewillt und fähig ist, das Ansehen des Judentums zu erhalten, seine Rechte zu wahren und seinen Frieden vor der Umwelt zu verteidigen und zu schützen.“³

Zwischen C.V.-Frauen und Zionistinnen im Jüdischen Frauenbund kam es auch bei anderen Fragen zu Kontroversen über den Begriff der Neutralität. Bestanden die zionistischen Frauen darauf, den Aufbau eines jüdischen Palästina zu unterstützen, so betonten die Frauen des Centralvereins, dass sie diese Haltung nicht teilen könnten und daher auch das Recht haben müssten, öffentlich zu widersprechen. Martha Appel aus Dortmund erwidert Klara Caro: „Ich kann mir Neutralität nicht in der Form denken und wünschen, dass man in Rücksicht auf dieselbe von jeder freien Meinungsäusserung absieht. Im Gegenteil, ich fasse Neutralität so auf, dass jedem das Recht und die Freiheit zusteht, seine Gedanken in sachlicher Weise vorzubringen.“ Nur vor diesem Hintergrund habe sie zum Beispiel dem Beschluss des Jüdischen Frauenbundes zugestimmt, einmal jährlich in jeder

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Aussprache: Elsa Wolffheim und Klara Caro, S. 7.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 2, Februar 1931; Lise Leibholz: Forderungen der Gegenwart, S. 6-7, hier S. 7.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 2, Februar 1931, S. 7.

Ortsgruppe einen zionistischen Vortrag stattfinden zu lassen, obwohl sie die zionistische Idee für gefährlich halte.¹

Über die Frage, wie Neutralität in konkreten Auseinandersetzungen gelebt werden könne, gab es ebenfalls häufig Meinungsverschiedenheiten, insbesondere in der Frage eines möglichen pazifistischen Bekenntnisses des Jüdischen Frauenbundes. „Verstösst der Jüdische Frauenbund gegen seine Neutralität, wenn er für Völkerfriede und Verständigung eintritt?“, fragt Hanny Loew-Tachauer aus Frankfurt 1928 in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Sie glaubt, dass dem Bekenntnis zu Frieden und Völkerverständigung „keine Barriere der Neutralitätsverletzung“ entgegenstehe, da alle Parteien, die für den Jüdischen Frauenbund wählbar seien, linke Parteien „höchstens noch rechts bis zur Volkspartei“, für eine Friedenspolitik einträten. Daher fordert sie den Vorstand des JFB dazu auf, bei seiner nächsten Tagung mutig diese Position einzunehmen.²

Die Diskussion war im Jüdischen Frauenbund entbrannt, weil der Bund deutscher Frauenvereine, dessen Mitglied der JFB bekanntlich war, ein pazifistisches Bekenntnis aus Gründen der Neutralität ablehnte. Alice Salomon, Jüdin und Vorstandsmitglied im BDF, wurde noch 1931 heftig angegriffen, als sie sich als Vertreterin des BDF im Frauenweltbund zur Nie-wieder-Krieg-Parole bekannte. Diese Äusserung entsprach nicht der Mehrheit im Bund deutscher Frauenvereine.³ Der BDF gehörte zwar seit 1897 dem Frauenweltbund (ICW) an. Nach Ende des Ersten Weltkrieges nahm er aber erst 1925 wieder Kontakt zum ICW auf, da er den Ausschluss Deutschlands aus dem Völkerbund nicht akzeptierte und keine Möglichkeit der Zusammenarbeit von Frauen verschiedener Länder sah. Auch 1925 enthielten sich die Vertreterinnen des BDF bei einem Antrag des ICW zur weltweiten Abrüstung, da sie nicht akzeptierten, dass Deutschland zwangsweise abrüsten musste, während andere Länder ihre Rüstungen nur einschränken sollten.⁴

Lediglich der radikale Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung konzentrierte sich nach dem Ende des Ersten Weltkrieges ganz auf die Arbeit für Frieden, Abrüstung und Völkerversöhnung. Seine Argumente glichen dabei aber dem Denken in dualistischen Geschlechtermerkmalen des gemäßigten Teils der Frauenbewegung. 1919 schrieben die radikalen Frauenrechtlerinnen Anita Augspurg und Lida Gustava Heymann in der ersten Nummer der von ihnen herausgegebenen Zeit-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 3, März 1931; Aussprache: Zur Religion und Wirklichkeit. Martha Appel, Dortmund: Eine Erwiderung an Klara Caro, Köln, S. 7.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 7, Juli 1928, S. 3.

³ Hiltrud Schmidt-Waldherr: Emanzipation durch Professionalisierung? Politische Strategien und Konflikte innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung während der Weimarer Republik und die Reaktion des bürgerlichen Antifeminismus und des Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1987, S. 127-128. Siehe auch: Annika Wilmers: Pazifismus in der internationalen Frauenbewegung 1914-1920. Handlungsspielräume, politische Konzeptionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Essen 2008. Annika Wilmers betont, dass auch die führenden Protagonistinnen des BDF, Gertrud Bäumer und Helene Lange, der Friedensbewegung immer skeptisch gegenüberstanden. Die beiden Frauen unterstellten zum Beispiel den Teilnehmerinnen des Internationalen Frauenfriedenskongresses in Den Haag 1915 eine „defizitäre krankhafte Psyche“ und unterschieden den „nationalpolitisch klaren Menschen“ von den – in ihren Augen – desorientierten Pazifistinnen (S. 150).

⁴ Ute Gerhard: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990, S. 354-355.

schrift „Die Frau im Staat“: „Frauen sind, nur weil sie Frauen sind, gegen jede brutale Gewalt, die nutzlos zerstören will, was gewachsen, was geworden ist, sie wollen aufbauen, schützen, neu schaffen, neu beleben. Viele Frauen haben sich durch die ihnen im Männerstaate aufgezwungene Erziehung und Art, die Dinge nur vom männlichen Standpunkte aus zu betrachten, weit von ihrem ursprünglichsten Wesen entfernt, sie mit ihrem ursprünglichen, eigenen, alten-neuen Geist wieder zu erfüllen, ist einer der vornehmsten Aufgaben der Zukunft.“¹ Ute Gerhard fragt sich daher zu Recht, ob sich diese Gedanken von einem spezifisch weiblichen Pazifismus überhaupt von dem Konzept organisierter Mütterlichkeit unterschieden, „die das Leitmotiv der konservativen und gemässigten Frauenbewegung geworden und im Weltkrieg so überaus nützlich zur Stärkung der ‚Heimatfront‘ gewesen war“.²

Die Nähe bzw. Übereinstimmung der beiden Konzepte von Frausein führte dazu, dass sich etliche Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes der Friedensbewegung anschliessen konnten, ohne ihre Grundüberzeugung vom Wesen der Frau aufgeben zu müssen. Einige Vertreterinnen des JFB sahen auch einen direkten Zusammenhang zwischen dem Neutralitätsgedanken und einem Bekenntnis zum Pazifismus.³

Paula Nassauer aus Frankfurt schreibt im Januar 1925, dass ein wichtiger Aufgabenkreis des Jüdischen Frauenbundes „die Verständigung zwischen den Völkern“ sei. „Inzwischen ist in Europa eine Wandlung in der öffentlichen Meinung in Bezug auf die Friedensfreunde eingetreten. So stark auch noch die militaristische Gegenströmung ist – immerhin werden die Menschen, welche an die Möglichkeit einer Verständigung der Völker untereinander ohne Krieg glauben, nicht mehr unumschränkt als Narren oder Utopisten betrachtet.“ Es fänden sich daher viele Juden und Jüdinnen als Mitglieder in den Friedensvereinigungen, „doch als Gesamtheit behandeln die Juden den Friedensgedanken mit einer ihrem Temperament nach merkwürdigen Gleichgültigkeit“. Jede jüdische Frau müsse aber begreifen, „dass sie nicht nur ihrem eigenen Vaterlande angehört, sondern auch Weltbürgerin ist“ und daher „Friedenserziehung im eigenen Haus“ betreiben. Den Kindern müsse vermittelt werden, „dass jeder Jude, jede Jüdin, einerlei welcher Nation, mit ihnen eine Gemeinschaft bildet“.⁴ Juden und Jüdinnen waren also in den Augen Paula Nassauers prädestiniert, sich den Friedensgedanken zu eigen zu machen und zu verbreiten.

¹ Ute Gerhard 1990, S. 349.

² Ute Gerhard 1990, S. 350.

³ Der Begriff „Pazifismus“ wurde 1901 zum ersten Mal verwendet, zunächst in der Tageszeitung „Indépendance Belge“, dann im selben Jahr auf der 10. Weltfriedenskonferenz in Glasgow. Pazifisten galten als Anhänger der Friedensbewegung, „die mit individuellen und kollektiven Mittel für friedliche zwischenstaatliche Konfliktaustragung eintreten, mit dem Ziel einer auf Recht gegründeten Völker- und Staatengemeinschaft“. Siehe: Wolfram Beyer 2012, S. 40.

⁴ BJFB, 1. Jg. Nr. 4, Januar 1925; Paula Nassauer: Welches sind die treibenden Kräfte im Jüdischen Frauenbund? Referat, gehalten auf der Delegierten-Versammlung in Erfurt, S. 4-6, hier S. 5.

Bertha Fränkel-Ehrentreu aus München bekräftigt im März 1926, dass die Friedensidee „notwendiger Bestandteil des jüdischen Weltbildes“ sei. Im jüdischen Schrifttum fänden sich klare Hinweise darauf, dass es zwar kein absolutes Kriegsverbot gebe, dieses wäre in der Antike einer Selbstaufgabe gleichgekommen, dass aber Angriffs- und Präventivkrieg verboten seien und dass ein unvermeidlicher Verteidigungskrieg menschlich geführt werden müsse. Das Volk solle „zu einem Heldentum sittlicher Tat, nicht frisch-fröhlichen Kampfes“ erzogen werden.¹ Die letzte Formulierung ist natürlich eine Anspielung auf die Stimmung, mit der – auch jüdische – Männer in den Ersten Weltkrieg gezogen waren.

Hertha Michel aus Leipzig nimmt ebenfalls Bezug auf den Ersten Weltkrieg und beklagt, dass es der bürgerlichen Frauenwelt trotz des erfahrenen Leids nicht gelinge, ein pazifistisches Bekenntnis abzulegen: „Lässt es sich ermessen, welches Leid, welche Sorgen, welche Verluste dem deutschen Vaterland erspart geblieben wären, wenn damals nicht ein kleines Häuflein, sondern alle deutschen Frauen sich der Frauenliga für Frieden und Freiheit angeschlossen hätten? Aber auch heute, wo wir das unermessliche Elend der Kriegsjahre ertragen mussten, wo die gewissenlose Hetzpropaganda der früheren Militaristen und anderer selbstsüchtig Interessierter uns Ruhrkampf und Inflation beschert haben, auch heute noch fehlt es der deutschen Frauenwelt an dem Mut, sich zur Idee der Völkerversöhnung offen zu bekennen, einzutreten in irgendeine Vereinigung, die die Grundsätze der Sittlichkeit, der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit im Leben draussen, im eigenen Volke wie im Verkehr der Nationen verwirklichen will.“ Die Mitarbeit der Frauen sei dringend erforderlich, um einen dauerhaften Frieden zu erreichen.²

Rosi Karfiol aus Köln berichtet in den „Blättern“ von einem Ferienkurs der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit in Thonon les Bains (Frankreich), der im August 1925 stattgefunden hatte. Sie hebt besonders hervor, wie wichtig das Kennenlernen „des anderen fremden Menschen“ für den Erhalt des Friedens sei und erzählt begeistert, dass Vertreterinnen aus 14 Nationen an dem Kurs teilgenommen hätten, sogar aus China und Südafrika.³

Gedanken zur pazifistischen Erziehung macht sich Kläre Merck aus Breslau. Eine wichtige Aufgabe sei die Bekämpfung des Heldentumbegriffes. Dieser müsse durch den Begriff der Zivilcourage ersetzt werden. Sie greift wohl vielfach gehörte Kritik am Pazifismus auf, wenn sie schreibt: „Pazifis-

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Bertha Fränkel-Ehrentreu: Die Idee des Friedens im jüdischen Schrifttum, S. 1-2, hier S. 2.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Dr. Hertha Michel: Die Frau und der Friede! S. 2-3, hier S. 3. Die Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit wurde auf dem Zweiten Internationalen Frauenfriedenskongress 1919 in Zürich unter diesem Namen gegründet. Vorläufer war der Internationale Frauenausschuss für dauernden Frieden, der 1915 ins Leben gerufen worden war. Ziel war es, „über nationale Grenzen hinweg ein strukturell abgesichertes Netzwerk von pazifistischen Frauenrechtlerinnen zu knüpfen“. Siehe: Reinhold Lütgemeier-Davin/Kerstin Wolff: Unterschiedliche Wege – aber ein Ziel! Die friedenspolitischen Netzwerkerinnen Anita Augspurg, Lida Gustave Heymann und Helene Stöcker, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 66, November 2014, S. 15-23, hier S. 15.

³ BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Rosi Karfiol: Ferienkurse der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit vom 14.-28. August 1925 in Thonon les Bains in Frankreich, S. 4.

tische Erziehung soll nicht den Reichtum, den das Leben durch seine Kämpfe verschiedenster Art bekommt, schmälern, im Gegenteil kann gerade sie die wahren Tugenden der Ritterlichkeit, der Selbstbeherrschung, der Gehaltenheit, wie sie der Kampf verlangt und der Krieg zu Nichte macht, entwickeln.“ Bei der reiferen Jugend sei darauf zu achten, „dass die jugendlichen Kräfte, die nach Betätigung verlangen, Furchtlosigkeit, Widerstandsfähigkeit in Gefahren, Selbstbeherrschung usw. unter keinen Umständen“ gedämpft oder abgetötet werden. Der Pazifismus müsse sie „vielmehr von ihrer Tendenz zur Kriegsromantik abbiegen zu – ja, wohin? – Nirgends anders hin als zur Kampfesfreude, die sich durchgehend von edlem sportlichen Spiel bis zum vergeistigten Sich-Messen menschlicher Energien auswirken kann.“

Sport dürfe aber dabei nicht „im Sinne mechanisierter Ertüchtigung“ oder „der Heranbildung eines ‚Menschenmaterials‘, sondern als freies Spiel und Messen aller körperlichen Kräfte, als sublimierte Forum des Sieges und Überwindungsgefühles eines Gegners, in dem der Kampftrieb zugleich erfüllt und gebändigt wird“, verstanden werden. Der Formel, dass Krieg in der menschlichen Natur liege, müsse unbedingt widersprochen werden, da mit ihr nur Unheil angerichtet werde. „Hinter dieser Redensart verbirgt sich ein reaktionärer Konservatismus, eine falsche Autoritäts- und Geschichtsgläubigkeit, die auf der ganzen Linie bekämpft werden muss.“ Auch gelte es, dem Irrglauben entgegenzutreten, „dass der Krieg eine metaphysische oder eine Naturkraft sei, die ausbricht wie eine Epidemie oder ein Erdbeben“.¹

Gegen Heldenverehrung und Kriegsromantik spricht sich auch Frieda Mehler aus Berlin aus. Rhetorisch fragt sie: „Noch immer wird in vielen Synagogen der Toten aus dem grossen Weltkriege gedacht mit den Worten: ‚Für eine grosse Idee haben sie ihr Leben geopfert‘. Sollte man nicht endlich dieser Lüge ein Ende machen, dieser Verklärung des Krieges, die den Tod auf dem ‚Felde der Ehre‘ als etwas Nachahmenswertes hinstellt der neuen Generation?“²

Rechtsanwalt Ernst Emil Schweitzer aus Berlin warnt in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ vor einem jüdischen Nationalismus, denn es habe sich deutlich gezeigt, dass jeder radikale Nationalismus, der zum Krieg geführt habe, religionsfeindlich sei. Kriegsverherrlichung sei der Ethik des Judentums aber fremd. Und mit Seitenhieb auf den politischen Zionismus schreibt er: „Sieht man in der jüdischen Lehre nur eine Verherrlichung des jüdischen Stammes und seiner Geschichte, so wird damit der jüdischen Religion gerade der ethische Kern und ihre welthistorische Bedeutung genommen.“ Schweitzer appelliert an die Leserinnen der „Blätter“, auf Schärfste zu unterscheiden „zwischen dem Pazifismus als ethischem Grundgedanken und dem Pazifismus als parteipolitischer Richtung“. Damit möchte er den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes, die sich

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 6, März 1926; Kläre Marck: Gedanken über pazifistische Erziehung, S. 3-4.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 11, November 1929; Frieda Mehler: Noch immer, S. 11.

keiner linken Partei zugehörig fühlen, Mut machen, sich zum Pazifismus zu bekennen. Die meisten Mitglieder schreckten nämlich vor diesem Schritt zurück, da sie nicht mit der Sozialdemokratie in Verbindung gebracht werden wollten.¹

Kläre Marck beklagt auf der Tagung des Provinzialverbandes für Schlesien und Oberschlesien, dass die Mehrzahl der Frauen noch zu Feinden des Pazifismus gehöre. Selbst die politische Gleichberechtigung, die Frauen seit 1919 erlangt hätten, habe nicht dazu geführt, dass Frauen sich öffentlich verstärkt für die Idee des Friedens aussprächen. Viele Frauen lehnten den Pazifismus als Vaterlandsverrat ab, obwohl er die höchste Vaterlandsliebe bedeute. Diese Erkenntnis müsse sich in den Reihen der Frauen Bahn brechen, damit das Ziel erreicht werde.²

Dass die „Blätter“ dem Thema eine Zeit lang breiten Raum einräumten, darf als Versuch des Engeren Vorstandes betrachtet werden, für den Pazifismus zu werben und eine Mehrheit im Jüdischen Frauenbund davon zu überzeugen, für ihn einzutreten. Auch die Gesamtvorstandssitzung des JFB beschloss im November 1927, dafür Sorge zu tragen, „dass jüdische Frauen sich in möglichst grosser Zahl der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit“ anschliessen.³ Im August 1929 verabschiedete die Weltkonferenz jüdischer Frauen in Hamburg eine Resolution, in der das Bekenntnis zum Frieden bekräftigt wurde. Der im Juni 1929 gegründete Weltbund jüdischer Frauen forderte, „dass alle ihm angeschlossenen Verbände ihre volle Kraft dafür einsetzen, der Friedensidee zu dienen und die heranwachsende Generation im Friedensgedanken zu erziehen“.⁴

Im September 1929 gab Elfriede Bergel-Gronemann bekannt, dass sich ein Jüdischer Friedensbund gegründet habe, dessen Frauen-Ausschuss unter Leitung von Ernestine Eschelbacher stehe. In ihrem Artikel „Friedensgesinnung“ zieht sie eine Verbindung zwischen Krieg und materiellem Gewinnstreben, die sich sonst in keinem Text von Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes finden lässt. Sie schreibt: „Ja, wir sind Pazifisten. Wenn wir aber wollen, dass er einmal volle Wahrheit werde, dann müssen wir auch alle die Wertungen, die den Krieg früher oder später erzeugen müssen, in uns und um uns bekämpfen. Man kann nicht in Genuss, Eitelkeit, Luxus, Besitz sein Lebensziel sehen und dabei den Krieg verurteilen, denn er ist unentrinnbare Konsequenz von Besitz- und Machtgier und wird nicht eher verschwinden als diese.“⁵

Im Verlaufe der Weimarer Republik gewannen das Neutralitätspostulat und die Erziehung zum Frieden eine ganz neue und existentielle Bedeutung für den Jüdischen Frauenbund. Mit dem Er-

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 7, April 1926; Rechtsanwalt Dr. Ernst Emil Schweitzer, Berlin: Aussprache. Religion und Pazifismus, S. 7-8.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 9 und Nr. 10 (Doppelnummer), Juni/Juli 1926; Tagung des Provinzialverbandes für Schlesien und Oberschlesien, Protokoll: Rosa Urbach, S. 9. Konservative und nationalistische Kräfte verleumdeten den Pazifismus häufig als Vaterlandsverrat, seine Anhänger als Landesverräter. Siehe: Wolfram Beyer 2012, S. 45.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 15, Dezember 1927; Hannah Karminski: Von der Gesamtvorstandssitzung des J.F.B. vom 13.-15. November in Frankfurt am Main, S. 4-6, hier S. 5.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929, S. 11.

⁵ BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929; Elfriede Bergel-Gronemann: Friedensgesinnung, S. 6-7.

starken der nationalsozialistischen Bewegung versuchte der JFB alle Kräfte der jüdischen Frauenwelt zu bündeln. Er erhoffte sich davon auch eine positive Signalwirkung auf die jüdische Gemeinschaft insgesamt. Tatsächlich scheint sich der lange Jahre von jüdischen Männern ignorierte Frauenbund gerade durch die vorgelebte Neutralität Achtung in den einzelnen Gemeinden erworben zu haben. Zvi Asaria, der in seinem umfangreichen Werk „Die Juden in Köln“ der Kölner Ortsgruppe des JFB zwar nur eine knappe Seite widmet, stellt auf dieser besonders heraus, dass in der Ortsgruppe Frauen aller religiösen Weltanschauungen und Richtungen vertreten waren. „Es war der einzige Verein in Köln, in dem Frauen von der orthodoxen Separatgemeinde Adass Jeschurun Seite an Seite mit linksliberal Gesinnten in sachlichen Diskussionen Meinungen austauschten, durchdrungen von dem einen gemeinsam Ziel, Wissen und Kenntnis der jüdischen Religion und ihrer Lebensform sich anzueignen.“¹

Auch wenn es in einzelnen Ortsgruppen zu einer solchen Zusammenarbeit gekommen sein mag, so wissen wir aber auch, dass der Jüdische Frauenbund seinen Anspruch, alle jüdischen Frauen zu vertreten und zu vereinigen, nicht einlösen konnte. Das Konstrukt eines neutralen Verbandes führte eben gerade nicht dazu, dass der Jüdische Frauenbund die Interessen und Bedürfnisse zum Beispiel der jüngeren Generation wahrnahm und ernstnahm. Er öffnete sich nicht für eine emanzipatorische Praxis, sondern verschleierte seinen deutlichen Konservatismus und seinen antidemokratischen Reflex hinter dem Postulat der Neutralität. Wer seine Heimat nicht im Jüdischen Frauenbund finden wollte, wurde folgerichtig als verirrt und der Erziehung bedürftig betrachtet.

Der Jüdische Frauenbund hielt auch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten am Neutralitätspostulat fest. Im Februar 1934 betont die gerade zur Vorsitzenden des JFB gewählte Otilie Schönwald die Wichtigkeit der Neutralität, die zwar „im Augenblick durch die Macht der Ereignisse etwas in den Hintergrund gerückt“ sei, mit der sich aber beschäftigt werden müsse. Dabei sollten keine vorhandenen Gegensätze vertuscht werden, aber „das menschliche und persönliche Vertrauen“ über Zwistigkeiten gestellt werden. Das „Aufspüren von Wegen, die zu gemeinsamen Zielen führen“ sei ein Gebot der Zeit.²

Auf Initiative des Jüdischen Frauenbundes verabschiedete der Beirat der Reichsvertretung der deutschen Juden einen Monat später folgende Resolution: „Die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen weltanschaulichen Strömungen, die nicht unterbunden werden sollen, dürfen die durch die notwendige Solidarität gezogenen Grenzen nicht überschreiten. Der Beirat fordert

¹ Zvi Asaria (Hg): Die Juden in Köln. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Köln 1959, S. 157-158.

² LBIJMN MF 622 (OSC); Otilie Schönwald: Gedanken zur Bundesführung (9.1.1934), Blätter 91-111, hier Blätter 98-99 (Vortrag auch abgedruckt in BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934, S. 5-8).

deshalb die Reichsvertretung der deutschen Juden auf, eine Einrichtung zur Schlichtung von Streitfällen zwischen jüdischen Verbänden, Gruppen, Institutionen und Zeitungen zu schaffen.“¹

Nachdem es innerhalb des Jüdischen Frauenbundes in den Folgejahren immer wieder zu Meinungsverschiedenheiten gekommen war, versuchte Ottilie Schöneward 1937 den Neutralitätsgedanken in dem für sie nun bedeutenderen Postulat einer Schicksalsgemeinschaft aufgehen zu lassen. Auf der Gesamtvorstandssitzung des JFB in Lehnitz sagt sie am Ende ihres Vortrages: „Wir haben diese Gemeinschaft vielleicht da am stärksten gefühlt, wo ihre Grenzen sich zeigten und wollen nicht leugnen, dass die Fragen der Weltanschauung Grenzen bilden; darüber hinweg aber gibt es eine Gemeinschaft aller Menschen, die guten Willens sind. Den Grundgedanken der Neutralität gilt es heute zur erweitern.“ Von allen Juden und Jüdinnen, die eine Schicksalsgemeinschaft bildeten, werde nun „letzte freiwillige Einsatzbereitschaft gefordert“.²

Aus diesen Worten spricht deutlich die Verzweiflung angesichts der sich immer weiter verschärfenden antijüdischen Politik des NS-Regimes. Dass aber auch das gemeinsame Schicksal nicht dazu führte, dass sich alle Jüdinnen unter einem Dach versammelten, war für Ottilie Schöneward wie auch die anderen Vorstandsmitglieder des Jüdischen Frauenbundes eine schmerzhaft Erfahrung.

4. Jüdische Eugenik, „Rassenhygiene“ und Bevölkerungspolitik

Akzeptierte der Jüdische Frauenbund den deutschen Eugenik-Diskurs, mit dessen Übernahme er die Bezeichnung der Juden als „Rasse“ anerkannte, nur deshalb, um ihn in einen Diskurs des Widerstandes umzuformen, oder entwickelte er nicht vielmehr – im Einklang mit namhaften jüdischen Wissenschaftlern - eine spezifisch jüdische Eugenik? Diese brisante Frage gilt es im Folgenden zu beantworten.

Zunächst möchte ich aber in Grundzügen darstellen, was die eugenische Bewegung ausmachte, um dann die bevölkerungspolitische Praxis des Jüdischen Frauenbundes als Teil der Bewegung der Jüdischen Renaissance zu untersuchen und schliesslich auf die oben gestellte Frage zurückzukommen. Im Fokus des Interesses stehen in diesem Kapitel der Kampf gegen Mischehe, Gemeindeausritte und der Geburtenrückgang unter den Juden sowie die Förderung der sogenannten Frühehe und die Stammbaumforschung. Alle Bestrebungen zu einer sittlichen Erneuerung des Judentums im Rahmen des eugenischen Diskurses werden im folgenden Kapitel ausführlich thematisiert.

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Resolution der Reichsvertretung der deutschen Juden, S. 1.

² LBIJMB MF 622 (OSC), Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.–20. Februar 1937 in Lehnitz, Blätter 373-374.

Als Vater der Eugenik gilt Francis Galton, der 1865 als erster Ideen zu einer gezielten Kontrolle des Fortpflanzungsverhaltens formulierte. Nach der Untersuchung diverser Stammbäume wollte er beweisen, „dass geistige Fähigkeiten und Charaktermerkmale ebenso erblich seien wie körperliche Eigenschaften“. 1883 prägte er den Begriff der Eugenik als „Wissenschaft der gesellschaftlich kontrollierten Handlungen, die die rassischen Qualitäten zukünftiger Generationen verbessern oder verschlechtern können“. Er unterschied schon zwischen positiver Eugenik als der Züchtung erwünschter Eigenschaften und negativer Eugenik, die auf eine Verhinderung der Vererbung unerwünschter Merkmale abzielte.¹

Der Gedanke einer gezielten Höherentwicklung der menschlichen Rasse erschien den Zeitgenossen im ausgehenden 19. Jahrhundert ein besonders wichtiger zu sein und ging einher mit der Konjunktur des Begriffs der Degeneration.² Der vom französischen Psychiater Benedict Augustin Morel entwickelte dynamische Degenerationsbegriff prägte dabei die öffentliche Debatte der Jahrhundertwende. „Das Morelsche Gesetz geht nicht nur von der These der Erbllichkeit der körperlichen und geistigen Krankheiten aus, sondern postuliert eine historische Tendenz der progressiven Problemverschärfung.“ Das neue medizinische Wissen untergrabe nämlich, so glaubten viele Zeitgenossen, den evolutionären Fortschritt, indem es ein Überleben der Schwachen und Minderwertigen ermögliche. Dieses leite einen Prozess des Niedergangs und Verfalls ein.³ Die Verknüpfung der Degenerationsthese mit dem von Darwin formulierten Selektionsprinzip ermöglichte, so Thomas Lemke, „eine biologische Umdeutung sozialer Prozesse und Probleme. Die Ursachen von Armut, Krankheit, Alkoholismus und Kriminalität wurden in der individuellen Konstitution und nicht in gesellschaftlichen Verhältnissen vermutet“.⁴

Die eugenische Bewegung verstand es in der Folgezeit, ihre vermeintlichen Erkenntnisse zu popularisieren. Anfang des 20. Jahrhunderts bewegten sich schon so viele unterschiedliche Wissenschaftlicher, Publizisten und Buchautoren in einem eugenischen Diskursraum, dass die Eugenik weit über konservative und rechtsnationale Bevölkerungskreise hinaus verbreitet war,⁵ und dies in vielen Ländern, vor allem in England, den USA und Deutschland.⁶ Die Eugenik empfahl sich, so

¹ Thomas Lemke (Hg.): „Eugenik und andere Übel“ von Gilbert Keith Chesterton. Berlin 2014, Einleitung des Herausgebers, S. 9-65, hier S. 12-13. Das kritische Buch von Chesterton erschien 1922 in England und liegt nun das erste Mal in deutscher Übersetzung vor.

² Siehe: https://books.google.com/ngrams/graph?content=Degeneration&year_start=1800&year_end=2008&corpus=20&smoothing=3&share=&direct_url=t1%3B%2CDegeneration%3B%2Cc0 (22.02.2016). Auf Google Ngram Viewer ist deutlich zu sehen, dass der Begriff der Degeneration in deutschen Publikationen 1870 seinen steilen Anstieg begann und 1902 seinen Höhepunkt erreichte, um dann kontinuierlich abzufallen.

³ Thomas Lemke 2014, S. 14-15.

⁴ Thomas Lemke 2014, S. 16.

⁵ Egbert Klautke: Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe- und Sexualberatung in Deutschland 1918-1945, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 293-312, hier S. 301.

⁶ Thomas Lemke 2014, S. 16, S. 20 und S. 22.

Richard Nate, „als eine moderne, auf naturwissenschaftlicher Grundlage basierende Gesellschaftslehre“.¹ Sie trug „Züge einer innerweltlichen Utopie“² und besass einen „pseudoreligiösen Status“. Dabei inkorporierte sie romantische Topoi, indem sie einen Kult um die Vergangenheit betrieb. „Ebenso wie in der heilsgeschichtlichen Abfolge von anfänglicher Vollkommenheit, Sündenfall und neuer Gnade verkörperte das Ideal des ‚Neuen Menschen‘ auch die Wiederkehr eines verlorenen Zustandes.“ Romantische Utopie war der „unverdorbene, durch die Zivilisation noch nicht geschädigte ‚Naturmensch‘“. In der zivilisationskritischen Haltung vieler Zeitgenossen berührten sich daher Eugenik und romantisch inspirierte Kulturkritik besonders stark.³

1895 führte der deutsche Arzt Alfred Ploetz den Begriff der „Rassenhygiene“ ein. Durch die Bezeichnung der Eugenik als Rassenhygiene wurde der Begriff der Rasse zu einer Grundkategorie der Eugenik. 1905 wurde die Gesellschaft für Rassenhygiene gegründet; 1911 fand die erste internationale Tagung von Eugenikern in Dresden statt.⁴ 1923 wurde ein Lehrstuhl für Rassenhygiene an der Universität München eingerichtet; in Berlin gab es seit 1927 ein Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik.⁵ Von Anfang an hatte die Rassenhygiene eine Affinität zum völkischen Gedankengut. „Sehnten sich die völkischen Autoren nach der ‚unio mystica‘ eines neuen, allumfassenden Volkstums, so ordnete auch die Eugenik das Individuum dem höheren Prinzip der Volksgemeinschaft oder Rassengruppe unter: der einzelne war wenig, das Volksganze dagegen alles und der letzte Masstab für die Bewertung der Person.“⁶ Darüber hinaus vertraten führende Eugeniker die These von der „Ungleichwertigkeit der Menschenrassen und behaupteten die grösstenteils erbbiologische Abhängigkeit der Kulturleistungen eines Volkes“.⁷ Konstitutives Element der völkischen Bewegung und damit der eugenischen Pseudowissenschaft wurde der Antisemitismus.⁸

Eugenische Theorien, so schreibt Thomas Lemke zusammenfassend, „waren integraler Bestandteil der nationalsozialistischen Rassenideologie, sie wurden aber auch für das Projekt zur Schaffung des ‚Neuen Menschen‘ in der Sowjetunion nach der Oktoberrevolution herangezogen, die Vorstellung einer Steuerung und Kontrolle des Fortpflanzungsverhaltens bewegte Feministinnen und Sozialisten, aber auch Katholiken und Konservative, sie stellte eine gemeinsame Sprache für Kulturen

¹ Richard Nate: *Biologismus und Kulturkritik. Eugenische Diskurse der Moderne*. Würzburg 2014, S. 13.

² Richard Nate 2014, S. 16.

³ Richard Nate 2014, S. 21-22.

⁴ Annegret Kiefer: *Das Problem einer „jüdischen Rasse“*. Eine Diskussion zwischen Wissenschaft und Ideologie (1870-1939). Frankfurt am Main 1991, S. 127-129.

⁵ Annegret Kiefer 1991, S. 133.

⁶ Annegret Kiefer 1991, S. 161.

⁷ Annegret Kiefer 1991, S. 150.

⁸ Annegret Kiefer 1991, S. 162.

und Kollektive dar, die sich ansonsten deutlich unterschieden und wenig Gemeinsamkeiten aufwiesen.“¹

Auch die Zionisten übernahmen weitgehend rassenhygienische Grundannahmen und argumentierten „für eine kulturell begabte und deshalb erhaltenswerte ‚jüdische Rasse‘“, nahmen aber im Gegensatz zu arisch-germanischen Rassentheorien keine aggressiv-rassistische Abwertung anderer Völker vor.² Allerdings gelang es den Zionisten auch nicht, sich aus dem biologistischen Diskurs der Zeit zu befreien.³ Die Verbesserung der Erbanlagen ihrer Fortpflanzungsgemeinschaft erschien ihnen als der richtige Weg in die Zukunft eines jüdischen Staates. Jüdische Sozialisten, ob zionistisch orientiert oder nicht, die auf der einen Seite Rassismus und Antisemitismus entschieden ablehnten, befürworteten auf der anderen Seite engagiert eugenische Initiativen.⁴

Juden machten sich, so Sharon Gillerman, den eugenischen Diskurs zu eigen, um „an der Konstruktion eines neuen Typus jüdischer Vergemeinschaftung zu arbeiten“. Das liberale Modell einer Religionsgemeinschaft gaben sie auf und favorisierten zunehmend das der Schicksalsgemeinschaft und Volksgemeinschaft. Führende Repräsentanten des Judentums sahen „in den Körpern der Frauen das zentrale Element für die Reproduktion der *Rasse* und die Erhaltung der besonderen Eigenart des jüdischen *Volkskörpers*“.⁵ Auch Ernst Gombrich denkt, dass Juden deshalb die Rasse zum einzigen Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Nichtjuden machten, weil die Religion diesen Zweck nicht mehr erfüllte. Die Verschiedenartigkeit von Sprache und Kultur unter den Juden der Diaspora erforderte etwas neues Verbindendes, und dazu bot sich – vor allen in den Augen der Zionisten – die Rasse an.⁶

Die deutsche Sozialdemokratie sah keinen Widerspruch zwischen Sozialismus und Eugenik. Der deutsch-jüdische Mediziner, Nationalökonom und Journalist Richard Lewinsohn stellte 1922 fest, dass eine sozialistische Gesellschaftsordnung sogar eugenischen Forderungen leichter nachkommen könne als eine nichtsozialistische, da der Sozialist prinzipiell bereit sei, „seine persönlichen Sonderwünsche den Interessen der Gesamtheit unterordnen“, während bürgerlich-liberale Kräfte

¹ Thomas Lemke 2014, S. 24.

² Annegret Kiefer 1991, S. 95.

³ Hans-Walter Schmuhl: „Rassen“ als soziale Konstrukte, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassistischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 163-181, hier S. 169.

⁴ Michael Schwartz: Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890-1933. Bonn 1995, S. 16.

⁵ Sharon Gillerman: Jüdische Körperpolitik. Mutterschaft und Eugenik in der Weimarer Republik, in: Kirsten Heinsöhn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 196-213, hier S. 198.

⁶ Ernst H. Gombrich: Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung. Hg. von Emil Brix und Frederick Baker. Wien, 2. Auflage 2011, S. 45.

stärker zum Individualismus neigten.¹ Noch 1931 definierten Sozialdemokraten den Sozialismus als „Gestaltung einer gesunden Gesellschaft“.² Stefan Kühl kommt zu dem Ergebnis: „Die sozialistischen Eugeniker war nicht nur überzeugt, dass Eugenik und Sozialismus problemlos in Einklang gebracht werden könnten, sondern sie vertraten darüber hinaus die Ansicht, dass eine Synthese beider Konzepte angestrebt werden sollte. Diese Überzeugung beruhte auf der grundlegend szientistischen Ausrichtung des Sozialismus, den Utopien einer sozialistischen Leistungsgesellschaft und der Verachtung der Arbeiterbewegung für das sogenannte ‚Lumpenproletariat‘.“ Diese Ausrichtung habe den Schritt nahe gelegt, „durch eugenische Massnahmen genetisch und sozial als minderwertig eingestufte Bevölkerungsgruppen an der Fortpflanzung zu hindern“.³

Insgesamt müsse man sagen, so Michael Schwartz, dass die deutsche Sozialdemokratie „eine signifikante Wirkung auf der politischen Ebene dieses ‚eugenischen Machtdispositivs‘ der Weimarer Republik entfaltet hat“.⁴ Daran hatten auch Sozialistinnen wie Henriette Fürth teil, die Mitglied im Jüdischen Frauenbund war. „Henriette Fürth ging es im wesentlichen um eine Vereinbarkeit von individueller Familienplanung, die in immer grösseren Schichten der Bevölkerung zu geringerer Kinderzahl führte, und einer Verhinderung der ‚Entartung‘ durch überproportionale Vermehrung ‚minderwertiger‘ Bevölkerungsgruppen.“⁵ In ihrer zentralen 1929 veröffentlichten eugenischen Schrift „Die Regelung der Nachkommenschaft als eugenisches Problem“ propagierte Henriette Fürth sogar die Zwangssterilisation und befürwortete damit eindeutig die negative Eugenik. Sterilisiert werden sollte in ihren Augen immer dann, „wenn gesundheitliche, wirtschaftliche, rassienpolitische und die öffentliche Sicherheit berührende Gründe“ dieses „gebieterisch“ verlangten.⁶

Insgesamt verschärfte sich nach der Wirtschaftskrise 1929 der Trend zu Massnahmen im Rahmen negativer Eugenik. Als besonders fatal, so Michael Schwartz, müsse „der Umstand gewertet werden, dass ab 1930 die Erwartungen an eine rasche ‚Aufartung‘ der Gesamtbevölkerung durch eugenische Sozialtechnologie und damit an eine effektive Verminderung der Kostenbelastung im Gesundheits- und Wohlfahrtswesen, die in der eugenischen Gesamtkonzeption primär an das positiv-eugenische Züchtungskonzept geknüpft waren, nunmehr auf die zur Erfüllung dieser Hoffnungen gänzlich ungeeignete negative Eugenik transportiert wurden“. Insbesondere die nationalsozialistische Sterilisationsdebatte wurde in weiten Kreisen zu „einer Art Fetisch, der jede wissenschaftli-

¹ Michael Schwartz 1995, S. 18. Der Autor bezieht sich hier auf das Buch „Sozialismus und Bevölkerungspolitik“ von Richard Lewinsohn, das dieser 1922 als Dissertation einreichte. Unter dem Pseudonym „Morus“ schrieb Lewinsohn auch 10 Jahre lang für „Die Weltbühne“.

² Michael Schwartz 1995, S. 31.

³ Stefan Kühl: Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert. 2. aktualisierte Auflage. Frankfurt am Main/New York 2014, S. 124-125.

⁴ Michael Schwartz 1995, S. 35.

⁵ Michael Schwartz 1995, S. 66-67.

⁶ Michael Schwartz 1995, S. 69.

che Nüchternheit und Redlichkeit vermissen liess“.¹ Der Anteil jüdischer Eugeniker an dieser Entwicklung sei, so Michael Schwartz, „unübersehbar“, auch wenn sie keine eigenständige Gruppierung bildeten.²

Eine richtungsweisende Popularisierungsfunktion erfüllte vor allem die sozialistische Frauenbewegung. Henriette Fürth und Oda Olberg gestalteten den Weg der deutschen Sozialdemokratie hin zu einem „eugenischen Reformismus“ publizistisch und parteipolitisch entscheidend mit.³ Wie auch der Jüdische Frauenbund begriff Oda Olberg die freiwillige Kinderlosigkeit ohne eugenische Motive als „Ausdruck der Degeneration, der dem Selbstmord in nichts nachstehe und letztlich ein gestörtes Verhältnis zum Leben offenbare“.⁴

In diesem Punkt traf sich die sozialistische mit der bürgerlichen Frauenbewegung. Ulrike Manz kommt in ihrer Untersuchung „Bürgerliche Frauenbewegung und Eugenik in der Weimarer Republik“ zu dem Ergebnis, dass in den Schriften der bürgerlichen Frauenbewegung alle „zentralen Denkfiguren der Eugenik nachweislich vorhanden sind“. Der Eugenik-Diskurs des Bundes Deutscher Frauenvereine bestand „in der Übernahme und Verbreitung eugenischer Kategorien (insbesondere minderwertig – höherwertig) sowie dem emphatischen Bezug auf die ‚gedachte Ordnung‘ einer Volksgemeinschaft“.⁵ Es sei zu einer Überschneidung von spezifisch frauenpolitischen mit eugenischen Argumentationen gekommen.⁶ „Als ‚diskursiver Effekt‘ bringen diese Überschneidungen immer eine Stärkung frauenpolitischer Anliegen mit sich, im Falle dieser spezifischen Verschränkungen stützen eugenische Argumente die frauenpolitische Argumentation.“⁷ Es habe allerdings auch eugenische Denkfiguren gegeben, die nicht mit frauenpolitischen Thematiken verbunden worden seien, sondern sich auf andere Debatten bezogen, vor allem in den Bereichen: Sexualpolitik, Sozialpolitik und Bevölkerungspolitik.⁸ Die bürgerliche Frauenbewegung habe „eugenische Grenzverschiebungen des Öffentlichen in die Sphäre der Privatheit“ befürwortet, wenn es um in ihren Augen Minderwertige ging. Sie habe über kein tragendes Konzept verfügt, „das den grundsätzlichen Schutz der körperlichen und sozialen Integrität aller Individuen gewährleistete“.⁹ Auch habe sie eugenische Massnahmen „als Lösungsangebot für wohlfahrtsstaatliche Probleme betrachtet“.¹⁰

¹ Michael Schwartz 1995, S. 162.

² Michael Schwartz 1995, S. 264, Anmerkung 3.

³ Michael Schwartz 1995, S. 332.

⁴ Michael Schwartz 1995, S. 57.

⁵ Ulrike Manz: Bürgerliche Frauenbewegung und Eugenik in der Weimarer Republik. Königstein/Taunus 2007, S. 201.

⁶ Ulrike Manz 2007, S. 202.

⁷ Ulrike Manz 2007, S. 203.

⁸ Ulrike Manz 2007, S. 203-204.

⁹ Ulrike Manz 2007, S. 207.

¹⁰ Ulrike Manz 2007, S. 209.

Protagonistinnen der Frauenbewegung nahmen regelmässig an Veranstaltungen zum Thema „Bevölkerungspolitik“ teil. Im Februar 1917 fand in Berlin eine Tagung über bevölkerungspolitische Fragen statt. Veranstalter war die Berliner Gesellschaft für Rassenhygiene. Eingeladen wurden auch der Berliner Verein für Sittlichkeit, die Deutsche Gesellschaft zur Bekämpfung von Geschlechtskrankheiten und der Bund für Mutterschutz. Ziel war es, eine Bevölkerungspolitik nach eugenischen Massstäben zu initiieren. Anlass der Tagung war der Bevölkerungsrückgang in Deutschland seit der Jahrhundertwende und insbesondere im Ersten Weltkrieg.¹

Die bekannte Abolitionistin, also Kämpferin gegen die staatlich kontrollierte Prostitution, Anna Pappritz schreibt 1919: „Bei allen Reformbestrebungen, die uns jetzt beschäftigen, muss die Frage der Bevölkerungspolitik an erster Stelle stehen, denn nur ein gesundes, kraftvolles Volk kann unser Vaterland aus schwerer Not zu neuem Erblühen führen.“² Der Bund Deutscher Frauenvereine wehrte sich allerdings schon vor dem Ersten Weltkrieg dagegen, dass die Schuld für den Geburtenrückgang vor allem darin gesehen wurde, dass immer mehr Frauen berufstätig seien. Auf seiner Generalversammlung im Oktober 1914 hielt er in mehreren Thesen fest, warum dies nicht der Fall sei. Neben der Klarstellung, dass vor allem die ökonomische Situation vieler Familien aus der Schicht der Handwerker und Kaufleute für eine Beschränkung der Kinderzahl verantwortlich sei, heisst es unter Punkt 5: „Die gewollte Beschränkung der Kinderzahl ist besonders verbreitet in den Kreisen der Beamten und geistigen Berufsarbeiter, in denen Gesetz oder Sitte die Frauenarbeit verhindern, sowie in einer meist grossstädtischen Oberschicht, deren grosser Reichtum der Frau ein pflichtenloses Leben gestattet.“³

Diese Feststellung traf – so die Meinung des Jüdischen Frauenbundes - in besonderem Masse auf die jüdische städtische Bevölkerung zu. Henriette Fürth beklagt, dass gerade in den Kreisen wohlhabender jüdischer Ehepaare in den Grossstädten „unangemessene Genusssucht und egoistische Lebensgier“ besonders ausgeprägt seien. Hinzu käme ein „überhöhter persönlicher Kultur- und Lebensanspruch“. Sie macht also wie der BDF nicht die weibliche Berufstätigkeit für den Geburtenrückgang verantwortlich, sondern den Lebensstil jüdischer Bürgerinnen. Auch wenn sie damit den in ihren Augen schlechten Einfluss des städtischen Milieus herausstellt, propagiert sie aber dennoch keine Rückkehr zum gesunden Landleben. Man müsse nämlich sehen, so die Autorin, dass

¹ Egbert Klautke 2004, S. 293.

² Anna Pappritz (Hg.): Einführung in das Studium der Prostitutionsfrage. Leipzig 1919; Vorwort der Herausgeberin (ohne Seitenzahlen).

³ Mitteilungen, Nr. 8, August 1914; Dr. Marie Bernays: Der Geburtenrückgang, S. 5. Auf der 16. Generalversammlung des BDF im September/Oktober 1929 wurde diese Ansicht noch einmal bekräftigt. Siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 11, November 1929; Elise Sebba, Königsberg: Die 16. Generalversammlung des Bundes Deutscher Frauenvereine in Königsberg i. Pr. vom 29.9. bis 4.10.1929, S. 7-9, hier S. 8. Die Autorin hebt hervor, dass die Teilnehmerinnen der Versammlung „über alles Trennende von Weltanschauung und Konfession hinaus“ gemeinsamen Zielen zustrebten (S. 9).

die meisten Juden nur darum in Grosstädten lebten, da sie dort „unabhängiger und unangefoch-
teter“ seien „als auf dem vielfach antisemitisch verseuchten Land oder in der Kleinstadt“.¹

Schon 1911 hatte der deutsch-jüdische Arzt Felix Theilhaber in seinem breit rezipierten Buch vor
einem „Untergang der deutschen Juden“ gewarnt und damit die bevölkerungspolitische Debatte in
Gang gesetzt.² 1913 veröffentlichte der Königsberger Arzt Hugo Hoppe in der Zeitschrift „Ost und
West“ einen Aufsatz, der die Gedanken Theilhabers aufgriff. Er macht für die beträchtliche Ab-
nahme der Geburten unter den deutschen Juden die absichtliche Beschränkung der Kinderzahl,
das zunehmende Junggesellentum, die späte Ehe und die Zunahme der Mischehen verantwortlich.
„Die Modernisierung und Urbanisierung der Lebensumstände der westeuropäischen Juden als
Ausdruck ihrer Assimilation an einen bürgerlichen grosstädtischen Lebensstil wurden als Haupt-
faktoren einer demographischen und damit quantitativen Krise des Judentums gesehen.“³ Dr. Ru-
dolf Wassermann sah 1911 vor allem im steigenden Wohlstand und der sicheren soziale Stellung
der deutschen Juden den Hauptgrund für die Abnahme der Fruchtbarkeit. Mitte des 19. Jahrhun-
derts seien auf 1.000 Juden noch 38 Geburten jährlich gekommen, 50 Jahre später seien es nur
noch 17 Geburten. Bei der nichtjüdischen Bevölkerung betrage die Zahl der Geburten dagegen
immer noch jährlich 34 auf 1.000 Einwohner.⁴

1918 lobt Henriette Fürth in einem Artikel den Jüdischen Frauenbund dafür, dass er bevölkerungs-
politische Fragen schon früh debattiert habe, als sich ansonsten nur Fachkongresse für Fragen der
Eugenik interessiert hätten: „Es ist erfreulich, dass gerade die jüdischen Frauen es waren, die als
erste mit der Popularisierung dieser rassenpolitisch so ausserordentlich wichtigen Fragen auf den
Plan traten und es zeugt für den hohen Stand, den die jüdische Frauenbewegung nach verhältnis-
mässig kurzem Bestehen bereits einnimmt.“⁵

Mit Erschrecken nahm der Jüdische Frauenbund 1926 folgende Zahlen zur Kenntnis: „Von der
deutschen Judenschaft bleibt rund ein Viertel unvermählt, weitere 25 Prozent bleiben kinderlos;
25 Prozent hat 1-2 Kinder und nur das letzte Viertel pflanzt sich durch mehr als 2 Kinder fort. Nach
einem bevölkerungspolitischen Gesetz, das schon im Talmud seinen Ausdruck findet, bedarf es
vier Nachkommen zur Erhaltung eines Stammes.“ Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ stel-
len fest: „Ein Kommentar zu diesen Zahlen erübrigt sich. Vor der jüdischen Frauenwelt liegt die

¹ BJFB, 6.Jg. Nr. 4, April 1930; Henriette Fürth: Der Geburtenrückgang bei den Juden, S. 2-3.

² Felix Theilhaber: Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München 1911.

³ Judith Ciminski: Zwischen „Untergang“ und „kultureller Wiedergeburt“. Jüdische Krisenerfahrung in der Zeitschrift *Ost und West* in
den Jahren 1901-1914, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.): Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. Zeitschriften
als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich. Bern 2010, S. 153-178, hier S. 165-166.

⁴ IFH, 13. Jg. Nr. 33, 17.8.1911; Dr. Rudolf Wassermann: Die Bevölkerungs-Entwicklung der Juden, S. 11.

⁵ Henriette Fürth: Die jüdische Frau in der deutschen Frauenbewegung, in: Neue Jüdische Monatshefte, Heft 20, 25.7.1918, S. 487-
496, hier S. 495. Die *Neuen Jüdischen Monatshefte* erschienen zwischen 1916 und 1920 und verstanden sich als Diskussionsorgan
für alle Richtungen des Judentums.

Frage: Werden wir Juden, wird die jüngere Generation den Lebenswillen und das Verantwortungsgefühl aufbringen, die die Grundlage der Erhaltung unserer Gemeinschaft ist und ihren ethischen und religiösen Aufgaben dient? Werden wir die Kraft und den Willen haben, der wirtschaftlichen Not Anspruchslosigkeit, der Amoral lebensfrohe Sittlichkeit, dem kühlen Individualismus warmen Gemeinschaftssinne entgegenzusetzen?“¹

Diese Fragen veranlassten Bertha Pappenheim 1925 zur Verfassung folgenden Gebetes:

Gebet für Frauen

Geist des Alls, der die Welt durch Gesetze der Gerechtigkeit gebunden, uns Einsicht gab, sie zu erkennen und schaffenden Werksinn und Bereitschaft zu Taten der Liebe.

Uns schaudert – es geht ein Sterben durch die Welt: die Frauen können nicht mehr gebären und wollen nicht mehr gebären. Die Organe des Atmens, die Organe des Zeugens sind vergiftet – es liegt ein Brodem der Ichsucht, der Heuchelei und der Unwahrhaftigkeit auf den Häusern der Juden, die sich in nichts mehr unterscheiden von den Andern, denen sie die grosse Botschaft vom Berge Sinai zu bringen haben.

O, dass der Ton des Schofars die Gemeinden erschüttern, dass geistlose Buchstaben den Weg der Frauen nicht länger verammeln, dass das Gespenst des grossen Todes verschwinde, dass eine Generation erstehe aus Kraft und Liebe und Ehrfurcht von der heiligen Schechina die segnet, wer reinen Herzens lebt und waltet.

Amen²

¹ BJFB 2. Jg. Nr. 4, Januar 1926; Zur Frage des § 218 des Strafgesetzbuches (ohne Autorin), S. 2. Kirsten Reinert gibt für die gesamte deutsche Bevölkerung folgende Zahlen an: In der Weimarer Republik blieben 10-13 % aller Frauen ledig. Siehe: Kirsten Reinert: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000, S. 155. Dies entspricht in etwa der Zahl von 25 % unverheirateten jüdischen Männern und Frauen.

² Gebet von Bertha Pappenheim vom 9. September 1925, in: Elisa Klapheck/Lara Dämmig (Hg.): Bertha Pappenheim: Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 2003, S. 28. Die Gebete erschienen kurz nach Bertha Pappenheims Tod und bildeten „eine Auswahl von weit über 2.000 Gebeten und ‚Denkzetteln‘, die Pappenheim im Laufe von 16 Jahren hindurch geschrieben und ihrer jüngeren Mitarbeiterin und engsten Freundin Hannah Karminski geschenkt hatte“ (S. 11). Der Schofar ist ein Blasinstrument aus Horn, das an Rosch Haschana, dem jüdischen Neujahrsfest, zum Einsatz kommt. Beim Propheten Jeschajahu ist der Ton des Schofars aber auch ein Signal für ein anstehendes Gericht: „Erhebe deine Stimme wie ein Schofar und eröffne meinem Volk ihre Verfehlungen und dem Haus Jakob seine Sünden.“ Siehe: Chajm Guski: Schofar. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: Jüdische Allgemeine vom 6.9.2012, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13953> (22.02.2016). „Schechina“ bedeutete die Gegenwart Gottes bei seinem Volk. Nach der Zerstörung des Tempels sei nicht nur das jüdische Volk, sondern auch die Schechina ins Exil gegangen. Siehe: Michelle Berger: Schechina. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: Jüdische Allgemeine vom 24.10.2013, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/17396> (22.02.2016).

In diesem Text zeigt sich nicht nur Bertha Pappenheims Überzeugung von einer Mission des Judentums und ihre Zivilisationskritik an der Moderne, sondern sie erhebt auch den Willen, wieder mehr Kinder zu bekommen, somit das Judentum zu erhalten und das „Gespenst des grossen Todes“ zu verscheuchen, zu einer religiösen Tat. Der Erhalt der Volkskraft, des Volkskörpers erscheint dabei als eine schon immer währende zentrale Aufgabe der jüdischen Gemeinschaft, die sie nun durch die Akkulturation an die Mehrheitsgesellschaft vergessen zu haben schien. Dass Frauen sich von geistlosen Buchstaben fernhalten sollen, ist eine Anspielung auf die „Kampagne gegen Schmutz- und Schundliteratur“, also als moralisch bedenklich eingestufte Texte, die im Dezember 1926 in das „Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften“ mündete.¹

Es muss für Bertha Pappenheim besonders schmerzlich gewesen sein, dass nach dem Ersten Weltkrieg keine Umkehr initiiert werden konnte. Im Gegenteil: Die Verbreitung der Lebensform „ledige Frau“ liess, so Kirsten Reinert, die Konstruktion des Weiblichen immer weiter brüchig werden.² „Das Idealbild der Frau, die Frau des ‚kultivierten Muttertyps‘, die ‚keusch und sittenrein in die Ehe‘ geht und ‚züchtig und stillvergnügt‘ auf die ‚Freuden des geschlechtlichen Verkehrs mit ihrem Gatten‘ wartet, fand zumindest in Grosstädten kaum noch eine reale Entsprechung.“³

Wie sollte angesichts dieser Entwicklung ein gesunder Volkskörper neu entstehen? Viele jüdische Frauen erkannten - in den Augen des JFB - die wahre Aufgabe jüdischen Frauenlebens nicht. Vor allem berufstätige Jüdinnen lebten allein oder in wilden Ehen. Anfang 1933 waren zum Beispiel über 50 % der Berliner Ärzte Juden und Jüdinnen.⁴ Ein Grossteil dieser jüdischen Ärztinnen engagierte sich in der Sexualreformbewegung und stand dem Jüdischen Frauenbund fern. Unter den zehn besonders aktiven Frauen, die Kirsten Reinert porträtiert, sind sechs jüdische Ärztinnen oder Psychologinnen: Käte Frankenthal, Sofie Lazarsfeld, Hertha Nathorff, Hertha Riese, Alice Rühle-Gerstel und Charlotte Wolff.⁵ Letztere zum Beispiel „war eng befreundet mit Dora und Walter Benjamin sowie Helen und Franz Hessel; mit beiden Paaren lebte sie zeitweise zusammen. Diese beiden Ehepaare praktizierten die sogenannte ‚freie Liebe‘ und ‚Ehe zu dritt‘, über die in den zwanziger Jahren viel diskutiert wurde.“⁶ Diesen im Sinne des Jüdischen Frauenbundes auf Abwege geratenen Frauen wollten Bertha Pappenheim und ihre Mitstreiterinnen das Ideal der am Volkskörper orientierten jüdischen Frau entgegenstellen.

¹ Siehe zum Beispiel: Georg Jäger: Der Kampf gegen Schmutz und Schund. Die Reaktionen der Gebildeten auf die Unterhaltungsindustrie, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens, Band 31 (1988), S. 163-191. In der Kampagne gegen Schmutz und Schund sammelten sich vor allem die Sittlichkeitsvereine, die schon 1904 einen internationalen Kongress zur Bekämpfung unsittlicher Literatur in Köln abgehalten hatten (S. 180-181).

² Kirsten Reinert: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000, S. 159.

³ Kirsten Reinert 2000, S. 153-154. Die Autorin zitiert hier: Heinrich Kisch: Die sexuelle Untreue der Frau. Bonn 1917, S. 99.

⁴ Kirsten Reinert 2000, S. 280.

⁵ Kirsten Reinert 2000, S. 90-93.

⁶ Kirsten Reinert 2000, S. 127.

Gemeinsam mit der rassenhygienischen Bewegung propagierte der Jüdische Frauenbund die Frühehe. Frauen sollten zwischen 18 und 23 und Männer zwischen 21 und 26 Jahren heiraten; beide sollten über eine robuste Gesundheit verfügen und frei von Geschlechtskrankheiten sein, damit einem reichen Kindersegen nichts im Wege stand.¹ Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte der JFB eine Frühehekasse unterhalten, aus der Frauen, die bereit waren, früh zu heiraten, finanziell unterstützt wurden.² 1917 wurde die Förderung der Frühehe explizit in die neuen Statuten des Jüdischen Frauenbundes aufgenommen. Gefördert werden sollte insbesondere „die nachweislich gesunde Frühehe“. Dies sei, so Bertha Pappenheim, die „wichtigste soziale Aufgabe der Zukunft“. Bedingung zur Auszahlung von Geldern war ein ärztliches Zeugnis, das bescheinigte, „dass weder Tuberkulose noch venerische Erkrankung vorliege“.³

In der Folgezeit richteten einige Ortsgruppen des JFB eine „Ausstattungskasse für unbemittelte Brautleute“ ein.⁴ Nach den Jahren der Geldentwertung zwischen 1919 und 1923, in denen es keine Frühehekasse mehr gab, beschloss der Jüdische Frauenbund 1927, sie wieder einzuführen. Neu sollten nicht nur Frauen unterstützt werden, die bereit waren, eine frühe Ehe einzugehen, sondern auch solche, „die nicht in der Heirat ihre Versorgung finden, sondern durch Berufsausbildung ihre Selbständigkeit erringen“.⁵ Damit reagierte der JFB auf die als bedauerlich betrachtete Entwicklung, dass wegen des immer wieder beklagten Frauenüberschusses nicht mehr jede jüdische Frau einen jüdischen Mann finden und daher ihre natürliche Bestimmung nur in sozialer Mütterlichkeit ausleben könne.

Neben der Förderung der Frühehe lag dem Jüdischen Frauenbund an einer Eindämmung der sogenannten Mischehen.⁶ Diese waren erst seit 1875 möglich, als im Deutschen Reich die Zivilehe eingeführt wurde, die auch Ehen zwischen Juden und Christen ohne religiöse Übertritte ermöglichte. In der Folge kam es zu einer raschen Zunahme von Mischehen.⁷

Der deutsch-jüdische Augenarzt und Familienforscher Dr. Arthur Czellitzer präsentierte bei einem Vortrag 1927 folgende Ergebnisse einer kurz zuvor gemachten Untersuchung. Die Zahl der neu ge-

¹ Kirsten Reinert 2000, S. 72.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Paula Ollendorff, Breslau: Rückblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des J.F.B., S. 1-4, hier S. 4. In einer anderen Quelle ist davon die Rede, dass eine solche Kasse erst 1915 auf Wunsch von Bertha Pappenheim eingerichtet wurde. Siehe: AZJ, 79. Jg. Nr. 8, 19.2.1915, Beilage, S. 1.

³ IFH, 19. Jg. Nr. 34, 23.8.1917; Für unsere Frauen, Jüdischer Frauenbund, S. 10.

⁴ So geschah es z. B. in Königsberg. Siehe: IFH, 20. Jg. Nr. 16, 18.4.1918; Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Königsberg, S. 10.

⁵ BJFB, 3. Jg. Nr. 10, Juli 1927; Aus der Bundesarbeit, Sitzung des engeren Vorstandes in Hannover vom 23. bis 25. Mai 1927, S. 5.

⁶ Wie schon in der Einführung thematisiert, ist der Begriff „Mischehe“ äusserst problematisch. Da er aber breite Verwendung fand und schwer durch einen kurzen anderen Begriff zu ersetzen ist, übernehme ich ihn im Folgenden, ohne ihn in Anführungszeichen zu setzen. Er wurde nicht nur von Juden und Jüdinnen verwendet, sondern auch von Vertretern der christlichen Konfessionen benutzt. Ausserdem spielte er eine grosse Rolle in der nach der Jahrhundertwende 1900 geführten Debatte um „koloniale Mischehen“ und „koloniale Rassenmischung“, also sexuelle Beziehungen zwischen Männern und Frauen der deutschen Kolonialmacht mit „kolonialen Untertanen“ des Deutschen Reiches. Siehe: Pascal Grosse: Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918. Frankfurt/New York 2000, S. 145.

⁷ Monika Richarz: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3, München 1997, S. 13-38, hier S. 19.

geschlossenen Mischehen sei im Ersten Weltkrieg besonders hoch gewesen. In Berlin heirateten 1915 42,9 % Juden christliche Frauen und 26 % Jüdinnen christliche Männer. Bei Männern habe sich offenbar, so der Autor, „die nationale Kriegsbegeisterung und Hochstimmung der ersten Kriegszeit am stärksten ausgewirkt und in Mischehe und Taufe ihren zahlenmässigen Niederschlag gefunden“.¹ In den nächsten beiden Jahren gingen die Zahlen dann wieder zurück. 1917 heirateten noch 34,45 % Juden und 21,2 % Jüdinnen christliche Partner. Für 1925 liegen folgende Zahlen vor: 30,5 % Juden und 17,9 % Jüdinnen gingen die Ehe mit einem Nichtjuden ein.²

Arthur Czellitzer gibt aber zu bedenken, dass die Zahl der jüdisch-christlichen Mischehen in Wahrheit grösser sei, „weil erstens viele jüdische Partner vor der Trauung aus dem Judentum austreten und oft dann als Konfessionslose figurieren, andere, besonders jüdische Männer, ihre christliche Braut veranlassen, zum Judentum überzutreten“.

Über Ehescheidungen haben statistische Erhebungen folgende Zahlen ermittelt: Auf 100 Scheidungen kamen im Jahr 1924 25,2 % in rein evangelischen, 24,9 % in rein katholischen und 15,6 % in rein jüdischen Ehen; 13 % fielen auf Ehen, in denen der Mann jüdisch und die Frau christlich war, 26 % auf Ehen, in denen der Mann christlich und die Frau jüdisch war. Die höchsten Scheidungsziffern hatten aber die Ehen der Konfessionslosen: 1924 wurden 83,4 % dieser Ehen geschieden. Arthur Czellitzer kommentiert: „Auch hier wieder ein überraschendes Resultat: nicht die Juden zeigen die höchste Scheidungsziffer, wie man leicht vermuten könnte, wenn man an jene Schichten denkt, die in Theater und Vergnügungsstätten vorherrschen. Die Lockerung der ehelichen wie aller anderen ethischen Bindungen hat eben doch nur einen kleinen Teil der Berliner Jüdenschaft ergriffen und zwar einen, der durch Taufe oder Austritt sich andauernd selber aus dem Lebensprozess der Gemeinschaft ausschaltet! [...] Dass die Mischehen zwischen Jude und Christin so selten zur Scheidung gelangen, trotz der Verschiedenheit der Kinderstube, der Jugendeindrücke, der mit der Muttermilch eingesogenen Urteile und Vorurteile, scheint ein Beweis dafür, dass die individuellen Faktoren einer Liebeshe [...] eben doch stärker ins Gewicht fallen.“ Eklatant sei aber vor allem das Missgeschick, „das jede Jüdin in einer Mischehe erwartet. Sind doch diese Ehen

¹ BJFB, 3. Jahrgang, Nr. 11/12, August/September 1927; Dr. Arthur Czellitzer: Eheglück und Statistik. Nach einem Vortrag in der Gesellschaft für jüdische Familien-Forschung, S. 2-3. Zur grossen Zunahme von Mischehen insbesondere im ersten Kriegsjahr, siehe auch: IFH, 19. Jg. Nr. 1, 4.1.1917; Sanitätsrat Dr. Steinthal, Berlin: Die Ursachen der Mischehen und ihre Bekämpfung, S. 2.

² BJFB, 3. Jahrgang, Nr. 11/12, August/September 1927; Dr. Arthur Czellitzer: Eheglück und Statistik, S. 2-3. Im gesamten deutschen Reichsgebiet war die Zahl der Mischehen allerdings kleiner als in Berlin und betrug insgesamt 37 Prozent. In Hamburg dagegen war sie noch höher als in Berlin und stieg zwischen 1928 und 1933 auf fast 60 Prozent an. Siehe: Avraham Barkai: Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band IV: Aufbruch und Zerstörung 1918-1945. München 1997, S. 37-49, hier S. 39. An anderer Stelle erwähnt Avraham Barkai, dass die Zahl aller von Juden eingegangenen Ehen mit Nichtjuden im deutschen Reichsgebiet bei 17 % lag, während es in Berlin 30 % waren (Bei diesen Zahlen sind all diejenigen nicht berücksichtigt, die gar keine Ehe eingingen). Siehe: Avraham Barkai: Jüdisches Leben in seiner Umwelt, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.) 1997, S. 50-73, hier S. 59. Prof. Dr. Hanauer kam 1929 zu dem Ergebnis, dass Hamburg bei den Mischehen an der Spitze stand, gefolgt von Berlin, Breslau und Frankfurt. Siehe: Jüdisches Jahrbuch 1929. Berlin 1929; Professor Dr. W. Hanauer, Frankfurt am Main: Die Mischehe, S. 37-66, hier S. 43.

die am häufigsten geschiedenen von allen Berlinern“. Leidtragende solcher Scheidungen seien vor allem die Kinder. „Nur sehr wenige unter ihnen werden ins Leben hinausgehen ohne jene spezifische Not der Zerrissenheit und inneren Unsicherheit, wie wir sie auch bei Getauften beobachten, und alle werden bei den heute bestehenden politischen Spannungen und Kämpfen ihr Mischblut oft genug als ihr Unglück empfinden!“¹

Die Kommentierung zeigt deutlich, warum der JFB diesem männlichen Autor einen so breiten Raum für seinen Artikel in den „Blättern“ einräumte, lag er mit seinem Bedauern und den Schlüssen, die er zog, doch ganz auf einer Linie mit dem Jüdischen Frauenbund. Dass viele Mischehen aus Liebe geschlossen und nicht geschieden wurden, wird allerdings für den JFB keine beruhigende Tatsache gewesen sein, denn Liebe als Grund für eine Eheschliessung schien ihm kein hinreichender Grund gewesen zu sein, eine Mischehe einzugehen und damit die Kinder dem Judentum zu entziehen. Zumindest findet sich in den Publikationen des Jüdischen Frauenbundes keine positive Bemerkung zur Liebesheirat.

Der Kampf gegen die Mischehe war nicht nur ein viel diskutiertes Thema in jüdischen bürgerlichen Frauenkreisen, sondern dominierte eine Reihe von Publikationen ab 1910. Neben überwiegend kritischen Beiträgen gab es aber auch vereinzelte, die die Mischehe propagierten. Max Marcuse, Mitbegründer des Bundes für Mutterschutz und Herausgeber der Zeitschrift „Sexualprobleme“, hielt zum Beispiel die Behauptung einer grösseren Unfruchtbarkeit der christlich-jüdischen Ehe für übertrieben und lehnte eine rassenbiologische Erklärung für eine solche generell ab.² Er war allerdings auch ein scharfer Gegner des Zionismus und der Orthodoxie und erklärte 1929, dass er „an der Erhaltung der jüdischen Kultur- und Rassengemeinschaft kein Interesse“ habe. Sein Ziel war die Verschmelzung deutscher Juden und deutscher Christen. Unheil drohte für ihn aus dem Osten. Die Zuwanderung aus dem Osten müsse seines Erachtens aus rassenpolitischen und wirtschaftlichen Gründen gedrosselt werden. 1912 erklärte er: „Diese Juden sind unser aller Unglück; sie lassen immer wieder von neuem Schranken entstehen, führen uns immer wieder Ghettoluft zu und sind die grösste Gefahr für das Gedeihen und die Harmonie der Völker.“³ Er verstand sich also als jüdischer Deutscher, der kein Interesse an der Bewegung der jüdischen Renaissance hatte und daher die ostjüdische Einwanderung nicht als Bereicherung, sondern als Bedrohung ansah.

Das Jüdische Jahrbuch von 1929 widmete dem Thema „Mischehe“ ebenfalls breite Aufmerksamkeit. In einem langen Artikel legt der Mediziner Professor Dr. W. Hanauer dar, dass das „Problem

¹ BJFB, 3. Jahrgang, Nr. 11/12, August/September 1927; Dr. Arthur Czellitzer: Eheglück und Statistik. Nach einem Vortrag in der Gesellschaft für jüdische Familien-Forschung, S. 2-3.

² Veronika Lipphardt: Zwischen „Inzucht“ und „Mischehe“ – Demographisches Wissen in der Debatte um die „Biologie der Juden“, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35: Demographie, Demokratie, Geschichte, 2007, S. 45-66, hier S. 62.

³ Volkmar Sigusch: Geschichte der Sexualwissenschaft. Frankfurt am Main 2008, S. 334.

der jüdisch-christlichen Mischehe“ nicht nur vom rein statistischen, „sondern auch vom Standpunkt der Anthropologie, der Rassenlehre“ aus „erhebliches Interesse“ böte. „Mit der Frage der Mischehe ist das Problem der Rassenreinheit des jüdischen Stammes aufs innigste verknüpft, gleichermassen kommt in Betracht, wie weit jüdisches Blut von den Juden auf ihre Wirtsvölker übergegangen ist, [...]“¹ Man müsse auch beachten, dass die tatsächliche Zahl der Mischehen – unter Berücksichtigung der Konversion vor der Ehe – „vom Rassenstandpunkt betrachtet“ viel häufiger sei, als von der Mischehenstatistik nachgewiesen.²

Entschieden wendet er sich aber gegen die weit verbreitete Ansicht, dass „Kinder aus Mischehen häufiger Degenerationserscheinungen zeigten“ oder des seelischen Gleichgewichts entbehrten.³ Genauso weist er – wie auch Max Marcuse - die Behauptung des bekannten Soziologen Arthur Ruppin zurück, der Grund für die geringe Kinderzahl in Mischehen sei ein naturwissenschaftlicher. Ruppin hatte in seinem Buch „Die Juden der Gegenwart“ von 1911 angeführt, dass „Rassenverschiedenheit“ Unfruchtbarkeit bedingen könne.⁴

Die Zunahme der Mischehen führt Hanauer auf die gesellschaftliche Gleichstellung der Juden zurück, „dass sie mit den Angehörigen anderer Konfessionen immer häufiger in Berührung kommen, in Fabrik und Kontor, in der Schule und im Hörsaal sich begegnen und in denselben Vereinen und Gesellschaften verkehren. Je grösser die Annäherung und der ungezwungene Verkehr, um so grösser ist auch die Möglichkeit, dass die Geschlechter Beziehungen, die zu ehelichen Verbindungen führen, anknüpfen.“⁵ Ohne kritische Bemerkung stellt er fest, dass auch die Frauenemanzipation ein Grund für die vermehrten Heiraten jüdischer Frauen mit christlichen Männern sei. Die Frau sei heute „als beruflich tätige Frau auf eigene Füsse gestellt, sie ist losgelöst vom Elternhaus, räumlich und bald auch innerlich, kann ein freies, ungebundenes Leben führen, sie hält sich nicht mehr für verpflichtet, Rücksicht auf etwaige andersartige Anschauungen ihrer Familie zu nehmen und will selbst das Glück ihres Lebens schmieden.“ Dies zeige auch „das Überwiegen der Angestellten unter den jüdischen Frauen, welche eine Mischehe eingehen“.⁶ Hanauer nimmt hier also eine deutlich progressivere Haltung ein als die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, auch wenn er Worte wie „Rassenreinheit“ ganz selbstverständlich benutzt und damit seine Teilnahme am eugenischen Diskurs sichtbar macht.

¹ Jüdisches Jahrbuch 1929; Professor Dr. W. Hanauer, Frankfurt am Main: Die Mischehe, S. 37-66, hier S. 37.

² Jüdisches Jahrbuch 1929, S. 46.

³ Jüdisches Jahrbuch 1929, S. 56-57. Er bezieht sich hier auf Behauptungen von Werner Sombart, die dieser in seinem Buch „Die Zukunft der Juden“ aus dem Jahr 1912 gemacht hat.

⁴ Jüdisches Jahrbuch 1929, S. 52.

⁵ Jüdisches Jahrbuch 1929, S. 63.

⁶ Jüdisches Jahrbuch 1929, S. 66.

Till van Rahden, der die Entwicklung von Mischehen in Breslau untersucht hat, kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie Hanauer, wenn er resümiert: „Dass die Zahl der Mischehen nach der Jahrhundertwende deutlich anstieg, zeigt, dass der freundschaftliche und intime Umgang zwischen Juden und anderen Breslauern selbstverständlicher wurde.“¹ Jüdische Frauen, die eine Mischehe eingingen, waren häufig berufstätig, etwa als Arbeiterin oder kleine Angestellte. Oft finden sich in den Breslauer Mischehen aber auch jüdische Schauspielerinnen, Künstlerinnen oder Sängerinnen.² Etwa 37 % der jüdischen Frauen, die eine Mischehe eingingen, teilten schon vor der Eheschließung eine gemeinsame Wohnung mit ihrem Partner. Viele dieser wilden Ehen wurden, so Till van Rahden, wahrscheinlich nie legalisiert, so dass die Zahl der konfessionell gemischten Verbindungen wohl noch höher war als die der Ehen.³ Etwa 80 % der Mischehen seien intakt geblieben, dies zeige, „dass sie nicht wesentlich labiler als andere Ehe waren“.⁴

Till van Rahden stellt in seiner Lokalstudie fest, dass für die Mehrheit der Juden und Jüdinnen „die Verehelichung mit einem Nichtjuden nicht im Widerspruch zu ihrer Identität als Juden“ stand; insofern repräsentiert sie eine Spielart dessen, was anfangs als situative Ethnizität charakterisiert worden ist“.⁵ Demgegenüber konstatiert Deborah Hertz: „In vielen deutschen Städten zeigten Juden eine immer grössere Bereitschaft, ihr Judentum durch die Heirat eines christlichen Partners zu verlassen.“⁶ Ich teile die Ansicht Till van Rahdens, auch deshalb, weil Religiosität für viele Juden und Jüdinnen keine herausragende Bedeutung mehr besass. Sie kamen daher auch gar nicht in einen Gewissenskonflikt, wenn sie einen anders-konfessionellen Partner heirateten. Der Weihnachtsbaum zum christlichen Fest gehörte genauso zum alljährlichen Ritual, wie die Teilnahme an einer Bar-Mizwa-Feier eines Familienmitgliedes keinen Affront gegen den christlichen Partner darstellte.

Im September 1927 veröffentlichte der Wohlfahrtsausschuss des Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden einen Aufruf mit dem Titel „Ein ernstes Wort an die jüdische Gemeinschaft, Männer und Frauen“, in dem vor der Gefahr gewarnt wird, dass die Juden „an Zahl abzunehmen und an Kraft und Gesundheit zu verkümmern“ drohen. Rabbiner könnten kaum mehr bezahlt werden, Synagogen blieben oftmals selbst an hohen Feiertagen geschlossen. Der Bevölkerungsrückgang allein der Berliner Juden im Jahr 1926 betrage 800, da Sterbefälle und Austritte aus dem Ju-

¹ Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Grossstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000, S. 148.

² Till van Rahden 2000, S. 161.

³ Till van Rahden 2000, S. 164.

⁴ Till van Rahden 2000, S. 170.

⁵ Till van Rahden 2000, S. 173.

⁶ Deborah Hertz: Familienliebe und öffentliches Judentum. Die Konversionsproblematik im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012, S. 176-183, hier S. 182.

dentum die Zahl der Geburten um so viel überrage. Er regt an, wieder verstärkt auf das Land zu ziehen, um „nicht allmählich die licht- und luftlose Grossstadt zum einzigen Asyl eines verkümmerten Geschlechts werden“ zu lassen. Der Aufruf endet mit dem dringenden Appell, überall zu verbreiten, „dass es augenblicklich keine wichtigere Frage für uns geben kann, als einen ausreichenden Nachwuchs in körperlicher Kraft und geistiger Frische heranzuziehen“.¹

Dr. Margarete Rothenberger aus Giessen ruft die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes auf, diese Mahnung zu beherzigen, denn: „Die Judenfrage in Deutschland wird sich innerhalb zweier Generationen zur Freude unserer Gegner von selbst erledigen“, wenn nicht alle gegensteuern würden.²

Im Mai 1928 berichten die „Blätter“ als Vorbild für weitere entsprechende Initiativen, dass der Israelitischen Gemeinde Frankfurt durch Vermittlung von Bertha Pappenheim ein Betrag von 10.000 Mark gespendet worden sei. „Dieser Beitrag soll dazu verwendet werden, um jeder jüdischen ehelichen Mutter bei der Geburt eines zweiten oder eines weiteren Kindes den Betrag von 50 bis 100 Mark zu überreichen. Jeder unehelichen Mutter soll der Betrag bei jeder Geburt übergeben werden. Der Betrag soll nach näherer Anordnung eines neu zu bildenden bevölkerungspolitischen Ausschusses verteilt werden, [...]“³

Dem bevölkerungspolitischen Ausschuss des Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden gehörten nach Gründung auch zwei Vertreterinnen des Jüdischen Frauenbundes an. Sofortige Massnahme des Ausschusses war es, eine Untersuchung über die „biologischen Verhältnisse der Juden in Deutschland“ in Auftrag zu geben.⁴ Am 24. Februar 1929 fand die erste Konferenz über jüdische Bevölkerungspolitik statt.⁵ Sie wurde von Siddy Wronsky, Mitglied im JFB und Vorsitzende des bevölkerungspolitischen Ausschusses, geleitet. Edith Hirsch konstatiert in ihrem Artikel über die Konferenz zunächst, dass zwar auch andere Volksgemeinschaften ähnliche Probleme hätten wie die jüdische, dass der Bevölkerungsrückgang aber in der jüdischen Gemeinschaft wegen ihrer geringeren Zahl „leichter zur Katastrophe“ führen könne. 1927 weise Berlin, das die Hälfte der preussischen Juden beherberge, schon ein Bevölkerungsdefizit von 972 Menschen gegenüber 800 im Vorjahr auf. Alarmierend sei auch: „Bedenkt man, dass nur 35 bis 40 Prozent der Geburten von

¹ BJFB, 3. Jg. Nr. 13, Oktober 1927, S. 4-5.

² BJFB, 3. Jg. Nr. 13, Oktober 1927; Dr. Margarete Rothenberger: Gedanken zum Aufruf über Bevölkerungspolitik, S. 3-4, hier S. 3.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 5, Mai 1928; Stillprämien für jüdische Mütter (ohne Autorin), S. 4. Hier ist deutlich zu sehen, dass der Jüdische Frauenbund die uneheliche Mutter der ehelichen in dem Sinne gleichstellen wollte, dass auch sie für jüdischen Nachwuchs sorgen konnte. Da die uneheliche Mutter eher eine Abtreibung ins Auge fasste als die eheliche, sollte sie sogar einen Vorteil geniessen, indem ihr schon ab dem ersten Kind eine Finanzhilfe gewährt wurde.

⁴ BJFB, 4. Jg. Nr. 8, August 1928, S. 6.

⁵ Bertha Pappenheim übernahm übrigens den Begriff der Bevölkerungspolitik nicht in ihren Wortschatz. Sie sprach weiterhin von der „religionsgesetzlichen Sozialethik“, wahrscheinlich um die jüdische Bevölkerungspolitik von der nichtjüdischen abzugrenzen und ihre Besonderheit hervorzuheben. Siehe: BJFB, 12. Jg. Nr. 1, Januar 1936; Bertha Pappenheim: Kleine Reise-Notizen, S. 1-4, hier S. 1.

Westjuden stammen, während die grössere Zahl von ostjüdischen Eltern geboren wird, so scheint der Untergang der deutschen Juden eine ernste, drohende Gefahr, und es scheint hohe Zeit, ihr mit allen Mitteln zu begegnen.“¹

Rahel Straus tröstet sich und andere mit den Worten: „Glauben wir den Zahlen, so nützt uns alles Besinnen heute nicht mehr, wir können den Untergang verzögern, nicht aufhalten. Wie traurig diese Erkenntnis auch ist – es bleibt uns der eine Trost: das deutsche Judentum ist nur ein Teil des jüdischen Volkes, wenn auch ein besonders wertvoller; der Untergang des deutschen Judentums wäre ein schwerer Schlag für das Judentum – aber nicht sein Untergang.“²

In der Folgezeit nahmen viele Ortsgruppen und Provinzialverbände des Jüdischen Frauenbundes den Aufruf des Preussischen Landesverbandes ernst und setzten das Thema „Bevölkerungspolitik“ auf die Tagesordnung ihrer Sitzungen.³

Auch die Tagung des Weltbundes Jüdischer Frauen in Hamburg im Sommer 1929 diskutierte bevölkerungspolitische Fragen.⁴ Siddy Wronsky sprach über die „Erhaltung der Familie“.⁵ Die Lebensbedingungen, unter denen die jüdische Bevölkerung heranwuchs, seien in den letzten Jahrzehnten besonders ungünstig gewesen. „Diese Zustände verursachen eine übermässige Abnutzung der Fähigkeiten, eine Verkümmern der Lebenskräfte, eine Schwäche des Zeugungs- und Lebenswillens und eine Disharmonie der Lebensführung.“ Der Ehwille sei bei Juden stärker vermindert als in der christlichen Bevölkerung, genauso der Zeugungswille. Die Schwächung des Lebenswillens zeige sich auch darin, „dass die Selbstmordrate bei den Juden fünf- bis siebenmal so gross ist wie bei der christlichen Bevölkerung“.⁶ Für diese hohe Selbstmordrate macht Siddy Wronsky allerdings – anders als die Kommunisten – nicht die soziale und politische Lage verantwortlich, son-

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 3, März 1929; Edith Hirsch, Berlin: Bevölkerungspolitische Tagung des Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden, S. 3-4, hier S. 3. Claudia Prestel weist darauf hin, dass ein verstärkter Zuzug von Ostjuden generell nicht als Massnahme gegen den Bevölkerungsrückgang verstanden oder angenommen wurde. Für die Mehrheit der Vertreter des deutschen Judentums sei es weniger um das jüdische Volk als solches als um das deutsche Judentum gegangen. Siehe: Claudia Prestel: Bevölkerungspolitik in der jüdischen Gemeinschaft in der Weimarer Republik – Ausdruck jüdischer Identität?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 41. Jg. Nr. 1 (1993), S. 685-715, hier S. 713.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 7, Juli 1931; Dr. Rahel Straus: Buchbesprechung: Ernst Kahn: Der Internationale Geburtenstreik. Frankfurt am Main 1930, S. 11.

³ Der seit 1925 bestehende Provinzialverband Ostpreussen nahm sich zum Beispiel auf seiner dritten Hauptversammlung im Februar 1929 bevölkerungspolitischen Fragen an. Siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929; Aus Verbänden, Ortsgruppen und Vereinen, S. 12.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 7, Juli 1929; Helene Meyer-Stargard: Bericht über die Hamburger Weltkonferenz Jüdischer Frauen, S. 1-6, hier S. 4.

⁵ BJFB, 6. Jg. Nr. 2, Februar 1930; Siddy Wronsky: Erhaltung der Familie, Text aus dem Protokoll der Tagung des Weltbundes Jüdischer Frauen in Hamburg, S. 3-4. Siddy Wronsky hielt auch in der Folgezeit zahlreiche Vorträge zu diesem Thema. Zum Beispiel sprach sie an der Freien jüdischen Volkshochschule in Berlin über „Die Ehe als Grundlage der Fortpflanzung – Eugenik – Familiengestaltung – Ehevermittlung – Eheprobleme“. Siehe: BJFB, 6. Jg. Nr. 2, Februar 1930, S. 11.

⁶ BJFB, 6. Jg. Nr. 2, Februar 1930; Siddy Wronsky: Erhaltung der Familie, S. 3-4. Die Selbstmordrate war insgesamt in der deutschen Bevölkerung der Weimarer Republik sehr hoch. 1932 wurden zum Beispiel 18.934 Selbstmorde registriert, etwa 2,5 Prozent aller Todesfälle in Deutschland. Nationalsozialisten und Kommunisten betrachteten die unerträgliche soziale und politische Lage als Hauptgrund für die hohe Selbstmordrate. Sie wurde daher „zu einem propagandistischen Werkzeug, das gewohnheitsmässig eingesetzt wurde, um das Elend der Weimarer Republik drastisch vor Augen zu führen“. Siehe: Christian Goeschel: Selbstmord im Dritten Reich. Frankfurt am Main 2011, S. 50-51. In Berlin, wo ein Grossteil der deutschen Juden lebte, nahmen sich 1932 knapp doppelt so viele Menschen das Leben wie insgesamt im Deutschen Reich. Siehe: Ursula Baumann: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Weimar 2001, S. 326-327. Die Selbstmordrate unter deutschen Juden lag schon vor dem Ersten Weltkrieg höher als die christlicher Deutscher. Siehe: Christian Goeschel 2011, S. 150.

dern, wie katholische und protestantische Vertreter einer Präventionskampagne gegen den Selbstmord, das moderne grossstädtische Leben und die Säkularisierung.¹ So mag die höhere Selbstmordrate unter Juden für sie auch keine Überraschung gewesen sein, lebte doch ein Grossteil deutscher Juden und Jüdinnen in Berlin, Hamburg, Breslau, Frankfurt und Köln und hatte sich vom religiösen Leben weitgehend abgewandt.

Eine vorsichtige interne Kritik am bevölkerungspolitischen Programm des Jüdischen Frauenbundes findet sich nur selten. Hannah Karminski, die wie etliche andere Protagonistinnen des JFB, zum Beispiel: Bertha Pappenheim, Sidonie Werner, Cora Berliner und Margarete Berent, unverheiratet war, wagt zumindest im August 1930 die Bemerkung: „Ein Wertunterschied zwischen der verheirateten und der unverheirateten Frau wird nicht nur in jüdischen Kreisen, sondern auch in der allgemeinen öffentlichen Meinung noch häufig gemacht. Das ist vom bevölkerungspolitischen Standpunkt durchaus zu verstehen, [...]“ Man dürfe aber nicht vergessen, dass viele Mädchen nicht freiwillig ehelos bleiben. Ausserdem sei die jüdische Gemeinde auf die Mitarbeit der nicht verheirateten Frauen angewiesen. Auch diese leiste einen Dienst an der Gemeinschaft.²

Als besonders wichtig erachtete der Jüdische Frauenbund die Rückgewinnung der jüdischen Jugend. Um Mischehen entgegenzuwirken, gebe es, so Dr. Trude Weiss, nur ein Mittel: „die Jugend mit jüdischen Werten zu erfüllen, sie erkennen zu lassen, dass sie sich ihres Judentums nicht zu schämen braucht, wir müssen sie für das Judentum begeistern und sie lehren, es zu lieben“. Nur so könne die Krise des Weltjudentums und insbesondere des deutschen Judentums überwunden werden.³ Jüdische Männer und Frauen sollten dabei der Jugend natürlich als Vorbild dienen. In der jüdischen Gemeinde Breslau waren sich zum Beispiel Zionisten und Orthodoxe darin einig, die Mischehe genauso zu sanktionieren wie die Taufe. So wurde ein Arzt am jüdischen Krankenhaus nur dann eingestellt, wenn er nicht in einer Mischehe lebte und auch nicht beabsichtigte, sich ehe-lich mit einer Christin zu verbinden.⁴

Clara Samuel, Vorstandsmitglied im Jüdischen Frauenbund, forderte eine stärkere Einbeziehung eugenischer Überlegungen, denn es gehe nicht nur um eine quantitative Zunahme, sondern auch um eine qualitative Verbesserung der Judenschaft. Positiv bespricht sie in den „Blättern“ das Buch „Völkerwanderung und Völkermischung“ von Dr. Max Fischer, der feststelle, so die Autorin: „Was heute in der Rassenfrage zur Rassenverbesserung und Aufartung beitragen könne, sei Eugenik zu

¹ Christian Goeschel 2011, S. 55-57.

² BJFB, 6. Jg. Nr. 8, August 1930; Hannah Karminski: Die jüdische Frau und ihre Umwelt, S. 5-7, hier S. 5-6. Dass viele jüdische Frauen keinen Ehepartner fanden, wurde auch mit dem Frauenüberschuss nach dem Ersten Weltkrieg erklärt. So kamen nach einer Volkszählung von 1933 auf 1.000 Männer 1.058 Frauen. Im Alter zwischen 34 und 45 Jahren betrug das Verhältnis sogar 1.000 zu 1.212. Siehe: BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935; Dr. Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 10.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 7, Juli 1931; Jüdischer Religionsunterricht. Zwei Beiträge, 1. Dr. Trude Weiss: Zur Methode des jüdischen Religionsunterrichtes, S. 4-6, hier S. 6.

⁴ Till van Rahden 2000, S. 170.

betreiben. Das bedeute einmal, Träger erblich ungünstiger Eigenschaften aus der Fortpflanzung auszuschneiden, ferner die Eheschliessung gesunder Partner zu begünstigen und durch humane, vorbeugende und soziale Massnahmen auf weite Sicht dafür zu sorgen, dass keine erbgesunden Keimanlagen vor der Zeit in ihrer Entwicklung gestört werden. Fischer fordert vor allem – wir Jüdinnen können wieder einmal stolz sein auf den Weitblick unserer Führerin Bertha Pappenheim – Familienstammbäume, die eine Ehren- und Gesundheitspflicht einer jeden Familie sein müssten.“ Clara Samuel plädiert für eine Wiederaufnahme der Bearbeitung von Stammbäumen, wie sie von Bertha Pappenheim schon früher angeregt wurde, diesmal aber nicht nur zum Studium jüdischer Familiengeschichte, sondern aus eugenischen Gründen. Denn: „Die Zukunft eines Volkes hängt von der Ahnentafel und Erbmerkmalen in weit höherem Masse ab als vom materiellen Heiratsgut.“¹

Bereits 1926 hatte die Gesellschaft für jüdische Familienforschung über die Ergebnisse einer vom Jüdischen Frauenbund veranstalteten Familienforschung, „die besonders das jüdische Kind in seiner spezifischen Körperlichkeit erfassen sollte“ informiert.² Auf einer im Dezember 1927 stattgefundenen Tagung des Reichsverbandes der jüdischen Lehrervereine versuchte Ida Blumenstein, Vorstandsmitglied der Ortsgruppe München des JFB, die Zuhörerschaft für die vom Jüdischen Frauenbund entworfenen Stammbäume zu interessieren, „die der Familienforschung dienen wollen, um dadurch neue Erkenntnisse zu ermöglichen“.³ Auf der Delegierten-Tagung des Provinzialverbandes des JFB für Hessen und Hessen-Nassau wurde 1929 die Stammbaumforschung eingehend erörtert.⁴

Auch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten interessierte sich der Jüdische Frauenbund weiter für Stammbaumforschung im Rahmen der Eugenik. Er lud im Herbst 1933 den Berliner Gynäkologen Dr. Wilhelm Nussbaum, den Gründer und Leiter der Arbeitsgemeinschaft für jüdische Erbforschung und Eugenik, zu einem Vortrag über „Erbgut und Vererbung im Leben der Frau“ ein.

Hilde Ottenheimer berichtet über diese Veranstaltung: „Für uns handelt es sich im Augenblick um die Frage, wie der kulturfähige, geistige Typ des Juden, jener elastische, aktive Menschenschlag unter Ausschaltung der Schattenseiten zu erhalten ist, welcher biologischen Bedingungen es bedarf, um das wertvolle Erbgut zu pflegen. Das wichtigste Mittel dazu ist die Verwurzelung in der Gemeinschaft, nicht im metaphysisch-philosophischen Sinn, sondern rein natürlich-biologisch.“

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 7, Juli 1931; Clara Samuel: Zwei Buchempfehlungen, 2. Dr. Max Fischer: Völkerwanderung und Völkervermischung, S. 11-12.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Stammbäume des J.F.B., S. 10.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 2, Februar 1928, S. 4.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 9, September 1929; Toni Katz: Delegierten-Tagung des Provinzialverbandes für Hessen und Hessen-Nassau, S. 12.

Auf der Basis der Annahme biologisch einheitlicher Merkmale bei den Juden sei „der Gedanke der Erbverbundenheit und erbbiologischen Verantwortung, die Idee der Vererbung und Auslese, die das alte Judentum schon kannte, lebendig zu machen“. Die deutschen Rabbiner seien zur Einsendung ihrer Stammbäume veranlasst worden. Ausserdem seien Zwillingsuntersuchungen geplant, „um die Bedeutung der Erbanlage und ihrer Veränderung durch die Umweltverhältnisse festzustellen“. Durch die genaue Kenntnis der einzelnen Familien liess sich die Erzeugung „minderwertiger Nachkommenschaft“ verhindern. Die Gesellschaft für jüdische Erbforschung und Eugenik habe Schulungskurse eingerichtet, „in welchen Anleitung zum Anlegen von Familienstammbäumen gegeben wird. Dr. Nussbaum und sein Mitarbeiter, Herr Salins, forderten die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes auf, sich auch ihrerseits an diesen erbbiologischen Forschungen zu beteiligen und gemäss einer Einführung Stammbäume anzulegen, damit auch auf Grund der familienmässigen Zusammenfassung allmählich ein Volkstum der deutschen Juden sich bilden kann.“¹

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten erfuhr auch die Mischehe neue Aufmerksamkeit. In Wagners „Taschenwörterbuch des neuen Staats“ wird 1934 definiert: „Mischehen sind Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Rassen. Das Rassenprinzip des Nationalsozialismus fordert von jedem Staatsbürger die Pflege der Rasse und die Reinerhaltung des Blutes. Demzufolge sind Ehen zwischen Verschiedenrassigen nicht nationalsozialistisch.“²

Im Dezember 1934 macht Dr. Jenny Radt die Leserinnen der „Blätter“ mit einem kurz zuvor publizierten Urteil des Reichsgerichtes bekannt, in dem die Anfechtung deutsch-jüdischer Ehen geregelt wird. Darin werde klar festgehalten, dass eine solche Anfechtung nicht möglich sei, auch wenn „der Ehegatte sich im Zeitpunkt der Eheschliessung über die Bedeutung der Rassenverschiedenheit nicht klar war“. Die Autorin scheint dieses Urteil nicht gutzuheissen und spricht davon, dass es durchaus schon Widerspruch erzeugt habe. In der Zeitschrift „Deutsches Recht“ trete zum Beispiel ein Verfasser dafür ein, „dass Mischehen, in denen in Folge der bewusst gewordenen Rassenunterschiede keine wahre eheliche Gemeinschaft besteht, aus diesem Grunde geschieden werden können“.³

Im Mai 1935 gibt Jenny Radt bekannt, dass verschiedene Standesämter sich geweigert hätten, Mischehen zu schliessen, die ja „von jüdischer Seite schon immer bekämpft wurden“. Ihre Zustimmung fand diese Weigerung also ganz offensichtlich. Sie merkt ausserdem an: „Aus der Statis-

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Hilde Ottenheimer: Jüdische Erbforschung, S. 11-12. Zu Wilhelm Nussbaum und dem Anschluss des JFB an die Arbeitsgemeinschaft für Jüdische Erbfolge und Eugenik, später unbenannt in „AG für Jüdische Erbfolge und Erbpflege“, siehe auch: Veronika Lipphardt: Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über „Rasse“ und Vererbung 1900-1935. Göttingen 2008, S. 278-299.

² Cornelia Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus. Berlin 2007, S. 409.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Dr. Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 7-8, hier S. 8. Jenny Radt ist Autorin mehrerer Bücher, so zum Beispiel „Die Juden in Polen“ aus dem Jahr 1935 und „Die Juden in New York“ von 1937.

tik erfahren wir auch, dass gerade 1933 die Zahl der Austritte aus dem Judentum recht hoch war. Die charakterschwachen Elemente glaubten eben auf diese Weise ihrem jüdischen Schicksal entlaufen zu können.“¹ Wie auch die anderen Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes betrachtete Jenny Radt den Austritt nicht als freiwillige Entscheidung, eine Religionsgemeinschaft zu verlassen, sondern als Verrat am jüdischen Volk.

Eine Diskussion über Austritte aus dem Judentum führte die jüdische Gemeinschaft verstärkt seit Ende des Ersten Weltkrieges. Konversionen, die das deutsche Judentum vor allem im 19. Jahrhundert beschäftigt hatten, spielten in der Weimarer Republik eine untergeordnete Rolle und fielen demographisch gesehen nicht ins Gewicht, denn, so Avraham Barkai, „die Taufe war jetzt kaum noch ein ‚Entrée-billet‘ in erstrebte Berufe oder in die christliche Gesellschaft.“²

Zwischen 1904 und 1914 war aber auch die Konversion noch ein wichtiges Thema im Jüdischen Frauenbund gewesen. 1910 fand in der Berliner Philharmonie eine grosse Versammlung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens „gegen die Judentaufen“ statt, zu der über 1.000 Juden und Jüdinnen kamen. Bei der Veranstaltung kritisierte Rabbiner Dr. Weisse vor allem „die besonders in den Kreisen der gebildeten und begüterten Glaubensgenossen stark verbreitete Sitte der Kindertaufen“. Väter vollzögen damit einen Bruch mit der eigenen Tradition. Rabbiner Weisse fragt rhetorisch: „Was sollen Kinder von Vätern denken, die ihre Väter verleugnen?“ Der Syndikus des Centralvereins Dr. Holländer ruft aus: „Der Kampf gegen die Judentaufen ist ein Kampf für Recht, für Treue und Sittlichkeit, für die höchsten Ideale der Menschheit!“ Die Versammlung verabschiedete folgende Resolution: „Die am 3. November 1910 in der Philharmonie versammelten tausend deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens legen Verwahrung ein gegen das Vorgehen des Staates, der durch Beförderung und Auszeichnung getaufter Juden Unwahrhaftigkeit und Gesinnungslosigkeit züchtet. Die Versammlung fordert von jedem Juden, dass er nicht durch Lässigkeit bei dem Übergetretenen den Glauben aufkommen lasse, als sei seine Treulosigkeit unserem sittlichen Empfinden gleichgültig. Die Versammlung erwartet, dass alle Juden sich ihrer Pflicht bewusst sein werden, Schwankende auf die Unsittlichkeit eines aus äusseren Gründen erfolgenden Übertrittes hinzuweisen und insbesondere Eltern, die sich mit dem Gedanken tragen, ihre Kinder dem Judentum zu entziehen, über die Tragweite dieses verwerflichen folgenschweren Schrittes aufzuklären.“³

1911 betont Bertha Pappenheim in ihrem Eingangsreferat zur 3. Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes, dass „eine Versammlung ernster Frauen“ unbedingt etwas gegen die „Taufseuche“

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 6.

² Avraham Barkai: Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.) 1997, S. 37-49, hier S. 39.

³ IFH, 12. Jg. Nr. 45, 10.11.1910; Gegen die Judentaufen, S. 2-3.

tun müsse. „Die Frauen demütigen sich selbst und lassen sich demütigen, um nicht als jüdisch zu gelten.“¹

Es wird vermutet, so Monika Richarz, dass zwischen 1800 und 1870 etwa 11.000 Juden und Jüdinnen konvertierten. Im Kaiserreich entschlossen sich geschätzte 25.000 Angehörige der jüdischen Gemeinden zur Taufe. Dies sei „angesichts einer Bevölkerung von mehr als einer halben Million Juden ein Prozentsatz, der weit weniger ins Gewicht fällt als die Zahl der Mischehen.“² Das Ausmass der Taufen sei also „generell sehr überschätzt worden, da sich überproportional viele gesellschaftlich sehr sichtbare Persönlichkeiten zur Konversion entschlossen“.³ Zu demselben Ergebnis kommt auch Christian Wiese, der feststellt, dass die Furcht vor einer Bedrohung der Existenz des Judentums die objektiven demographischen Fakten weit überstiegen habe.⁴

Mit der Säkularisierung der Gesellschaft nahm aber die Zahl derer zu, die keiner Religionsgemeinschaft mehr angehören wollten. In Preussen war es seit 1873 rechtlich möglich, ohne Konversion zum Christentum aus dem Judentum auszutreten. Besonders in Berlin gab es daher eine zunehmende Zahl von sogenannten Dissidenten. Drei Viertel der aus dem Judentum Austretenden waren männlich und unter 40 Jahre alt. Studenten und Akademiker waren dabei etwa zehnfach überrepräsentiert. „Da Frauen selten Berufskarrieren anstrebten und das Judentum fast nur im Zusammenhang mit einer geplanten oder bestehenden Ehe verliessen, machten sie nur ein Viertel der Austretenden aus.“⁵

James Silberstein, der in der Berliner Jüdischen Gemeinde die Sonderabteilung zur Abwehr von Gemeindeaustritten leitete, schreibt 1930: „Die Austritte aus der Jüdischen Gemeinde und aus dem Judentum haben einen derartigen Umfang angenommen, dass sich auf vielseitige Anregung die Gemeinde entschlossen hat, besondere Abwehrmassregeln dagegen zu ergreifen.“⁶ Es gebe vier Gründe, warum Menschen aus der Gemeinde austreten würden: Politische Motive, Mischehen, Steuerrücksichten, Verärgerungen. Allen könne man entgegenwirken. Politische Motive beständen vor allem bei Mitgliedern der Kommunistischen Partei und der Sozialdemokratie. „Der Kommunismus verlangt von seinen Anhängern, dass sie keinerlei Religionsgemeinden angehören.“ Die Sozialdemokratie habe allerdings keine offizielle Aufforderung geäussert. Daher sei es wichtig,

¹ IFH, 13. Jg. Nr. 3, 19.1.1911; Beilage: Für unsere Frauen, Der III. Delegiertentag des Jüdischen Frauenbundes, S. 12.

² Monika Richarz: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.) 1997, S. 13-38, hier S. 20-21.

³ Monika Richarz 1997, S. 22.

⁴ Christian Wiese: „Erlösung des Judentums“? Debatten über „Judentaufen“ und die Konversion zum liberalen Protestantismus in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.) 2012, S. 204-212, hier S. 206.

⁵ Monika Richarz 1997, 20-21.

⁶ James Silberstein: Die Austritte aus Gemeinde und Judentum, in: Jüdisches Jahrbuch 1930, Berlin 1930, S. 48-52, hier S. 48.

jüdischen Sozialdemokraten klarzumachen, dass sie Anhänger einer „wahrhaft sozialen Religion“ seien und daher ein Austritt aus weltanschaulichen Gründen nicht nötig sei.¹

Mischehen seien zwar nicht gänzlich zu vermeiden, aber man könne sie doch erheblich einschränken. Meistens trete eine Jüdin, ein Jude nicht direkt mit der Eheschliessung aus der Gemeinde aus, sondern erst einige Zeit später. Zur Vorbeugung könne man auf „die rechtzeitige Verbreitung jüdischer Atmosphäre in der jungen Ehe“ einwirken. Der nichtjüdische Ehepartner müsse in jüdisches Milieu hineingebracht werden, damit ihm jüdische Ethik und jüdisches Familienleben vertraut würden. Besonders wichtig sei dies im Hinblick auf Nachkommen, die dem Judentum erhalten werden sollen.²

Nur ein sehr kleiner Prozentsatz trete aus steuerlichen Gründen aus dem Judentum aus. Vorbeugend könne es sein, denjenigen klarzumachen, dass die jüdische Gemeinde die Steuergelder vor allem dazu nutze, Leistungen auf sozialem Gebiete zu erbringen. Besonders traurig seien Austritte wegen zum Teil geringfügiger Verärgerungen. Hier bedürfe es dringend individueller Rücksprachen. „Zusammenfassend muss gesagt werden, dass im allgemeinen die Austritte nur möglich sind, weil die jetzige Generation nicht eng genug mit dem Judentum verwachsen ist. Es rächen sich augenblicklich die Sünden früherer Jahrzehnte. Nicht nur in Berlin, sondern überall sind in der Erziehung grobe Fehler begangen worden. [...] Nur durch eine engere Verknüpfung der heranwachsenden Jugend mit jüdischem Wissen und jüdischem Wesen wird es möglich sein, in Zukunft ein Abflauen der Austrittswelle herbeizuführen.“³

Es wird den Jüdischen Frauenbund sicher sehr geärgert haben, dass James Silberstein in seinem Artikel die Leistungen des JFB gerade in der Erziehung jüdischer Kinder, Jugendlicher und Frauen mit keinem Wort erwähnt. In der von Männern dominierten jüdischen Publizistik wird die Arbeit des Jüdischen Frauenbundes nur selten erwähnt; wenn, dann nur in solchen Aufsätzen oder Artikeln, in denen es explizit um Frauen geht. Seinem eigenen Selbstverständnis nach war es aber gerade der Jüdische Frauenbund, der den Themenkomplex der Eugenik und Bevölkerungspolitik besonders stark berücksichtigte.

Susanne Omran kommt in ihrem ausführlichen Kapitel über Henriette Fürth zu dem Ergebnis, dass das eugenische Programm des Jüdischen Frauenbundes dem Antisemitismus entgegen wirken wollte, indem es eine erzieherische Wirkung auf die körperliche, geistige und sittliche Beschaffenheit des deutschen Judentums auszuüben trachtete. „Mit Hilfe einer permanenten Qualitätssteigerung sollen die Juden ihre eigene Art behaupten und verbessern, um so den Anforderungen der

¹ James Silberstein 1930, S. 48-49.

² James Silberstein 1930, S. 50.

³ James Silberstein 1930, S. 51-52.

Umwelt gewachsen zu sein“ und „durch permanente Übererfüllung von Normen dem Antisemitismus die vermeintlichen Gründe seiner Verachtung“ entziehen.¹

Dies gelang dem Jüdischen Frauenbund nicht, denn gerade seine ständige Anstrengung, im eugenischen Diskurs einen wichtigen Platz einzunehmen und eine entsprechende Praxis zu entwickeln, diente Antisemiten wiederum dazu, „die fortwährende angestrengte Selbererziehung als sicheres Erkennungszeichen der Juden“ zu betrachten und zu stigmatisieren.² Anerkennung von nicht-jüdischer Seite erhielt der Jüdische Frauenbund also keineswegs durch seine eugenische Anstrengungen.

Stattdessen verinnerlichten viele Mitglieder des JFB eugenische und rassenhygienische Annahmen und Schlüsse derart tief und trugen zu ihrer Verbreitung in der Frauenbewegung und der sozialistischen Bewegung bei, dass nicht die Rede davon sein kann, der Jüdische Frauenbund habe die Eugenik nur aus funktionalen Gründen in sein Programm aufgenommen, um ihn in einen Diskurs des Widerstandes umzuformen. Der Erhalt des deutschen Judentums und die „rassische“ Verbesserung des jüdischen Volkes lagen dem Jüdischen Frauenbund besonders stark am Herzen. Damit haben die führenden Protagonistinnen des JFB, gemeinsam mit grossen Teilen der bürgerlichen Frauenbewegung, allen anderen konservativen Kräften und der deutschen Sozialdemokratie, mit dafür gesorgt, dass Eugenik und Rassenhygiene breit akzeptierte Konzepte wurden und damit letztlich der Radikalisierung eugenischer Praxis im Nationalsozialismus den Boden bereitet.³

Sie waren, so Sharon Gillerman, „Akteure und Gestalter genau jener Diskurse, die sie potenziell ausschliessen konnten“.⁴ Dass die Juden als „minderwertige Rasse“ die grösste Opfergruppe nationalsozialistischer Herrschaft wurden, gehört zu der besonderen Tragik der Geschichte des Jüdischen Frauenbundes.

Veronika Lipphardt kommt in ihrem Aufsatz über „Jüdische Eugenik“ zu dem Ergebnis, dass sich die Vorstellungen jüdischer Eugeniker signifikant von denen ihrer nichtjüdischen Kollegen unterschieden, denn sie hätten die „zentrale Kategorie des deutschen biowissenschaftlichen Diskurses,

¹ Susanne Omran: Frauenbewegung und ‚Judenfrage‘. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt/New York 2000, S. 477 (Kapitel 6: Schlussbetrachtung: Frauen- und Judenfrage bei Henriette Fürth, S. 436-478).

² Susanne Omran 2000, S. 477-478.

³ Dabei muss aber betont werden, dass der Eugenik-Diskurs der Weimarer Republik nicht einfach als Vorläufer nationalsozialistischer Eugenik bezeichnet werden kann. Auch wenn er zweifellos die ideologische Voraussetzung für Verbrechen schuf, so favorisierte er in den seltensten Fällen selbst schon staatliche Zwangsmassnahmen. Siehe: Matthias Weipert: Nationaler Wiederaufstieg durch Bevölkerungspolitik – Demographiedebatten in der Weimarer Republik, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35, 2007, S. 128-144, hier S. 129 und S. 143. Allerdings, darauf weist Bernhard von Brocke hin: „Die Mehrzahl der Eugeniker und Anthropologen sah in der Bevölkerungspolitik des Dritten Reiches die Erfüllung ihrer Träume.“ Siehe: Bernhard von Brocke: Bevölkerungswissenschaft im nationalsozialistischen Deutschland, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35, 2007, S. 145-163, hier S. 163.

⁴ Sharon Gillerman 2006, S. 211-212.

Rasse“ zurückgewiesen und stattdessen einen „kompensatorischen Biologismus“ vertreten.¹ Wir haben – nicht nur in diesem Kapitel - gesehen, dass sich diese Behauptung nicht halten lässt. Jüdische Frauen und Männer operierten in vielen Kontexten mit dem Begriff der Rasse und meinten damit in der Regel die „jüdische Rasse“.

Veronika Lipphardt lehnt den Begriff „jüdische Eugenik“ generell ab, da die Ansichten von jüdischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlern mit jüdischem Hintergrund² nicht einheitlich gewesen seien. Vielmehr spiegelten sie „die Vielfalt deutsch-jüdischer Integrationshoffnungen wider“.³ Diese Begründung ist problematisch. Zum einen lassen sich auch bei nichtjüdischen Eugenikern viele Varianten beobachten. Von einer Einheitlichkeit eugenischer Argumente kann daher nicht gesprochen werden, auch wenn es zentrale Übereinstimmungen gab. Zum anderen ging es vor allem in der Bewegung des politischen Zionismus keinesfalls um eine Integrationshoffnung, sondern um Grundüberlegungen zum Aufbau eines jüdischen Staates in Palästina und um die Konstruktion eines jüdischen Volkes und seine Verbesserung.⁴ Den nicht-zionistischen Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes ging es zwar durchaus um Anerkennung durch die nichtjüdische Öffentlichkeit, aber nicht mehr – so wie vor dem Ersten Weltkrieg – um eine Integration im eigentlichen Sinne.

Es stimmt auch nicht, dass, so Veronika Lipphardt, nach 1918 „Autoren mit jüdischem Hintergrund, die gegen den Zionismus und für die Integration auftraten und sich z.T. deutlich für die Mischehe aussprachen, die Debatte“ bestimmten.⁵ Die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, also gut ein Fünftel der erwachsenen deutschen Jüdinnen, gehörten zum liberalen Judentum und sprachen sich vehement gegen die Mischehe aus. Ich gehe davon aus, dass ihre Ehemänner, und die meisten waren verheiratet, bei so einem zentralen Thema des JFB ähnlich dachten wie ihre Frauen.

¹ Veronika Lipphardt: „Jüdische Eugenik“? Deutsche Biowissenschaftler mit jüdischem Hintergrund und ihre Vorstellungen von Eugenik (1900-1935), in: Regina Wecker/Sabine Braunschweig/Gabriela Imboden/Bernhard Küchenhoff/Hans Jakob Ritter (Hg.): *Wie nationalsozialistisch ist die Eugenik? Internationale Debatten zur Geschichte der Eugenik im 20. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar 2009, S. 151-163, hier S. 151 und S. 161. Mit „kompensatorischem Biologismus“ meint die Autorin, dass Autoren mit jüdischem Hintergrund sich auf Eugenik als Variante des Biologismus konzentrierten, „um grösstmögliche Distanz zu einer inakzeptablen Variante des Biologismus – der Rassenbiologie – herzustellen“ (S. 161).

² Sie unterscheidet zwischen diesen beiden Begriffen. Jüdische Wissenschaftler sind für sie solche, die sich selbst als Juden bezeichnet haben, Wissenschaftler mit jüdischem Hintergrund solche, „die aus jüdischen Familien kamen und von ihren Zeitgenossen als Juden bezeichnet wurden“. Siehe: Veronika Lipphardt 2009, S. 151, Anmerkung 2.

³ Veronika Lipphardt 2009, S. 163.

⁴ Veronika Lipphardt verwendet zwar den Begriff der „Integration“ auch weiter, indem sie zum Beispiel erwähnt, dass die Integrationshoffnung des bekannten Gynäkologen Elias Auerbach darin bestand habe, die „Aufnahme eines jüdischen Nationalstaates in die Reihen der souveränen Staaten“ anzustreben. Dieser Wunsch kann aber zum einen nicht als „deutsch-jüdische Integrationshoffnung“ bezeichnet werden, zum anderen kann er lediglich als Argument dafür angeführt werden, dass Juden und Jüdinnen eine Selbstbehauptungsstrategie entwickelten, nicht aber, dass sie grundsätzlich rassenhygienischen Überlegungen skeptisch gegenüberstanden. Siehe: Veronika Lipphardt 2008, S. 241.

⁵ Veronika Lipphardt 2009, S. 154. Sie denkt dabei an den schon oben erwähnten Max Marcuse.

Veronika Lipphardt behauptet ausserdem, dass Biowissenschaftler mit jüdischem Hintergrund mit ihren eugenischen Ansichten „keine radikalen Forderungen nach Zwangsmassnahmen oder körperlichen Eingriffen“ verbanden.¹ Ich werde im nächsten Kapitel zeigen, dass auch diese Behauptung nicht haltbar ist. Zwar waren die Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes nur selten Wissenschaftlerinnen, sie stützten sich aber auf die Stellungnahmen von Ärzten und Ökonomen und standen weder der „Bewahrung“ noch der Zwangssterilisation „minderwertiger Elemente“ ablehnend gegenüber.

Verlautbarungen jüdischer Wissenschaftler zugunsten einer „rassischen, erbbiologischen und eugenischen Gewissenhaftigkeit“ nach 1933 nimmt Veronika Lipphardt nicht ernst, sondern sieht lediglich „rhetorische Ähnlichkeiten mit nationalsozialistischen Redeweisen“, die vor dem Hintergrund existentieller Bedrohung „eine Art verzweifelt Selbsterkenntnis“ ausdrückten.² Sie weist ausserdem auf die Auswirkungen der Zensur hin,³ die durchaus ernst zu nehmen sind. Allerdings muss dabei berücksichtigt werden, dass – zumindest in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ und in anderen Schriften jüdischer Frauen – eugenische Konzepte schon in den Jahren von Weimar deutlich geäussert wurden und eine entsprechende Praxis gefordert und beschrieben wurde, lange bevor es eine Zensur gab.⁴

In Abgrenzung zu Veronika Lipphardt plädiere ich daher dafür, von einer jüdischen Eugenik zu sprechen, die auch den deutschen rassenhygienischen Diskurs integrierte. Vertreter der jüdischen Eugenik waren allerdings nicht Wissenschaftler mit jüdischem Hintergrund, auf die sich Lipphardt vor allem bezieht, sondern jüdische Wissenschaftler und insbesondere all diejenigen, die sich an der Popularisierung des eugenischen Diskurses beteiligten, allen voran der Jüdische Frauenbund. Jüdische Eugenik bezieht sich dabei immer und ausschliesslich auf das jüdische Volk und meint nicht die Teilnahme von Juden am allgemeinen eugenischen Diskurs.

Ich stimme Sharon Gillerman zu, die herausarbeitet, dass liberale, orthodoxe und zionistische Vorstellungen von jüdischer Sexualhygiene „auf eine nahtlose Verschmelzung von körperlicher und geistiger Gesundheit, von biologischer und moralischer Wahrheit“ zielten. Sie kommt zu den Schluss: „Indem sie das Fortpflanzungsverhalten ins Zentrum einer neuen soziobiologischen Ordnung stellten, machten Juden aller religiös-politischen Lager, sowohl in traditionell jüdisch-religiösen als auch in wissenschaftlich-eugenischen Diskursen das Ideal der Aufopferung zum Mass

¹ Veronika Lipphardt 2009, S. 160.

² Veronika Lipphardt 2009, S. 162-163.

³ Veronika Lipphardt 2009, S. 163.

⁴ Veronika Lipphardt schreibt auch über den oben erwähnten Wilhelm Nussbaum, dass dieser „rhetorische Wendungen“ benutzt habe, „die dem nationalsozialistischen Vokabular [...] ähnlich waren“. Sie räumt ein: „Mag dies auf die Umgehung der Zensur hindeuten, so ist doch unverkennbar, dass er von eugenischen Ideen überzeugt war und ihnen in privaten und öffentlichen Schriftstücken mehr Platz und positive Aufmerksamkeit einräumte, als es die Umgehung der Zensur erforderlich gemacht hätte.“ Veronika Lipphardt 2008, S. 298.

aller Dinge. Zusammengenommen galten die eugenische Gesundheit, die Unterwerfung des Einzelnen unter das Gemeinwohl und die Wiederherstellung einer besonderen jüdischen Sexualethik als kongeniale Mittel, um auf der Grundlage eines Systems rationalisierter Sexualität und Reproduktion den jüdischen Volkskörper zu heilen.“¹ Damit verabschiedeten sich Juden und Jüdinnen vom „Versprechen der Assimilation“ und vielleicht sogar von dem „Projekt der Aufklärung insgesamt“.²

Die Eugenik fand durch die Rezeption von Schriften deutscher und englischer jüdischer Eugeniker auch „zahlreiche Nachfolger in den medizinischen und biologischen Einrichtungen“ des israelischen Staates, so der israelische Historiker Shlomo Sand. Zwar sei der Begriff der „Rasse“ in Israel als antisemitisch bezeichnet worden, doch habe er „auch in der seriösen Presse und in liberalen und sozialistischen Kreisen Verwendung“ gefunden.³ Der zionistische Eugeniker Arthur Ruppin, der schon 1908 nach Palästina emigriert war, erhielt 1926 an der Hebräischen Universität in Jerusalem eine Dozentenstelle für die „Soziologie der Juden“. Er widmete „bis zu seinem Tod im Jahr 1943 einen Grossteil seiner demographischen Arbeiten dem darwinistischen Kampf der *jüdischen Rasse*“.⁴

Nach Meinung vieler Zionisten stellten die Juden ein Volk mit homogenem biologischem Ursprung dar. Die meisten Zionisten dachten aber weder „in Kategorien von reinem Blut noch wollten sie dieses reinigen“, sondern es ging ihnen vielmehr um die „Trennung von den Anderen“.⁵ Es gab aber namhafte Wissenschaftler, wie den Arzt und Biologen Redcliffe Nathan Salaman, für den der Zionismus ein eugenisches Unternehmen war, „das die jüdische Rasse aufwerten sollte“.⁶ In den 70er Jahren wurde, so Shlomo Sand, „die zionistische Idee von einem jüdischen Rassenvolk [...] von der seriösen Naturwissenschaft für real erklärt, was wiederum in die Gründung einer neuen Disziplin namens ‚Genetik der Juden‘ mündete“.⁷ Der Einfluss der Biowissenschaften auf die israelische Gesellschaft halte bis heute an.⁸ Kritisch merkt Shlomo Sand in seinem in Israel breit und kontrovers diskutierten Buch an: „In einem Staat aber, dessen Gesetze die Heirat zwischen Juden und Nichtjuden nicht zulassen, kann man einer Wissenschaft, deren Ziel es ist, genetische Merk-

¹ Sharon Gillerman 2006, S. 206.

² Sharon Gillerman 2006, S. 212.

³ Shlomo Sand: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2010, S. 390-392.

⁴ Shlomo Sand 2010, S. 388.

⁵ Shlomo Sand 2010, S. 389.

⁶ Shlomo Sand 2010, S. 390-391.

⁷ Shlomo Sand 2010, S. 401.

⁸ Shlomo Sand 2010, S. 406. Man muss allerdings dazu sagen, dass der Einfluss der Biowissenschaften auf die Gesellschaft keine israelische Besonderheit ist. Donna Haraway hebt die Veränderung in der Erscheinungsform der Kategorie „race“ in vielen Ländern hervor. Zwar sei „race“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Konstrukt der Eugenik verworfen worden, um dann aber „in den letzten Jahrzehnten in Diskursen moderner Gen- und Biotechnologie wiederzukommen, wo sie auf nicht weniger rassistische Weise wirksam ist“. Siehe: Anna Jabloner: Implodierende Grenzen. Ethnizität und „Race“ in Donna Haraways Technowissenschaft. Wien 2005, S. 50-51.

male des ‚auserwählten Volkes‘ zu finden, keine ausreichende Seriosität zubilligen.“ Eine solche Wissenschaft könne „niemals frei von den bösen Geistern der Vergangenheit und der rassistischen Weltanschauung sein“.¹ Hinter jedem Akt der israelischen Identitätspolitik verberge sich „noch immer wie ein langer schwarzer Schatten die nicht totzukriegende Idee von den Rassen“.²

5. „Hebung der Sittlichkeit“ als Antwort auf die Moderne

Als wichtigste Aufgabe einer positiven Eugenik betrachtete der Jüdische Frauenbund die Hebung der Sittlichkeit innerhalb der eigenen Gemeinschaft.

5.1 Zivilisationskritik und Sittlichkeitsdebatte in Deutschland nach 1900

Um 1900 wuchs die Kritik an der Grossstadt als „Sinnbild eines widernatürlichen Lebensraums und zerfallender sittlicher Werte“. Die Stadt galt auch als „Schauplatz moderner Irritationen des Geschlechterverhältnisses“.³ Man glaubte, dass die Menschen in der Stadt von Nervosität befallen seien, die als zivilisatorische Krankheit aufgefasst wurde. Sorgenvoll blickte man vor allem auf das weibliche Geschlecht, das besonders anfällig sei für Nervosität „als eine Folge von Reizüberflutung, Hyperaktivität und zugleich nervlicher Schwäche“.⁴ Viele glaubten, dass der moderne Lebensstil in der Grossstadt nicht nur zu einer Abkehr von der Religion führe, sondern auch eine materialistische Lebensanschauung sowie Egoismus und Individualismus fördere, die die Nation als organisches Ganzes bedrohten.⁵

Gertrud Bäumer, von 1910 bis 1919 Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine, glaubte, dass es nur auf dem Land möglich sei, zu einer ganzheitlichen Persönlichkeit heranzuwachsen. Die Grossstadt sei geprägt von Naturentfremdung, „Verflachung und Versachlichung der menschlichen Beziehungen“ und einem Rückgang der Bedeutung der Familie.⁶

In besonderem Masse seien, so der deutsch-jüdische Arzt Heinrich Singer, Juden von Erkrankungen des Nervensystems betroffen, zu denen sie eine durch ihre Rasse bedingte Veranlagung be-

¹ Shlomo Sand 2010, S. 407.

² Shlomo Sand 2010, S. 408.

³ Susanne Omran: Frauenbewegung und „Judenfrage“. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt/New York 2000, S. 97.

⁴ Susanne Omran 2000, S. 99-101.

⁵ Susanne Omran 2000, S. 97 und S. 102.

⁶ Gertrud Bäumer: Die Frau in der Krisis der Kultur. Berlin 1927, S. 5; zitiert nach: Susanne Omran 2000, S. 107.

sässen.¹ Der deutsch-jüdische Soziologe Arthur Ruppin betonte den schädlichen Einfluss der Grosstadt auf den Fortbestand des Judentums in Deutschland und behauptete: „Die Urbanisierung und die Metropolisierung der Juden tragen zur Entjudung der Juden bei und befördern ihre Assimilation an die nichtjüdische Umgebung.“²

Für den Dermatologen und überzeugten Zionisten Felix Theilhaber bedeutete der Assimilierungsprozess der Juden in den Grosstädten auch eine „Durchseuchung“ des jüdischen Volkskörpers. In seinem Buch „Der Untergang der deutschen Juden“ schreibt er 1911: „Die echt jüdische Form des Familienlebens, die Stellung der Frau, frühe Heirat, Leben in kleinen Orten, das Religionsgesetz usw. bewahrten die Juden lange vor der Verheerung durch geschlechtliche Ansteckung. Heute bringt das temporäre Zölibat die Studenten, Handlungsgehilfen und Reisenden [...] in eine ganz besondere Gefahr, sich dort geschlechtlich auszuleben, wo die venerischen Krankheiten zu Hause sind. Die grosse Zahl der Paralytiker, die in Preussen ein Zehntel aller jüdischen Geisteskranken ausmacht, weist schon auf eine starke Durchseuchung der Juden durch Syphilis hin, da die Gehirnerweichung bekanntlich eine Folgeerscheinung der Syphilis ist. [...] Solche Erscheinungen sind an und für sich nicht erfreulich. Sie sind aber für ein Volk, das keine überflüssigen Kräfte für die Auslese Untauglicher besitzt, doppelt bedrohlich. Hier ist die Verschlechterung der Zeugungsfähigkeit von besonders weittragender Bedeutung.“³

Diese Ansicht teilte auch der Jüdische Frauenbund. Gesunden könne die jüdische Gemeinschaft nur, wenn sie zu einer traditionellen Kultur der Familie und des Hauses zurückfinde.⁴ Und ausgehend von diesem sicheren Ort der Familie gelte es, zu einer sittlichen Erneuerung der ganzen Gesellschaft beizutragen.

Die Sittlichkeitsdebatte, die Ende des 19. Jahrhunderts einsetzte, bot, so Sybille Buske, Frauen und Männern die Möglichkeit, ihr Unbehagen an der Moderne zu formulieren.⁵ „Sittlichkeit ist ein Ordnungsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft, der die rechtlichen und politischen ebenso wie die privaten Beziehungen zwischen den Bürgern strukturieren und das Geschlechterverhältnis bestimmen sollte“. Er wurde „zu einem politischen Kampfbegriff, den Kulturkritiker gegen alles rich-

¹ Heinrich Singer: Allgemeine und spezielle Krankheitslehre der Juden. Leipzig 1904, S. 18; paraphrasiert nach: Susanne Omran 2000, S. 109.

² Arthur Ruppin: Soziologie der Juden. Band 1: Die soziale Struktur der Juden. Berlin 1930, S. 118; zitiert nach Susanne Omran 2000, S. 112.

³ Felix A. Theilhaber: Der Untergang der deutschen Juden. München 1911, S. 143; das Buch ist komplett digitalisiert unter: <https://archive.org/stream/deruntergangderd00thei#page/142/mode/2up> (22.02.2016).

⁴ Susanne Omran 2000, S. 107-108.

⁵ Sybille Buske: Fräulein Mutter und ihr Bastard. Eine Geschichte der Unehelichkeit in Deutschland 1900 bis 1970. Göttingen 2004, S. 86.

teten, was sie in der modernen Gesellschaft störte“. Um 1900 fokussierte man sich vor allem auf den Bereich der Sexualität.¹

Ein Grund dafür war, so Dagmar Herzog, das mediale Interesse an Prostitution, verbunden mit der Angst vor Geschlechtskrankheiten. Hinzu kam eine Faszination für Geschichten über Mädchenhandel. Wachsende Aufmerksamkeit erfuhr ausserdem die Möglichkeit der Geburtenkontrolle. Sie fasst zusammen: „At the beginning of the twentieth century, in short, and in a multitude of ways, sex became political.“²

Das Wachstum der Städte mit einer zunehmenden Zahl von Arbeitern und Arbeiterinnen stiess eine Debatte über Prostitution als Nebenerwerb für Frauen an, die mit Lohnarbeit alleine ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten konnten. Phantasien von einem weltweiten Mädchenhandel erhitzen die Gemüter. Aber: „Yet although stories about trafficking garnered avid attention in the sensationalist press, they were usually at best only partially true. They served as a kind of journalistic pornography under the fig-leaf or moral outrage [...].“³ Das Phantom des jüdischen Zuhälters und Mädchenhändlers wurde dabei zu einer populären antisemitischen Imagination, die zudeckte, was wirklich geschah: Männer akzeptierten zunehmend Prostitution als Möglichkeit, sexuelle Erfahrungen zu machen.⁴

Die von der städtischen öffentlichen Prostitution ausgehende Faszination beschrieb der deutsch-jüdische Schriftsteller Walter Benjamin im Kapitel „Erwachen des Sexus“ seines Werkes „Berliner Kindheit um 1900“ so: „In einer jener Straßen, die ich später auf Wanderungen, die kein Ende nahmen, nachts durchstreifte, überraschte mich, als es an der Zeit war, das Erwachen des Geschlechtstriebes unter besonderen Umständen. Es war am jüdischen Neujahrstage und die Eltern hatten Anstalten getroffen, in irgendeiner gottesdienstlichen Feier mich unterzubringen. Wahrscheinlich handelte es sich um die Reformgemeinde, der meine Mutter aus Familientradition einige Sympathie entgegenbrachte. Man hatte mich für diesen Feiertag einem entfernten Verwandten anbefohlen, den ich abholen sollte. Aber sei es, dass ich dessen Adresse vergessen hatte, sei es, dass ich mich in der Gegend nicht zurecht fand – es wurde später und später und mein Umherirren immer aussichtsloser. Selbständig in die Synagoge mich zu trauen, konnte nicht in Frage kommen, denn mein Beschützer hatte die Einlasskarten. An meinem Missgeschicke trug die Hauptschuld Abneigung gegen den fast Unbekannten, auf den ich angewiesen war, und Argwohn gegen die religiösen Zeremonien, die nur Verlegenheit in Aussicht stellten. Da überkam mich mitten in meiner Ratlosigkeit mit einem Male eine heiße Welle der Angst – ‚zu spät, die Synagoge ist verpasst‘ – ge-

¹ Sybille Buske 2004, S. 351.

² Dagmar Herzog: *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century-History*. Cambridge 2011, S. 6.

³ Dagmar Herzog 2011, S. 7.

⁴ Dagmar Herzog 2011, S. 8.

nau im gleichen Augenblick aber, noch ehe sie verebbt war, eine zweite vollkommener Gewissenlosigkeit – ‚das alles mag laufen wie es will, mich geht’s nichts an‘. Und beide Wellen schlugen unaufhaltsam im ersten großen Lustgefühl zusammen, in dem die Schändung des Feiertags sich mit dem Kupplerischen der Straße mischte, die mich hier zuerst die Dienste ahnen ließ, welche sie den erwachten Trieben leisten sollte.“¹

Aus der Sicht eines Heranwachsenden beschreibt Walter Benjamin hier nicht nur die Faszination, die für ihn von der Strassen-Prostitution ausgeht, sondern auch sein Missbehagen, an den Ritualen liberaler jüdischer Religionsausübung teilzunehmen, nämlich dem obligatorischen alljährlichen Besuch der Synagoge zu Rosch Haschana, dem jüdischen Neujahrsfest. In diesem kurzen Text kristallisiert sich genau das, wogegen der Jüdische Frauenbund mit grosser Leidenschaft vorzugehen beabsichtigte: Die Abkehr von der Religion, die Entfremdung vom jüdischen kulturellen Leben, die Hinwendung zur Grosstadt mit all ihren Attraktionen und ein Ausleben der Sexualität auf verbotenen Terrain.

Jugendliche sahen die Mitglieder des JFB dabei als besonders gefährdet an und liessen keine Mühe unversucht, junge Mädchen vor den Gefahren der Grosstadt zu retten. Dies verband sie mit grossen Teilen der Sittlichkeits- und bürgerlichen Frauenbewegung. „Der beunruhigte bürgerliche Blick“ richtete sich, so Sybille Buske, besonders auf Frauen, „die Bedrohung ihrer Gesundheit, ihrer weiblichen Ehre und sexuellen Integrität“. Diesem drohenden kulturellen Verfall setzten grosse Teile der bürgerlichen Frauenbewegung ihr Konzept von Sittlichkeit entgegen.²

Hanna Bieber-Böhm, Vorstandsmitglied im Bund Deutscher Frauenvereine, gründete schon 1889 in Berlin den Verein „Jugendschutz“, „um der Jugend den Schutz zu gewähren, dessen sie dem Leichtsinne, dem Laster und der Grausamkeit gegenüber dringend bedarf, die Unsittlichkeit, welche die Grundlage des Staates, der Familie, an der Wurzel untergräbt, auf das energischste durch Wort und Schrift und durch praktische Massnahmen zu bekämpfen und das sittliche Pflichtbewusstsein zu wecken und zu fördern“. Der Verein richtete in der Folgezeit Heime für alleinstehende Mädchen ein und organisierte Stellenvermittlungen für arbeitssuchende Frauen und Mädchen. In einer Petition an den Kaiser verlangte Hanna Biber-Böhm die Einrichtung von Zwangserziehungsanstalten für alle „sittlich gefährdeten erwachsenen Personen“ und „für gefährdete Kinder unsittlicher Eltern“. Ausserdem forderte sie für Mädchen und Jungen Keuschheit vor der Ehe. Ein Mittel, um

¹ Walter Benjamin: Berliner Kindheit um 1900, Frankfurt a.M. 2010, S. 105 (Erwachen des Sexus). Das Werk besteht aus Prosaminia- turen, geschrieben zwischen 1932 und 1938, die als Schlüsseltexte der Moderne gelten.

² Sybille Buske 2004, S. 86.

diese herbeizuführen, sei eine „gesunde Erziehung zur Selbstbeherrschung“. 1896 richtete der BDF eine Kommission zur Hebung der Sittlichkeit ein, die von Hanna Bieber-Böhm geleitet wurde.¹

Nach 1900 beschäftigte sich die Frauenbewegung auch generell mit weiblicher Sexualität. In der bürgerlichen Kleinfamilie spielte Sexualität im 19. Jahrhundert als bindendes Erleben der Ehepartner eine geringe Rolle. „Eheliche Sexualität diente vor allem der Fortpflanzung oder der geregelten Spannungsabfuhr der Männer. Die Frau ohne sexuelle Bedürfnisse galt als ideale Ehefrau.“²

Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wuchs die Bedeutung, die der Sexualität für ein glückliches Eheleben zugesprochen wurde. Der in Deutschland viel gelesene niederländische Gynäkologe Theodor van de Velde forderte „die Erotisierung der Ehe als Voraussetzung für ihre Haltbarkeit und Dauer“. Wer so dachte, musste weibliche Sexualität neu definieren.³ Sexuelles Erleben und sexuelle Erfüllung sah aber nur eine Minderheit als wichtig für ein Frauenleben an. Die meisten Mitglieder bürgerlicher Frauenvereine vertraten die Ansicht, dass anständige Frauen kein besonders starkes sexuelles Interesse hätten. Lediglich Prostituierten wurde ein unnatürlich starker Sexualtrieb nachgesagt. Viele glaubten, dass ein gesunder Sexualtrieb lediglich den Wunsch nach Mutterschaft repräsentiere.⁴

Demgegenüber entwickelte Helene Stöcker, Vorsitzende des 1905 gegründeten Bundes für Mutterschutz und Sexualreform, eine „Neue Ethik“, in der sie Frauen das Selbstbestimmungsrecht über ihren Körper und ihre Sexualität zugestand. Der Bund hatte bis 1933 ungefähr 4.000 Mitglieder. Ihm gehörten auch prominente Männer an, wie Sigmund Freud, August Bebel, Max Weber und der Schriftsteller Frank Wedekind. Ein weiteres Ziel des Vereins war es, "die Vorurteile gegenüber ledigen Müttern und deren Kindern abzubauen und eine Verbesserung ihrer rechtlichen und sozialen Lage zu erreichen". Uneheliche sollten mit ehelichen Kindern gleichgestellt werden. "Man plädierte für das Recht auf Empfängnisverhütung, für die Freigabe der Abtreibung und die Abschaffung des § 218, der Schwangere im Falle einer Abtreibung mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bedrohte."

Die Ideen des Bundes für Mutterschutz stiessen in den meisten Frauenvereinen auf Ablehnung. Vor allem die katholische, evangelische und jüdische Frauenbewegung empörte sich über diese neue Ethik, "da sie durch die Rechtfertigung von ausserehelichen sexuellen Beziehungen die Unsittlichkeit fördern würde". 1910 sprach sich der Bund Deutscher Frauenvereine gegen eine Auf-

¹ Angelika Schaser: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006, S. 71-72.

² Gunter Schmidt: Das Verschwinden der Sexualmoral. Über sexuelle Verhältnisse. Hamburg 1996, S. 35.

³ Gunter Schmidt 1996, S. 36. Von Theodor Hendrik van de Velde erschienen 1926 „Die vollkommene Ehe. Eine Studie über ihre Physiologie und Technik“ und 1928 „Die Erotik in der Ehe. Ihre ausschlaggebende Bedeutung“. 1929 wurde sein Film „Die Ehe“ in deutschen Kinos gezeigt.

⁴ Dagmar Herzog 2011, S. 11.

nahme des Bundes für Mutterschutz und Sexualreform in ihren Dachverband aus.¹ Die Divergenzen über Prostitution und Sittlichkeit trugen ganz wesentlich zur Polarisierung innerhalb der deutschen Frauenbewegung und zur Schwächung des radikalen Flügels im Bund Deutscher Frauenvereine bei.²

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass auch die so progressiv anmutende Sexualreformbewegung, die ja durchaus gegen die Verfestigung des Geschlechterdualismus eintrat und Sexualität zu einem öffentlichen Thema mit politischem Stellenwert machte, das eugenisch motivierte Interesse am gesunden Volkskörper unterstützte, indem Sexualreformerinnen „Massstäbe von gesunden und kranken Körpern festsetzten, vorgaben, wer heiraten sollte und wer nicht, bis hin zur Empfehlung der Zwangssterilisation ‚fortpflanzungsuntauglicher‘ Menschen“.³

„Progressiv“ hiess eben zu dieser Zeit für viele, am rassenhygienischen und eugenischen Diskurs teilzunehmen. Für Sexualreformerinnen wie die deutsch-jüdische Ärztin Hertha Riese bedeutete es zum Beispiel „keinen Widerspruch, die Beschränkung der Geburtenzahl als Ausdruck weiblicher Selbstbestimmung zu postulieren und zugleich Zwangsmassnahmen bei ‚fortpflanzungsuntauglichen‘ Menschen zu erwägen. Die Selbstbestimmung der Fortpflanzung hatte ihre Grenzen. Es gab eben nicht nur den individuellen Körper, sondern den Volkskörper mit seinem nationalbiologischen Doppelcharakter, in dem der individuelle Körper aufging“.⁴

Der BDF propagierte die monogame Ehe "als Norm und einzig akzeptable Form für sexuelle Beziehungen [...], ledige Mütter und uneheliche Kinder galten als tragische Fälle, die man allerdings aus Nächstenliebe und bevölkerungspolitischen Überlegungen zu unterstützen habe".⁵ Ledige Mütter und uneheliche Kinder standen in der bürgerlichen Wahrnehmung für alle "Laster der Moderne": Unkontrollierte Sexualität und Unsittlichkeit, Verwahrlosung und Kriminalität".⁶

5.2 Ehe, Familie und Sexualität im Kontext jüdischer Sozialethik

Da der Jüdische Frauenbund seinen Sittlichkeitsbegriff aus der jüdischen Sozialethik ableitete, bat die Redaktion der „Blätter“ immer wieder Rabbiner und andere Autoritäten um Ausführungen zum jüdischen Sittengesetz.

¹ Angelika Schaser 2006, S. 73-74.

² Silvia Kontos: Öffnung der Sperrbezirke. Zum Wandel von Theorien und Politik der Prostitution. Königstein im Taunus 2009, S. 372-373.

³ Kirsten Reinert: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000, S. 288-289.

⁴ Kirsten Reinert 2000, S. 277.

⁵ Angelika Schaser 2006, S. 74.

⁶ Sybille Buske 2004, S. 352.

So formulierte Rabbiner Dr. Jakob Hoffmann aus Frankfurt im Dezember 1928 grundlegende Gedanken zu diesem Thema. Die Gründung einer Familie bezeichnet er als „heilige religiöse Pflicht“, Ehelosigkeit stelle dementsprechend „eine grosse Sünde“ dar. Sexualität habe einen klaren Zweck: „Die schöpferische Kraft des Mannes, die Zeugungskraft, soll ausschliesslich der Zeugung neuen Lebens, der Fortpflanzung geweiht sein. Die Vereinigung der Geschlechter, die nicht im Dienste dieses Zweckes geschieht, bedeutet Missbrauch und Entweihung der dem Menschen verliehenen Trieb und Kräfte.“ Vor- oder ausserehelicher Geschlechtsverkehr sei für Mann und Frau streng verboten. Insbesondere Frauen und Mädchen sollen alles vermeiden, was „die Einbildungskraft sexuell erregt und den Menschen zu einer unsittlichen Handlung verleiten könnte“. Daher sollen jüdische Frauen „durch züchtiges Wesen, vornehme Zurückhaltung und auch durch die Art ihrer Kleidung sittliche Reinheit und Würde“ zeigen. Eine „künstliche Beschränkung der Geburten“, sei es durch Verhütung oder Abtreibung, stelle „eine schwere Versündigung an Lehre und Gesetz des Judentums“ dar. Die Frühehe solle unbedingt angestrebt werden.¹

Oberrabbiner Dr. Carlebach aus Altona bezeichnete die Ehe als „eine religiöse und rechtliche Institution“. Den Ehegatten solle bewusst sein, „dass ihre Ehe eine sittliche Lebensaufgabe, eine Verpflichtung ist, die sich nicht bloss auf Zuneigung gründen kann, sondern auf der gemeinsamen Lebensbestimmung“. Daher dürfe die Ehe auch nicht dem Rhythmus der Natur folgen, sondern sehe Regeln vor, die die „innige körperliche Gemeinschaft“ bald ermögliche, bald verbiete, um die zeitweise Trennung von Mann und Frau zu einer religiös-sittlichen zu machen. So dürfe während der sieben Tage nach Einsetzen der Menstruation kein sexueller Kontakt bestehen. Dabei spiele auch eine Rolle, „dass die Natur das Weib durch diese periodische Trennung an seine Bestimmung als Mutter gemahnt und ihr es immer wieder wie eine Schuld zum Bewusstsein bringt, dass sie erst in der Erzeugung von Kindern die volle Höhe ihrer Bestimmung erreicht“. Denn jeder Mensch müsse sich „in die Gesamtkette seines Geschlechts“ einreihen und gewillt sein, „die Generation seiner Väter fortzusetzen in künftige Zeiten“.²

Rahel Straus, Ärztin und Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes, bekräftigt, dass gerade in einer Gemeinschaft wie der jüdischen der Familie eine ganz besondere Bedeutung zukomme. Bei einem „Volk ohne Land“ sei die Familie „das einzig Sichere, Begrenzte und Beruhigende“ und daher „in einem ganz anderen, tieferen Sinn der Kern und die Stätte des Judentums“. Jede neue jüdi-

¹ BJFB, 4. Jg. Nr. 12, Dezember 1928; Rabbiner Dr. Jakob Hoffmann: Grundlegende Gedanken aus der Sexualethik des Judentums, S. 1-2.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 1, Januar 1932; Oberrabbiner Dr. Carlebach: Die jüdischen Ehegesetze, S. 2-5.

sche Ehe bedeute, „ein neues Haus in Israel“ zu begründen und so „an der Erhaltung des Judentums“ mitzuwirken.¹

Der Jüdische Frauenbund gab kurz nach Ende des Ersten Weltkrieges, der in hohem Masse als ein Einbruch sittlichen Lebens erfahren wurde, ein Flugblatt mit dem Titel „Seid heilig“ heraus, das alle jüdischen Frauen erreichen sollte. In diesem beschwört der JFB seine Adressatinnen, dem jüdischen Schrifttum zu folgen und den Geschlechtsverkehr als einen Kontakt zwischen Mann und Frau zu begreifen, „der ausschliesslich der Fortpflanzung dienen soll, der darum eine hochheilige Pflicht ist, und der nur in der Ehe – dem besten und sichersten Schutz der Nachkommenschaft – die einzig erlaubte Form findet“. Er appelliert an jüdische Frauen, andere nicht durch Blicke oder Gebärden zu reizen, sondern ihren Trieb zu beherrschen. Dabei sei die Frühehe als ein „strenges Sittengebot“ zu fördern. Nur, wenn die Gebote sittlicher Reinheit befolgt würden, könne auch die jüdische Sozialgesetzgebung greifen, die heute in dem Begriff der Bevölkerungspolitik „einen modernen Ausdruck“ gefunden habe.

Ein zweites Flugblatt richtete sich an die jüdische Jugend und die jüdischen Männer, die in die Sittlichkeitsbewegung miteinbezogen werden sollten. Dieses Flugblatt ist aufgebaut wie die Zehn Gebote. Jeder Absatz beginnt mit dem Wort „Gedenket“ und erhält dadurch einen quasi-religiösen Anstrich. In dem zentralen Absatz heisst es: „Gedenket der jüdischen Sittenlehre, die Leben und Lebensfreue bejaht, aber uns zu verantwortlichen Hütern unserer Triebe und Begierden macht, von Mann und Weib körperliche und sittliche Reinheit und Gesundheit fordert, um das ewige Gut der Lehre von Geschlecht zu Geschlecht zu tragen und zu hüten.“²

Mit diesen beiden Flugblättern versuchte der Jüdische Frauenbund, zu Beginn der Weimarer Republik eine Offensive zu starten, um eine sittliche Erneuerung der jüdischen Gemeinschaft zu initiieren. Dass ihr kein Erfolg beschieden war, wissen wir bereits.

Die Verzweiflung darüber, dass vor allem die Jugend dem Jüdischen Frauenbund fernblieb, äusserte sich auch in dem immer wieder bemühten Ausdruck der „sittlichen Not“ oder „sexuellen Not“ der Jugend. Lotte Pinczower aus Breslau berichtet im Januar 1929 in den „Blättern“ von einer Tagung über sexualethische Fragen, an der die sittliche Not der Jugend auf vier Ursachen zurückgeführt worden sei: „1. Auf die Unbodenständigkeit und dem Zug nach der Grossstadt, 2. Die Zersetzung des Familienlebens, 3. Aufhören der religiösen Gebundenheit, 4. Die sittliche Haltlosigkeit in weiten Kreisen der Erwachsenen.“ Für sie – und die meisten Frauen des Jüdischen Frauenbundes – war es klar, dass die Sittlichkeit in kleineren Städten besser gewahrt werden könne, denn die

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Dr. Rahel Straus: Ehe und Mutterschaft im Judentum, S. 2-4.

² Helene- Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, B Rep. 235-20, MF-Nr. 1199.

Grosstadt bedeute für den Jugendlichen die Möglichkeit unterzutauchen. Dadurch habe das jüdische Familienleben sehr gelitten.¹

Hannah Karminski gab aber im August 1929 auch selbstkritisch zu bedenken, dass der JFB zu wenig auf die Jugendlichen zugehe, denn wenn Jugendgruppen zu Aussprachen über „Die sexuelle Not unserer Jugend“ eingeladen würden, stosse diese Formulierung auf deutliche Ablehnung und Gesprächsverweigerung.²

Besonders schwierig wurde in der Weimarer Republik der Dialog zwischen Eltern und Kindern über Sexualität. Die Diskussionen im Jüdischen Frauenbund zeigen, dass bei diesem Thema eher ein Nebeneinander als ein Miteinander herrschte. Viele Kinder scheinen sich dem Gespräch mit ihren Eltern entzogen zu haben, da ihnen der Graben wahrscheinlich als unüberbrückbar erschien. Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ publizierten daher immer wieder Artikel mit Empfehlungen für ratlose Mütter.

Die Kinderärztin und Hochschullehrerin Prof. Selma Meyer aus Düsseldorf gab zum Beispiel jüdischen Müttern – in ihren Augen progressive - Ratschläge, wie sie die Masturbation ihrer Kinder verhindern könnten, die ebenfalls als ein Übel der Zeit betrachtet wurde: „Endlich ein Wort über die Masturbation. Sie ist verbreiteter, als manche Eltern wissen, fast 90 % aller Jungen im Pubertätsalter, auch nicht wenige Mädchen, verfallen diesem Trieb. Man braucht aber keine schweren gesundheitlichen Nachteile davon zu fürchten. Er führt nicht zu Rückenmarkschwindsucht oder anderen Gehirn- und Nervenkrankheiten, höchstens zu einer seelischen Bedrückung, wegen des Zwiespalts zwischen dem übermächtigen Naturtrieb und dem Bewusstsein des Verbotenen, Heimlichen. Man sollte darum nicht strafen und drohen, sondern lieber selbst eine ruhige Aufklärung betreiben, die Lektüre auswählen, pünktlich immer zur gleichen Zeit zu Bett schicken, ein kühles Laken nehmen und mit den Händen auf der Decke einschlagen lassen. Später verliert sich diese unnatürliche Betätigung von selbst und wird in die richtigen Bahnen gelenkt.“³

Dass solche Ratschläge dem Dialog mit Heranwachsenden sicher nicht förderlich waren, versteht sich von selbst. Michel Foucault schreibt über die biopolitischen Praktiken gegen autosexuelle Handlungen: „Die Pädagogen und die Mediziner haben die Onanie der Kinder wie eine Epidemie bekämpft, die es einzudämmen galt. Tatsächlich ging es in diesem hundertjährigen Feldzug, der die Welt der Erwachsenen gegen den Sex der Kinder auf die Beine brachte, darum, sich auf diese geringfügigen Lüste zu stützen, sie zu Geheimnissen zu machen (das heisst sie zu zwingen, sich zu

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 1, Januar 1929; Lotte Pinczower: Aussprache. Zur sexuellen Erziehung, S. 3.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Hannah Karminski: Ausblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des JFB, S. 4-9, hier S. 6.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 1, Januar 1938; Prof. Selma Meyer, Düsseldorf: Wichtige Grundsätze der Pflege und Erziehung von jüdischen Kindern in Pflegefamilien. Vortrag, gehalten anlässlich der Pflegemüttertagung der Adoptions- und Pflegestellenzentrale in Düsseldorf, S. 3-6, hier S. 6.

verstecken, damit man sie anschliessend entdecken konnte), ihren Lauf zurückzuverfolgen, ihnen vom Ursprung bis zu den Wirkungen zu folgen und allem nachzustellen, was sie fördern oder auch nur dulden könnte. Überall wo sie sich zu äussern wagten, hat man Überwachungseinrichtungen und Fallen geschaffen, die sie zum Geständnis zwingen sollen, hat man unerschöpfliche, korrigierende Diskurse durchgesetzt und die Eltern und Erzieher alarmiert, indem man in ihnen den Verdacht erweckte, alle Kinder seien schuldig und mit ihnen alle Eltern und Erzieher, die sie nicht genug verdächtigen.“ Damit sei der Raum der Familie „den Zugriffen eines ganzen medizinisch-sexuellen Regimes unterworfen“ worden.¹

Die Ablehnung der Masturbation bediente ausserdem den sowohl antisemitischen als auch innerjüdisch verbreiteten Diskurs über ein angeblich krankhaftes Sexualleben jüdischer Männer. Jüdische Ärzte überlegten öffentlich, ob die wiederum angebliche Anfälligkeit für Nerven- und Geisteskrankheiten auf die Beschneidung jüdischer Männer zurückzuführen sei, die ein unmässiges Bedürfnis nach Sex hervorrufe.² Die Beschneidung jüdischer Männer wurde nicht nur als „Indiz für ihr im Körper verankertes, rassisches Anderssein betrachtet“, sondern auch für ihr angeblich besonderes Bedürfnis nach Masturbation verantwortlich gemacht.³

Jugendliche konnten wohl kaum mit ihren Eltern über solche Themen sprechen. Auch über die Möglichkeiten, die die Grossstadt jungen Menschen in den 20er Jahren bot, war sicher kein Gespräch möglich.

Die kulturpessimistische Kritik an der Moderne und insbesondere am Leben in der Grossstadt durchzieht die Artikel in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ wie ein roter Faden. Die Juristin und Jugendfürsorgerin Rebecca Zadik aus Hamburg behauptet, dass die Grossstadt zur Verwahrlosung vieler Jugendlicher führe. „Verwahrlosung [...] bedeutet geistige und sittliche Verkommenheit und Minderwertigkeit. Die ihr verfallenden Kinder und Jugendlichen bilden das Hauptreservoir, aus dem die jugendlichen Verbrecher und Dirnen, die Bettler und Landstreicher, all die Haltlosen, Willensschwachen, geistig und physisch degenerierten Existenzen hervorgehen.“ Grund sei vor allem ein Mangel an Erziehung. Auch die „ungesicherten Wirtschafts- und Lebensverhältnisse breitester Volksschichten“ seien für die Verwahrlosung verantwortlich. Die Berufstätigkeit der Frau aus Not lasse ihr keine Zeit, sich ausreichend um ihre Kinder zu kümmern. Nach dem Kriege sei ein allgemeiner Niedergang des Mittelstandes zu beobachten. Die zugewanderten Juden aus Polen und Russland seien in der Regel völlig mittellos und fänden kaum Existenzmög-

¹ Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Band 1. Frankfurt am Main 1983 (Originalausgabe 1976), S. 46.

² Klaus Hödl: Die Konstruktion „jüdischer“ Sexualität. Selbstzuschreibungen und Fremdzuschreibungen, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 175-194, hier S. 175-176. Hödl stellt fest, dass jüdische Ärzte häufig antijüdische Stereotype übernahmen und damit, wenn auch ungewollt, zu deren Stärkung beitrugen. (S. 193).

³ Klaus Hödl 2004, S. 186-187.

lichkeiten. Auch die mittelständischen jüdischen Familien seien von Zersetzungserscheinungen betroffen, allerdings nicht in so hohem Masse wie die nichtjüdische Bevölkerung. „Der Grund hierfür ist in der historischen Gegebenheit einer Schicksalsgemeinschaft zu suchen, die in Ghettos und Ansiedlungsrayons zusammengeschlossen, vor allen Gütern nur die Lehre und die Familie behalten und pflegen durfte.“ Das jüdische Haus habe sich auch nach dem Krieg die Mutter weitestgehend erhalten können. Daher sei der Prozess der Zersetzung langsamer voran geschritten. Allerdings: „Wer in der Wohlfahrtspflege der Gemeinden steht und Gelegenheit hatte, in die unterstützten jüdischen Familien hineinzusehen, ist häufig erstaunt und erschrocken über die Unordnung und Unsauberkeit, Ungemütlichkeit und mangelnde Einteilungsfähigkeit unserer jüdischen Hausfrau.“ Diese gravierenden Mängel seien auf die „uns Juden eigene Überbewertung aller geistigen Tätigkeiten“ zurückzuführen, die eine Beschäftigung mit häuslichen Dingen als weniger hochwertig erachte.

Rebecca Zadik klagt auch über die angeblich zu grosse Liebe der jüdischen Eltern zu ihren Kindern. Diese erlebten eine „Übersteigerung ihrer Wertigkeit“ und würden zu einer „egoistischen Rückbeziehung auf sich selbst als Zentrum der Welterschöpfung“ erzogen. Daher rührten übertriebene Anforderungen an das Leben. Dies mache sich besonders in der Berufswahl bemerkbar. Im Vordergrund der Erziehung müssten wieder das „bewusste Pflichtleben“, „Disziplin“, „Gehorsam“ sowie „Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung“ stehen.¹

Emphatisch ruft sie den Vorstandsmitgliedern des Jüdischen Frauenbundes zu: „Was tritt heute an die Stelle des Elternhauses, wenn das Mädchen oder der Junge am Abend zu der Mutter sagen: ‚Ich gehe aus‘ und die Mutter sie nicht im Haus halten kann? Im herrlichsten Falle der Jugendverein, im häufigsten Falle die Tanzdielen. Haben Sie schon einmal Gelegenheit gehabt zu beobachten, wie in den Tanzdielen unter den Klängen des Jazz unsere Mädchen und Jungen tanzen? Waren Sie nicht erschüttert zu sehen, welch völlige Losgelöstheit der Sinne sie beherrscht? Diese Tanzdielen der Grossstadt! Wahre Brutstätten der Verderbnis sind sie!“²

In der Jüdisch-liberalen Zeitung kommt Rabbiner Dr. Rieger aus Stuttgart 1928 zu dem Ergebnis, dass man „von einem Zusammenbruch des Familienlebens und einem Bankrott des Familiensinns sprechen“ müsse. Allerdings macht er nicht die Jugendlichen für diesen Niedergang der Familie verantwortlich, sondern eine Entfremdung zwischen Eltern und Kindern. Eltern klagten über die Respektlosigkeit ihrer Kinder, brächten diesen aber kein Verständnis entgegen. Kindern würde

¹ BJFB 4. Jahrgang, Nr. 4, März 1928; Dr. jur. Rebecca Zadik: Unsere gefährdete Jugend. Referat, gehalten auf der Frankfurter Gesamtvorstandssitzung im November 1927, S. 1-2.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 4, April 1928; Dr. jur. Rebecca Zadik, Hamburg: Unsere gefährdete Jugend. Fortsetzung, S. 3-4, hier S. 3.

nicht zugestanden, einen eigenen Weg im Leben zu finden.¹ Die Empörung von Rebecca Zadik über die Vergnügungsmöglichkeiten in der Grossstadt sind ein beredtes Beispiel für eine solche Entfremdung.

Rahel Straus plädiert im Gegensatz zu vielen anderen jüdischen Frauen durchaus dafür, Jugendliche aufzuklären und eine Sexualpädagogik zu entwickeln. Der richtige Ort für eine solche sei auf jeden Fall das Elternhaus, nicht die Schule, und schon gar nicht die Strasse oder Dienstboten.² Auch Paula Ollendorff vertritt die Meinung, dass der Schulunterricht nicht nur ungeeignet, sondern besonders gefährlich sei: „Schlummernde Triebe können zu früh geweckt, und es kann eine Verständigung der Schüler untereinander herbeigeführt werden, die ohne Anleitung, Erklärung und Beaufsichtigung verhängnisvolle Missstände schaffen kann.“³

Es könne aber auch im Elternhaus, so Rahel Straus, nicht darum gehen, alles zu sagen. Sie kritisiert in diesem Zusammenhang Frank Wedekinds viel diskutiertes Drama „Frühlings Erwachen“ aus dem Jahre 1891⁴, in dem die 14-jährige schwangere Protagonistin Wendla ihre Mutter mit den Worten anklagt: „Warum hast du mir nicht alles gesagt?“ Dieser Vorwurf sei falsch. „Nicht das Nichtwissen war ihr Unglück, sondern das Triebhafte, Richtungslose ihres Handelns; auch das Wissen um die Tatsachen hätte sie nicht geschützt.“ Das Kind müsse vielmehr lernen, „seinen Willen unterzuordnen unter einen höheren Willen“, denn der junge Mensch könne dem Geschlechtstrieb keinen Widerstand bieten, „wenn er von je gewohnt war, alles zu erhalten, was er begehrte, wenn sein Willen oder gar seine Laune stets Gesetz war für seine Umgebung“.⁵

Ähnlich wie Rebecca Zadik beklagt Rahel Straus also die „Verzärtelung“ jüdischer Kinder durch ihre Eltern. Übergrosse Liebe und die damit einhergehende Erfüllung aller Wünsche oder das Verwöhnen der Kinder ist bekanntlich eine typische Erklärung von Eltern, die den Kontakt zu ihren Kindern verloren haben und sich dieses Missgeschick nicht anders erklären können oder wollen, als dass sie es zu gut gemeint hätten.

¹ Rabbiner Dr. Rieger: Der Bankrott der Familie. Ein Nachwort zum Krantzprozess, in: Jüdisch-liberale Zeitung, 8. Jg. Nr. 9, 2.3.1928, S. 2-3. Siehe dazu auch: Claudia Prestel: Die jüdische Familie in der Krise, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 105-122.

² Rahel Straus: Wege zur sexuellen Aufklärung. Zwei Vorträge einer Mutter und Ärztin. München 1930; Erster Vortrag, gehalten vor Müttern, S. 3-18, hier S. 4-6. Das Buch wird in den „Blättern“ ausdrücklich zur Lektüre empfohlen; siehe: BJFB, 6. Jg. Nr. 7, Juli 1930, S. 11.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 10, Juli 1927; Paula Ollendorff, Breslau: Die jüdische internationale Konferenz gegen den Mädchenhandel vom 22.-25. Juni in London, S. 1-2, hier S. 1.

⁴ Frank Wedekind: Frühlings Erwachen. Eine Kindertragödie. Berlin 1891. Uraufgeführt wurde das Drama aber erst 1906 an den Berliner Kammerspielen. Das Kulturradio rbb schreibt auf seiner Website im Juli 2014: „Frank Wedekind (1864 – 1918) war zu seiner Zeit eher berüchtigt als berühmt. Der Schulversager und Studienabbrecher, Dichter, Schauspieler, verurteilter Majestätsbeleidiger, Bohemien und Mitbegründer der Münchner Satirezeitschrift „Simplicissimus“ wurde mit dem Stück „Frühlings Erwachen“ zum meistgespielten Dramatiker seiner Zeit.“ Siehe: <http://www.kulturradio.de/rezensionen/buch/2014/Frank-Wedekind-fruehlings-erwachen.html> (22.02.2016). Wie brisant das Stück noch heute oder heute wieder ist, konnten wir 2009 erfahren, als der promovierte Germanist und Deutschlehrer an einem Zürcher Gymnasium, Daniel Saladin, verhaftet und vom Dienst suspendiert wurde, weil er „Frühlings Erwachen“ mit seinen SchülerInnen gelesen hatte. Der Vorwurf lautete: Verbreitung von Pornographie im Unterricht. Siehe: www.lesenstatthetzen.ch (22.02.2016) und: Daniel Saladin: Aktion S. Eine Hetzjagd nimmt ihren Lauf. Zürich 2014.

⁵ Rahel Straus 1930, S. 7.

In einem Vortrag vor schulentlassenen Mädchen versucht Rahel Straus ihren Zuhörerinnen verständlich zu machen, die Natur habe „verschiedene Ziele im Auge für jedes der Geschlechter“.¹ Das Mädchen müsse vor allem lernen, während der Menstruation seine Stimmung zu beherrschen, sich selbst zu erziehen und sich, wenn die Willenskraft nicht ausreiche, zurückzuziehen. „Denn nichts ist schrecklicher für Mann und Kinder, für Untergebene und Vorgesetzte als eine Frau, die nicht gelernt hat, sich auch in schwierigen Zeiten zu beherrschen.“² Der Geschlechtstrieb sei an sich nichts Verwerfliches, aber er müsse im Zaum gehalten werden. „Darum heisst es: sich nicht verzetteln, nicht lüstern hierhin und dorthin schielen; sondern sich rein halten und reif werden lassen.“³

Viel gesprochen werde zurzeit davon, dass die Ehe nicht mehr die einzige Form für das Zusammenleben von Mann und Frau sei. In diesem Gedanken liege aber eine grosse Gefahr für die Frau, denn: „Sie ist der leidtragende Teil. Sie bedarf des Schutzes, des Heimes, der liebenden Sorgfalt des Mannes und Vaters für sich und die Kinder.“ Es sei daher gerade die Aufgabe der Frau, „die Ehe wieder zu dem zu machen, was sie sein soll: zu einer wirklichen Lebensgemeinschaft, in der die junge Generation gesund und froh heranwachsen kann.“⁴

Rahel Straus gilt als eine typische „Neue Jüdische Frau“. Claudia Prestel schreibt: „Rahel Straus (1880-1963) is *the* classic example of the ‚new jewish woman‘ who successfully combined motherhood not only with a professional career as a physician but fulfilled tasks in the Jewish community and in non-Jewish society as well.“⁵ Die Autorin meint, dass auch Frauen, die traditionelle Werte betonten, durchaus als „Neue Frauen“ bezeichnet werden dürfen, denn sie kombinierten diese Werte mit neuen Lebensformen.⁶ Harriet Pass Freidenreich kommt zu dem Ergebnis, dass der Ausdruck „Neue Frau“ vor allem einen Frauentypus beschreibe, „der sich vielen der vorgeschriebenen geschlechtsspezifischen Regeln weiblichen Verhaltens hinsichtlich von Auftreten und Lebensstil widersetzt“ und dass etliche jüdische Frauen in der Weimarer Republik durchaus in diesem Sinne als Neue Frau gelten könnten. Diesen fehlte aber zumeist eine starke jüdische Identität. Anderen wiederum, die sich aktiv im Jüdischen Frauenbund engagierten, könne kaum attestiert werden, dass sie sich über Geschlechterzuschreibungen hinwegsetzten.⁷

¹ Rahel Straus: Wege zur sexuellen Aufklärung. Zwei Vorträge einer Mutter und Ärztin. München 1930; Zweiter Vortrag, gehalten vor schulentlassenen Mädchen, S. 19-32, hier S. 21.

² Rahel Straus 1930, S. 23-24.

³ Rahel Straus 1930, S. 30-31.

⁴ Rahel Straus 1930, S. 31-32.

⁵ Claudia Prestel: The "New Jewish Woman" in Weimar Germany, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Tübingen 1998, S. 135-156, hier S. 139.

⁶ Claudia Prestel 1998, S. 155.

⁷ Harriet Pass Freidenreich: Die jüdische „Neue Frau“ des frühen 20. Jahrhunderts, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.) 2006, S. 123-132, hier S. 125 sowie S. 131-132.

Ich schliesse mich dieser Einschätzung an. Selbst Rahel Straus, die sicher eins der fortschrittlichsten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes war, verharrte doch trotz ihres eigenen vielfältigen Engagements ganz im Denken von Geschlechterdifferenz und sozialer Mütterlichkeit.

Die kulturpessimistischen Mahnerinnen der bürgerlichen Frauenbewegung kamen gegen die Verbreitung von Kino, Schlager und Massenvergnügungen nicht an.¹ Gemeinschaftsgefühl und soziale Wärme, die gerade von dem katholischen und jüdischen sozialmoralischen Milieu hochgehalten wurden, waren angesichts der gleichzeitigen „Kontrolle, Enge und einer Übermacht an Tradition“ für junge Frauen wenig attraktiv.² Sie gingen lieber in das beliebte Varieté, einen heterosozialen Raum, in dem sich bürgerliche Frauen neben Prostituierten im Promenoir ganz selbstverständlich nebeneinander bewegten.³

Die Sittlichkeitsbewegung sah daher in dieser „Neuen Frau“ vor allem „eine weitere Bedrohung von Sittlichkeit und sozialer Ordnung und damit eine Gefahr für die Nation“. In den neuen Tempeln des Vergnügens war es kaum noch möglich, genau zu definieren, wer eine Prostituierte war; daher wurde der Begriff von den Moralisten der Sittlichkeitsvereine, zu denen der Jüdische Frauenbund gehörte, immer weiter gefasst und „mit der Bezeichnung der ‚heimlichen Prostitution‘ und der ‚Amateur-Prostitution‘ auf quasi alle Frauen ausgedehnt, die ausserhalb der Ehe Sexualbeziehungen suchten.“⁴

Dieser Vorwurf betraf natürlich auch jüdische Frauen, die sich der Definitionsmacht des Jüdischen Frauenbundes, wie eine jüdische Frau zu sein habe, entzogen. Käte Frankenthal zum Beispiel, die von 1909 bis 1914 Medizin studierte und 1923 aus der jüdischen Gemeinde austrat, betrieb neben ihrer Tätigkeit an der Berliner Charité eine eigene Praxis, in der sie eine Ehe- und Sexualberatung durchführte sowie kostenlos Verhütungsmittel verteilte. In ihren Erinnerungen schreibt sie: „Das Sexuelle war für mich nie ein Problem. [...] Gewissenskrupel hatte ich nicht. Eine Dauerbindung kam für mich nicht in Frage, und daraus habe ich kein Hehl gemacht. [...] Sehr viele berufstätige Frauen meiner Generation in Deutschland hatten eine ähnliche Einstellung zu diesen Fragen.“⁵

¹ Ulrich Herbert 2014, S. 247.

² Ulrich Herbert 2014, S. 248. Ulrich Herbert erwähnt das jüdische soziale Milieu nicht, sondern nur das katholische, da er generell die deutsch-jüdische Geschichte kaum in sein Werk miteinbezieht.

³ Tobias Becker: Der Körper des Varietés. Theater, Grossstadt und Sexualität um 1900, in: Gabriele Dietze/Dorothea Dornhof (Hg.): Metropolenzauber. Sexuelle Moderne und urbaner Wahn. Wien/Köln/Weimar 2014, S. 57-80, hier S. 68.

⁴ Lutz Sauerteig: Krankheit, Sexualität, Gesellschaft. Geschlechtskrankheiten und Gesundheitspolitik in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Stuttgart 1999, S. 442.

⁵ Zitiert nach: Luise Hirsch: Vom Shtetl in den Hörsaal: Jüdische Frauen und Kulturtransfer. Berlin 2010, S. 227. Käte Frankenthal veröffentlichte 1981 ihre Erinnerungen unter „Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin. Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil“.

Luise Hirsch stellt fest, dass die Mehrzahl der jüdischen Studentinnen die freie Liebe „als selbstverständliche Option betrachtet“ habe; nur für orthodoxe Studentinnen sei voreheliche Sexualität nicht in Frage gekommen.¹

Claudia Prestel kommt zu dem Ergebnis, das sich viele bürgerliche Juden und Jüdinnen auch deshalb den Ideen einer freien Liebe verschlossen, weil der innerjüdische ärztliche Diskurs zu der Überzeugung gelangt sei, „dass jüdische Mädchen als sexuell frühreif zu bezeichnen seien, da ihre Periode im Durchschnitt eineinhalb Jahre früher einsetze“ als die nichtjüdischer Mädchen.² Ganz offensichtlich war den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes daran gelegen, dieser „Veranlagung“ entgegenzuwirken und heranwachsende Mädchen zu einer besonderen Selbstbeherrschung zu erziehen. Dabei spielte sicher auch der antisemitische Diskurs über einen angeblich unersättlichen Sexualtrieb der Juden eine Rolle.

Der Jüdische Frauenbund bekämpfte selbstverständlich auch nichteheliche Lebensgemeinschaften, die sogenannte wilde Ehe. „Für die konfessionelle Sittlichkeitsbewegung war das polizeiliche und gerichtliche Vorgehen gegen ‚wilde Ehen‘ ein erster und unzureichender Schritt auf dem Weg zur strafrechtlichen Verfolgung des gesamten vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs einschliesslich aller an der Prostitution Beteiligten, der Prostituierten wie der Freier.“³

Eine unbedingte Absage erteilten die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes auch der Idee einer Kameradschaftsehe, wie sie von dem US-amerikanischen Jugend- und Familienrichter Ben B. Lindsey propagiert wurde, dessen Buch 1928 mit dem Titel „Kameradschaftsehe“ ins Deutsche übersetzt und breit diskutiert wurde. Lotte Pinczower regt zum Beispiel an, dass das Buch, das „unendlich viele Schüler gelesen haben“, von Religionslehrern thematisiert werden solle, um gegensteuern zu können.⁴ Hannah Karminski betont, dass auch die allgemeine bürgerliche Frauenbewegung dem Buch mehrheitlich skeptisch gegenüber stehe.⁵

Was meint Lindsey mit Kameradschaftsehe? Er definiert sie folgendermassen: „Unter Kameradschaftsehe verstehe ich eine rechtskräftig geschlossenen Ehe mit gesetzlich anerkannter Geburtenkontrolle und dem Recht für kinderlose Paare, sich [...] jederzeit scheiden lassen zu können, ohne dass für gewöhnlich Unterhaltsbeiträge zu zahlen sind.“⁶

¹ Luise Hirsch 2010, S. 228.

² Claudia Prestel: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: "Freie Liebe" oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben?, in: Eleonore Lappin/Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen 2007, S. 123-141, hier S. 139-140.

³ Klaus Saul: Wider die ‚wilde Ehe‘: Die Bekämpfung nichtehelicher Lebensgemeinschaften im Deutschen Kaiserreich, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000, S. 90-118, hier S. 111.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 1, Januar 1929; Lotte Pinczower: Aussprache. Zur sexuellen Erziehung, S. 3.

⁵ BJFB, 5. Jg. Nr. 2, Februar 1929; Hanna Karminski: Aussprache jüdischer Frauen über Erziehungsfragen. Frankfurt a. M. 1.-3. Januar 1929, S. 1-3, hier S. 1.

⁶ Ben B. Lindsey: Die Kameradschaftsehe. Berlin/Leipzig 1928, S. 9.

Mit diesem Konzept möchte Lindsey, so die deutsch-jüdische Schriftstellerin Lola Landau, „die Kameradschaftsehe als zweite öffentlich legalisierte Eheform neben der Dauerehe einführen. Kameradschaftsehe bedeutet in seinem Sinne die gesetzliche Verbindung von zwei jungen Menschen, die in den ersten Jahren durch bewusste Geburtenkontrolle Kinder vermeiden, um sich ernsthaft zu prüfen, ob ihre Charaktere harmonisch für die Dauer zusammenpassen. Ist der erste Liebesrausch verflogen, und haben sich die jungen Leute in ihren Erwartungen getäuscht, so kann diese Kameradschaftsehe auf leichteste Weise geschieden werden. Es genügt schon die Übereinkunft der Gatten, um eine Lösung zu ermöglichen. Auch fällt bei der Scheidung der neuen Ehe jede Unterhaltsverpflichtung fort, da ja eine Verantwortung für Kinder nicht vorliegt und die Ehefrau ihren Beruf weitergeführt hat. Leben aber die beiden Menschen glücklich miteinander, so können sie ihre Kameradschaftsehe nach einer gewissen Probezeit in eine Familienehe umwandeln und ihren Wunsch nach Kindern erfüllen.“

Lola Landau, die dem Jüdischen Frauenbund fern stand, skizziert die neue Frau, „die als selbstständige Persönlichkeit in wirtschaftlicher und geistiger Unabhängigkeit vom Manne die alten Moralbegriffe zersprengte. Das erzwungene Zölibat des jungen Mädchens, die Unlösbarkeit der Ehe sind durch die aufrichtige Wirklichkeit des Lebens nichtig geworden. Die selbstständige Frau von heute nimmt sich ebenso wie der Mann das Recht zu einem Liebesleben auch vor der Ehe, um so mehr, als die eheliche Gemeinschaft bei dem zahlenmäßigen Überschuss der Frauen nur eine schwache Zukunftsmöglichkeit für sie bedeuten kann. Auf diese Weise hat sich die psychologische Einstellung der Frau zur Ehe völlig gewandelt. Sie wartet nicht mehr auf die Ehe, oft sogar wünscht sie heute eine solche Bindung selber nicht mehr, von der sie eine Hemmung ihrer freien Entwicklung befürchtet.“¹

Paula Ollendorff aus der Breslauer Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes lehnte die Kameradschaftsehe und generell eine freie Ausübung der Sexualität ab. Der Sexualtrieb sei von Gott nur zur Zeugung geschaffen worden. Die vielfachen Forderungen nach freier Liebe führte sie auf den unbegrenzten Individualismus ihrer Zeit zurück.²

Rahel Wolff aus Königsberg geht im April 1929 in den „Blättern“ ausführlich auf Lindseys Konzept ein. Die 47-jährige Autorin stellt nicht in Abrede, dass eine gewisse sexuelle Krise vorhanden sei. Ideale, mit denen sie und ihre Generation erzogen worden seien, stiessen bei der Jugend auf starke Widerstände. Aber sie wolle die Hoffnung nicht aufgeben, dass die nächste Generation wieder zur „Gültigkeit ewiger Werte“ zurückfinden werde. Jüdische Frauen müssen ihrer Erachtens die

¹ Lola Landau: Kameradschaftsehe, in: Die Tat 20, II (1929), S. 831-835; zu finden unter: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/SEX_LANDAU_DEU.pdf (22.02.2016). Siehe zur Autorin: Birgitta Hamann: Lola Landau: Leben und Werk. Ein Beispiel deutsch-jüdischer Literatur des 20. Jahrhunderts in Deutschland und Palästina/Israel. Berlin 2000.

² Claudia Prestel 2007, S. 129.

Kameradschaftsehe ablehnen. Dafür nennt sie mehrere Gründe, die wohl die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes geteilt haben dürften. Erstens berücksichtige Lindsey die Natur der Frau nicht. „Das natürliche Sehnen der normal empfindenden Frau ist auf Mutterschaft gerichtet und der jahrelange gewollte Verzicht kann oft starke Lebensbeeinträchtigung für sie bedeuten.“¹ Hier wird ganz deutlich, dass die Autorin zum einen von einem Kollektiv-Subjekt „jüdische Frau“ ausgeht und zum anderen an einem biologistischen Verständnis von der Frau als Mutter festhält. Zweitens könne sie, so Rahel Wolff weiter, nicht akzeptieren, dass Lindsey energisch das Recht des Geschlechtstriebes bejahe und sich gegen jede Art von Askese oder Enthaltensamkeit aus ethischen Gründen ausspreche. Bedenklich sei es, „die Befriedigung des Triebes gleichzustellen der Befriedigung des Hunger- oder Durstgefühls“.² Und schliesslich entspreche eine kinderlose Ehe nicht dem Geiste der jüdischen Religion.³

Allerdings, und da ist Rahel Wolff manchen Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes voraus, befürwortet sie die Geburtenkontrolle: „Wer in sozialer Arbeit steht, kann sich der Erkenntnis nicht entziehen, dass eine gesetzlich angeordnete, sachgemässe Aufklärung über Empfängnisverhütung sich zum Segen der breiten Masse und damit des Volkes überhaupt auswirken würde. Was hilft dem Staat die Quantität des Nachwuchses, wenn seine Qualität unter dem Druck von Not und Elend vielfach so traurig beschaffen ist.“⁴

Bertha Pappenheim sprach sich 1930 dezidiert gegen Verhütung aus. Die Heilige Schrift erlaube Verhütungsmittel nur für Mädchen unter 12 Jahren. Danach sei jede Geburtenkontrolle ein Hineinleuchten „in das Geheimnis der Schöpfung“. Geschlechtsverkehr diene nur der Fortpflanzung und sei kein „Gesellschaftsspiel“.⁵

Widerspruch ertete Bertha Pappenheim von dem 28-jährigen Historiker Hanns Reissner, der im Dezember 1930 in den „Blättern“ auf ihre Einlassung reagierte. Der Autor versteht sich als Fürsprecher der jungen Menschen, „die immer härter ins Erwerbsleben verstrickt, zugleich den Kampf um eine neue Ethik führen“. Sie alle bejahten die Ehe, wünschten sich Kinder und sähen den Geschlechtsverkehr keineswegs als Gesellschaftsspiel an. Sie betrachteten auch „Geburtenkontrolle nicht als unverantwortliches ‚Gesellschaftsspiel‘, sondern als Ausdruck der Verantwortung vor dem Leben, das entstehen soll“. Das sei die Antwort dieser Generation auf eine Frage, die eine an-

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 4, April 1929; Rahel Wolff, Königsberg: Kameradschaftsehe, S. 1-5, hier S. 5. Ähnlich argumentiert auch Paula Nassauer-Niedermayer: „Die ‚Stufen- und Probeehen‘ haben in ihren verschiedenen Formen die Kinderlosigkeit der Frau als Grundlage gemeinsam. Körperlich und seelisch bedeutet das damit zum mindesten um Jahre herausgeschobene Recht auf Mutterschaft für die Frau keinen Ausweg, sondern neues Leid.“ Siehe: BJFB, 4. Jg. Nr. 12, Dezember 1928; Paula Nassauer-Niedermayer: Sexuelle Erziehung, S. 2-3, hier S. 2.

² Rahel Wolff 1929, S. 2 und S. 4.

³ Rahel Wolff 1929, S. 3.

⁴ Rahel Wolff 1929, S. 4.

⁵ BJFB, 6. Jg. Nr. 11, November 1930; Aussprache zum § 218 auf der Durkheimer Sommerschule des J.F.B.

Auszug aus dem Referat von Dr. Rahel Straus und mehrere Diskussionsreden, S. 1-6; Beitrag von Bertha Pappenheim, S. 4-5.

dere anders beantwortet habe, bemerkt er mit Seitenhieb auf die zu diesem Zeitpunkt 71-jährige Bertha Pappenheim. Für sie und manche Rabbiner sei Empfängnisverhütung „gleichbedeutend mit – bezahlter oder unbezahlter – Prostitution. Mit der Bekämpfung der Empfängnisverhütung sollte die Prostitution getroffen werden. Gegen sie galt es, die Heiligkeit des Ehestandes zu sichern. Die Geburtenkontrollbewegung der Gegenwart stellt sich gerade das Ziel, das der biblische Gesetzgeber und die talmudischen Lehrer mit der Verpönung der Empfängnisverhütung erreichen wollten: den Kampf gegen die Prostitution. Will man, dass junge Menschen möglichst frühzeitig heiraten, so wird man ihnen die Geburtenkontrolle unter den heutigen Verhältnissen zunächst freigeben müssen.“¹

Gegen eine solche Anschauung plädierten nicht nur eine Mehrheit der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, sondern auch die beiden christlichen Kirchen, die sich vehement zum Beispiel gegen den leichteren Zugang zu Kondomen aussprachen. Sex sollte nicht weniger risikoreich werden, denn risikoloser Geschlechtsverkehr führe zu einem Niedergang der Sittlichkeit. Stattdessen wurde Enthaltensamkeit gepredigt, wenn kein Kinderwunsch vorhanden sei.² Frauen, die als anständig angesehen werden wollten, vermieden es sogar, Detailwissen über Empfängnisverhütung zu erwerben.³

Eine kontroverse Auseinandersetzung führte der Jüdische Frauenbund über den § 218. Dieser war mit der Reichsgründung 1871 im Strafgesetzbuch verankert worden und sah für Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen liessen oder vornahmen, eine Zuchthaus- oder Gefängnisstrafe vor.⁴ Der Bund Deutscher Frauenvereine diskutierte auf seiner Generalversammlung 1908, ob er für eine Abschaffung des umstrittenen Paragraphen kämpfen sollte, verwarf diesen Vorstoss der Juristin Camilla Jellinek aber und konnte sich auch in der Folgezeit nicht zu einer progressiveren Haltung durchringen.⁵ Die Befürworterinnen einer Abschaffung des Paragraphen blieben in der Minderheit. Anfang der 30er Jahre beteiligte sich der BDF daher auch nicht an den Massenprotesten gegen den § 218. Er trat zwar für eine medizinische Indikation ein, die soziale Indikation hiess

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Aussprache zu den Ausführungen von Rahel Straus über den § 218, S. 7-8, hier S. 8.

² Dagmar Herzog: *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century-History*. Cambridge 2011, S. 20.

³ Dagmar Herzog 2011, S. 24.

⁴ Der § 218 RStGB von 1871 sieht im Wortlaut vor: „Eine Schwangere, welche ihre Frucht vorsätzlich abtreibt oder im Mutterleib tödtet, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft. Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnisstrafe nicht unter sechs Monaten ein. Dieselben Strafvorschriften finden auf denjenigen Anwendung, welcher mit Einwilligung der Schwangeren die Mittel zu der Abtreibung oder Tödtung bei ihr anwendet oder ihr beigebracht hat.“ Siehe: Dirk van Behren: *Die Geschichte des § 218 StGB*. Tübingen 2004, S. 36.

⁵ Zu Camilla Jellineks Initiative siehe: Ingrid Gilcher-Holtey: Modelle „moderner Weiblichkeit“. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900, in: Bärbel Meurer (Hg.): *Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person*. Tübingen 2004, S. 29-58, hier S. 47-49. 1905 hielt Camilla Jellinek ihre erste grosse Rede für die Abschaffung des § 218, die eine breite Diskussion auslöste. Siehe: Camilla Jellinek: *Die Strafrechtsreform und die §§ 218 und 219 StGB*. Vortrag, gehalten am 9. Oktober 1905 in Breslau, in: Marielouise Janssen-Jurreit (Hg.): *Frauen und Sexualmoral*. Frankfurt am Main 1986, S. 165-177.

er aber nur mit grossen Einschränkungen für gut.¹ Damit distanzierte er sich von der Sexualreformbewegung, die für die Abschaffung oder Abmilderung des Paragraphen und die Entkriminalisierung der Abtreibung eintrat.²

Nach einer generellen Strafmilderung 1926 erkannte das Reichsgericht 1927 die medizinische Indikation erstmals an.³ 1929 spitzte sich die öffentliche Kontroverse zu. Es kam zu einer Selbstbeziehungskampagne und Stellungnahmen vieler Künstlerinnen und Schriftstellerinnen. Die hohe Präsenz der Abtreibungsgegner und –gegnerinnen in der Öffentlichkeit dürfe aber, so Karin Theesfeld, nicht darüber hinwegtäuschen, „dass ein Grossteil der tragenden gesellschaftlichen Kräfte der Weimarer Republik [...] konservativ und pronatalistisch ausgerichtet blieb und das Abtreibungsverbot befürwortete“.⁴

Durch die hohe Aufmerksamkeit, die das Thema im öffentlichen Raum genoss, sah sich 1930 auch der Jüdische Frauenbund veranlasst, eine Aussprache zu diesem Thema während seiner Durkheimer Sommerschule durchzuführen. Hannah Karminski legte für die Leserinnen der „Blätter“ in der August-Ausgabe die Haltung des Vorstandes des JFB dar: „An den J.F.B. ist im letzten Jahre wiederholt die Aufforderung ergangen, zum früheren § 218 des Strafgesetzbuches (Bestrafung der Abtreibung) Stellung zu nehmen. Wir haben uns vor fünf Jahren der Entscheidung des Bundes Deutscher Frauenvereine angeschlossen, nach der der Paragraph als solcher mit starken Einschränkungen und Milderungsbestimmungen bestehen bleiben soll. Jede Frau, die in der sozialen Arbeit steht, wird in einzelnen Fällen die Härte und Ungerechtigkeit dieses Paragraphen erlebt haben, und doch ist gerade im Interesse der Frau seine Schutzkraft grösser als seine negative Wirkung. Gerade die jüdische Gemeinschaft müsste es jedem ihrer Kinder sozial ermöglichen können, gesund heranzuwachsen.“⁵

Das Grundsatzreferat in Durkheim hielt Rahel Straus, die sich deutlich für eine Revidierung des § 218 aussprach. Ihres Erachtens drücke der § 218 „den ethischen Willen“ des deutschen Volkes nicht aus. „Denn die Abtreibung wird im weitesten Ausmass geübt, ohne dass die Frauen, die sie bei sich vornehmen lassen, der gesellschaftlichen Ächtung verfallen, wie bei irgend einem anderen kriminellen Tun: Im Gegenteil: die Frauen unterstützen sich gegenseitig mit Rat und Hilfe.“ Das Ge-

¹ Ingrid Biermann: Von Differenz zu Gleichheit. Frauenbewegung und Inklusionspolitiken im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009, S. 73.

² Egbert Klautke: Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe- und Sexualberatung in Deutschland 1918-1945, in: Claudia Bruns/Tilman Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 293-312, hier S. 298.

³ Auf eine gesetzliche Grundlage stellte die medizinische Indikation allerdings erst das „Gesetz zur Änderung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses (Erbgesundheitsgesetz)“ vom 26. Juni 1935 durch die Nationalsozialisten. Siehe: Robert Jütte: Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart. München 1993, S. 171.

⁴ Karin Theesfeld: Abtreibungsdramen der Weimarer Republik, in: Sabine Kyora/Stefan Neuhaus (Hg.): Realistisches Schreiben in der Weimarer Republik. Würzburg 2006, S. 193-214, hier S. 200.

⁵ BJFB, 6. Jg. Nr. 8, August 1930; Hannah Karminski: Die jüdische Frau und ihre Umwelt, S. 5-7, hier S. 6.

setz habe auch nicht den gewünschten Erfolg, denn die Zahl der verbotenen Abtreibungen werde auf jährlich 500.000 geschätzt. Es sei also klar, „dass der Wille zur Beseitigung der Schwangerschaft stärker ist als die Angst vor der Strafe“. Es stimme auch nicht, dass die Ursache für Abtreibungen in „Leichtsinn, Genusssucht und Unsittlichkeit zu suchen“ seien. Grundsätzlich fänden mehr Abtreibungen innerhalb als ausserhalb der Ehe statt. Für die Oberschicht sei es dabei leicht, einen Arzt zu finden, der bereit sei, eine Abtreibung vorzunehmen, für die einfache Frau aus dem Volk sei diese aber nicht bezahlbar. Daher wirke sich das Gesetz in starkem Masse als Klassengesetz aus. Die Autorin plädiert daher für die Einführung der sozialen Indikation, die etwa bis Ende des zweiten Schwangerschaftsmonats möglich sein sollte. Sie betont deutlich, dass sie nicht Abtreibungen fordere, sondern die Abschaffung der Not. Gegen die Empfindung der Religion, die die Vernichtung keimenden Lebens als Tötung brandmarke, argumentiert Rahel Straus, dass von Tötung bis zur 8. oder 10. Schwangerschaftswoche keine Rede sein könne. Bis es sich bewegen könne, sei das Kind Teil der Mutter. Sie unterstütze daher die Eingabe von 339 Berliner Ärztinnen für eine Abänderung des § 218 um die Einführung der sozialen Indikation.¹

Gegen das Votum von Rahel Straus sprach sich Bertha Pappenheim aus. Sie glaubt, „dass man das Abtreiben ausser aus einem gesundheitlichen Grunde vom jüdischen Gesetz her nie erlaubt hätte“. Sie möchte ausschliesslich die medizinische Indikation beibehalten. Die soziale Indikation scheint ihr unangemessen zu sein: „Es brauchte in Deutschland im allgemeinen – jüdisch und christlich – diese grosse Not nicht zu sein, wenn wir die Milliarden hätten, die für Tabak und Alkohol vergeudet werden, wir könnten uns dann so und soviel mehr Häuser, Wohnungen und Kinder leisten.“ Sie erklärt den Einwand von Jugendämtern, es sei für ein Kind kein Geld da, für ungültig, „solange die Juden zur Erhaltung ihrer Gesundheit grosse Rechnungen in St. Moritz bezahlen können, solange kein Hotel gut genug und kein Schneider gut genug ist, solange niemand ein Opfer bringen will und irgendwo jüdische Kinder – seien es eheliche oder uneheliche – ungepflegt, unerzogen und unversorgt herumlaufen“. Gegen Gertrud Bäumer, die für eine soziale Indikation sei, da sie lieber Qualität statt Quantität züchten möchte, argumentiert Bertha Pappenheim, dass sie zwar auch kein Kanonenfutter für den nächsten Krieg züchten wolle, dass sie aber glaube, „dass nur durch eine Quantität eine Auslese möglich“ sei.²

Dieser Diskussionsbeitrag scheint mir typisch für das Denken Bertha Pappenheims zu sein. Zum einen hatte für sie die Erhaltung des deutschen Judentums und damit die Erhöhung der Geburtenrate oberste Priorität. Zum anderen liebte sie Seitenhiebe auf das jüdische Bürgertum, das ihrer

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 11, November 1930; Aussprache zum § 218 auf der Durkheimer Sommerschule des J.F.B. Auszug aus dem Referat von Dr. Rahel Straus und mehrere Diskussionsreden, S. 1-6, hier S. 1-3.

² BJFB, 6. Jg. Nr. 11, November 1930; Aussprache zum § 218; Beitrag von Bertha Pappenheim, S. 4-5.

Meinung nach in zu grossem Luxus lebte. In einer jüdischen Gemeinschaft, wie sie sie sich vorstellt, müsste die Allgemeinheit in viel stärkerem Masse die sozial Schwachen unterstützen und damit die Volkskraft des Judentums insgesamt heben. Dabei bezog sie eugenische Überlegungen mit ein, indem sie davon ausging, dass zu einer Hebung des Volksniveaus eine gewisse Quantität gehöre. Die Verknüpfung des Ideals der kinderreichen Familie mit einem schlichten Lebensstil versuchte Bertha Pappenheim auch in ihrem Heim für gefährdete Mädchen in Neu-Isenburg zu verwirklichen. Das Leben im Heim sollte vor allem „Liebe und Sehnsucht nach dem Familienleben“ in den Zöglingen auslösen.

In ihren „Gedanken zur Erziehung“ führt sie aus: „Aufrecht erhalten aber will ich ganz allgemein und prinzipiell meine Ansicht, dass, wenn Jugendliche an einem ihnen unbekömmlichen Mass von Freiheit widerstandslos lebensbrüchig geworden sind, man mit ihnen zunächst eine Entziehungstherapie einleiten muss: keine Zigaretten, kein Alkohol, kein Jazz- oder Tanzkaffee, keine falsche Ernährung, keine nackte Kleidung, keine Sensationsfilme und Schundliteratur, keine Nachtfahrten, kein Familienbad, kein Flapper- und Flirtgetue, das die Grenze des Erlaubten erst an der Wirksamkeit der Verhütungsmittel sucht und findet. Für viele (auch ausserhalb Isenburgs) könnte und sollte die undurchbrochene Gewöhnung an ein einfaches gesundes Leben an Stelle eines aufreizenden Genusslebens schon eine gute Wendung bringen, besonders wenn regelmässige Arbeit und eine gewisse Berufsaussicht neue Lebenswerte verheisst.“ Um dieses Erziehungsziel einer Hinwendung zur Familie zu erreichen, sei durchaus auch „eine wohlverstandene Freiheitsbeschränkung für eine geraume Zeit“ nötig, um „die Türe zu den Reizmomenten, die alle Organe schwächen“ zu verschliessen.¹

Eine solche Erziehung war in ihren Augen die beste Prävention gegen Abtreibungen. Schon 1928 hatte sie sich im Zusammenhang mit einer Eingabe des Jüdischen Frauenbundes beim Bund Deutscher Frauenvereine gegen die Todesstrafe bekanntlich vehement gegen den Schwangerschaftsabbruch ausgesprochen: „Wer gegen die Todesstrafe ist, muss auch gegen Abtreibung sein. Durch die Todesstrafe wird ein nachgewiesen asoziales Leben der Gemeinschaft vernichtet. Abtreibung beraubt das Gemeinschaftsleben unzähliger Möglichkeiten des Aufziehens und Aufblühens köstlicher Lebenswerte.“²

Gegen den Beitrag von Rahel Strauss argumentierte auch die deutsch-jüdische Ärztin Dr. Helene Curth-Ollendorff, die davon überzeugt ist, dass die soziale Indikation zu einer Häufung von Abtreibungen führe werde. Als Befürworterin von Verhütungsmitteln glaubt sie, dass die „schon jetzt zu wenig gebrauchten Präventivmassnahmen [...] aus Bequemlichkeit für den Mann noch weniger

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Gedanken zur Erziehung. Aus Jahresberichten 1922 – 1934, S. 4-5.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 9, September 1928; Bertha Pappenheim: Gedanken zur Todesstrafe, S. 3.

benützt werden“. Sie erwähnt, dass es eine Gegeneingabe gegen die von Rahel Strauss angeführte gebe, die mehr als 400 Ärztinnen aus dem ganzen Reich unterschrieben hätten, und bedauert, dass sich unter diesen fast keine Jüdin befände. Gegen die soziale Indikation spreche auch, dass viele Frauen in der Anfangsphase der Schwangerschaft Depressionen hätten, die ihre Urteilskraft untergrüben. Gerade auch links stehende Frauen müssten ein Interesse daran haben, die soziale Indikation abzulehnen, da „keiner Frau die Mutterschaft aus wirtschaftlichen Gründen erschwert oder gar versagt werden“ dürfe.¹

Vielen Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes behagte die soziale Indikation auch nicht, weil sie grundsätzlich auf dem Standpunkt standen, dass das beste Mittel gegen ungewollte Schwangerschaften die Enthaltbarkeit sei. So heisst es in einer Buchbesprechung über „Die sexuelle Not in jüdischer Schau“ von Dr. Jakob Levy in den „Blättern“, dass der Autor, „ein verantwortungsbewusster orthodoxer Jude“, nicht nur zu vorehelicher Enthaltbarkeit rate, sondern als „Ausweg aus dem Dilemma des unbeschränkten Kindersegens“ auch zur Enthaltbarkeit in der Ehe mahne. Der Geschlechtsverkehr könne auf die unfruchtbaren Tage beschränkt werden. „Gewiss entspricht das nicht dem Prinzip der unbeschränkten Fortpflanzung, das aus dem Thoragebot ‚Seid fruchtbar und mehret euch‘ deutlich hervorgeht. Aber die gesundheitliche und seelische Belastung, welche zu nah aufeinander folgende Geburten für die Frau im augenblicklichen Wirtschaftschaos bedeuten, legt diesen Ausweg nahe, der den Issur einer künstlichen Geburtenverhütung vermeidet.“²

Wie stand der Jüdische Frauenbund zu dem in Kreisen vor allem jüngerer Frauen in der Weimarer Republik geäusserten Anspruch, dass jede Frau das Verfügungsrecht über ihren eigenen Körper habe? Er argumentierte in dieser Frage genauso wie die Mehrheit im Bund Deutscher Frauenvereine und lehnte diesen Anspruch strikt ab.³ Hannah Karminski äussert sich dazu eindeutig auf der Jubiläumstagung des Jüdischen Frauenbundes 1929: „Bei einem Nachdenken über den so oft gelesenen und gehörten Satz, dass die Frau ‚Verfügungsrecht haben müsse über ihren Körper‘, kam mir in den Sinn, dass dieser Auffassung die jüdische Religion und Ethik entgegensteht.“ Das Verfügungsrecht über den Körper müsse der Gesamtverantwortung der jüdischen Gemeinschaft unterstellt werden.⁴

Ähnlich votiert auch Ottilie Schönwald an der Arbeitskreistagung der Gefährdetenfürsorge des Jüdischen Frauenbundes in Elberfeld 1936. Sie fordert, man müsse "die Jugend auf die Grenzen des 'Rechtes auf den eigenen Körper' hinweisen. Martha Fischel bedauert auf der gleichen Ta-

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Aussprache zu den Ausführungen von Rahel Strauss über den § 218, S. 7-8.

² BJFB, 8. Jg. N. 12, Dezember 1932; B. F.: Buchbesprechungen. Dr. Jakob Levy: Die sexuelle Not in jüdischer Schau, S. 10-11. „Issur“ bedeutet Verbot.

³ Dirk van Behren 2004, S. 307.

⁴ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Hannah Karminski: Ausblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des JFB, S. 4-9, hier S. 6.

gung, dass die "heutige Jugend" ein Eingreifen in ihre Privatsphäre oftmals ablehne. Man habe aber das Recht, die persönliche Freiheit des Jugendlichen einzuschränken, denn sonst habe die ganze Gefährdetenfürsorge, die das Volksganze im Auge habe, keinen Sinn.¹

Siddy Wronsky betonte schon auf der Jüdischen Erziehungskonferenz 1923 in Berlin, dass die sittliche Erziehung der Jugendlichen oberste Priorität haben müsse. „Der ungeheure Geburtenrückgang im deutschen Judentum, das Überhandnehmen der Nerven- und Geisteskrankheiten und das Verkümmern der natürlichen Fähigkeiten und Eigenschaften bei Männern und Frauen sind furchtbare Anzeichen für den Niedergang unseres Volkskörpers. Wir sehen diese Gefahren in der Erschütterung der psychischen und physischen Konstitution, in der Trägheit der Reichen und Satten und in dem Überschwang und der Ziellosigkeit der Jugend.“ Diese müsse wieder ein Gefühl für die „Blutgemeinschaft“ und „Schicksals-Gemeinschaft“ der Juden entwickeln. „Diese Erkenntnis muss befruchtet werden durch den Willen zum Schaffen, zu einem Schaffen, dass das jüdische Kind in Harmonie mit Ideal und Wirklichkeit bringt, es nicht einer blutleeren Tradition und unnatürlichen Isolierung ausliefert, sondern es hineinstellt in die lebendige Umwelt und die Ströme des Lebens herüber und hinüber gleiten lässt.“²

Hinter dieser pathetischen Formulierung lässt sich der Grundgedanke der überzeugten Zionistin herauslesen, dass der Volkskörper in allen Bestrebungen zur Hebung der Sittlichkeit unbedingten Vorrang vor dem Recht der einzelnen Frau auf ihren individuellen Körper habe. Wie der zeitgenössische eugenische und rassenhygienische Diskurs wägte auch der Jüdische Frauenbund die Interessen des Einzelnen gegenüber dem gesundheitspolitischen Interesse der Allgemeinheit ab und bewertete den Schutz des Volkes zum Beispiel vor der Ausbreitung von Geschlechtskrankheiten als höher ein.³

Diese wurden aber, so Susanne Omran, „nicht um ihrer selbst und um der Leiden der Betroffenen willen thematisiert“, sondern der Erörterung venerischer Erkrankungen kam vorrangig eine strategische Bedeutung zu. Bürgerliche Frauen betrachteten sie als Symptom unzuchtigen Lebens, das insgesamt zu bekämpfen war. Daher hatte die bürgerliche Frauenbewegung kein virulentes Interesse an der Bekämpfung von Geschlechtskrankheiten und begrüßte die Entdeckung von Salvarsan, einem wirksamen Mittel gegen Syphilis, durch den deutsch-jüdischen Arzt Paul Ehrlich in keiner Weise.⁴

¹ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund), Blätter 60-61.

² Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden/Jüdischer Frauenbund (Hg.): Jüdische Erziehungskonferenz, veranstaltet vom 8. bis 10. Oktober 1923. Berlin 1924. Darin verschiedene gekürzte Referate, unter anderem: Siddy Wronsky, Berlin: Grundgedanken der Erziehungskonferenz, S. 2-4, hier S. 3.

³ Lutz Sauerteig 1999, S. 437.

⁴ Susanne Omran: Frauenbewegung und „Judenfrage“. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt/New York 2000, S. 165-167.

Nicht nur Siddy Wronsky, auch andere Mitglieder des zionistischen Flügels im Jüdischen Frauenbund sorgten sich um die Erhaltung der Volkskraft. So appelliert Helene Hanna Cohn 1921 an alle jüdischen Frauen, ihren Pflichten nachzukommen: „Aber die Frauen sollen nicht vergessen, dass auch das zu ihren Pflichten gehört: ihren Körper für die entscheidende Leistung, für welche die Natur ihn eingerichtet hat, gesund und kräftig zu erhalten: die Leistung der Geburt einer starken neuen Generation.“¹ Der Jüdische Frauenbund befürwortete daher auch die Einführung von Ehegesundheitszeugnissen. Bertha Pappenheim betont 1927 nachdrücklich, dass Ärzte die Pflicht hätten, auf die Bedeutung sozialhygienischer Massnahmen hinzuweisen. Konkret nennt sie die Frühehe und Gesundheitszeugnisse vor der Ehe.²

Dirk van Behren weist zu Recht darauf hin, dass die Grenzen von der Sozialhygiene zur Rassenhygiene fließend gewesen seien. „Rassenhygiene und Fortpflanzungshygiene waren zu Bestandteilen der Sozialpolitik geworden.“³ In der Diskussion über die Ehegesundheitszeugnisse stand, so Lutz Sauerteig, „das rassenhygienische Argument im Vordergrund, um eine Beschränkung der persönlichen Entscheidungsfreiheit zu Gunsten des allgemeinen Interesses zu begründen. Die Ehe als Ort der Fortpflanzung, für die sich seit der Jahrhundertwende zunehmend Rassenhygieniker wie auch Ärzte zu interessieren begannen, sollte als Schnittstelle zwischen Bevölkerungsentwicklung und Geschlechtskrankheiten unter besonderen Schutz gestellt werden.“⁴

Es ist daher auch kein Wunder, wenn die folgende Passage aus Hitlers „Mein Kampf“ zur damaligen Zeit keineswegs als irritierend empfunden worden sein dürfte: „Wer körperlich und geistig nicht gesund und würdig ist, darf sein Leid nicht im Körper seines Kindes verewigen! Der Staat muss Sorge tragen, dass nur, wer gesund ist, Kinder zeugen darf. Umgekehrt aber muss es als verwerflich gelten, gesunde Kinder dem Staat vorzuenthalten! Die Forderung, dass defekten Menschen die Zeugung anderer, ebenso defekter Nachkommen unmöglich gemacht wird, ist eine Forderung klarster Vernunft und bedeutet in ihrer planmässigen Durchführung die humanste Tat der Menschheit. Sie wird Millionen von Unglücklichen unverdiente Leiden ersparen, in der Folge aber zu einer steigenden Gesundheit überhaupt führen.“⁵

Ein Thema, das den Jüdischen Frauenbund und vor allem seine Gründerin Bertha Pappenheim auch beschäftigte, waren die traditionellen jüdischen Scheidungsgesetze, die vielen ostjüdischen Frauen zum Verhängnis wurden. Das orthodoxe Scheidungsgesetz benachteiligt nämlich die Frau

¹ Zitiert nach: Claudia Prestel 2007, S. 126.

² Bertha Pappenheim: International-jüdische Frauen-, Mädchen- und Kinderschutzarbeit (1927), in: Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim. Die Anna O. Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien. Auswahl von Reden, Aufsätzen, Schriften zur Bekämpfung des Mädchenhandels, Freiburg 1992, S. 265-268, hier S. 266.

³ Dirk van Behren 2004, S. 313.

⁴ Lutz Sauerteig 1999, S. 448.

⁵ Zitiert nach: Egbert Klautke 2004, S. 304.

bis heute.¹ Nur der Mann darf die Scheidung aussprechen und den Scheidebrief (Get) ausstellen.² Zwar verordnete das aschkenasische Judentum im 11. Jahrhundert, dass eine Scheidung nicht gegen den Willen der Frau ausgesprochen werden dürfe und in bestimmten Fällen der Mann durch rabbinische Gerichtsentscheidung zur Ausstellung des Get verpflichtet werden könne, eine verlassene Frau ohne Scheidebrief aber wird zur Aguna, zur gebundenen Frau. Damit kann sie keine neue Ehe eingehen. Die Scheidungsgesetze richteten besonders in den Jahren nach 1880 Unheil an, als Pogrome und Verfolgungen in Osteuropa jüdische Männer zwangen, ihre Familien zu verlassen, um Arbeit zu suchen. Viele kehrten nie zurück und meldeten sich auch nicht mehr bei ihren Familien. So konnten die Frauen weder den Tod des Ehemannes nachweisen noch einen Scheidungsbrief von ihm vorlegen.³

Nach dem Ersten Weltkrieg gab es in osteuropäischen Ländern zwischen 20.000 und 30.000 oft mittellose Agunot.⁴ Insgesamt lebten in den 20er Jahren 4-5 Millionen Jüdinnen in Osteuropa und dem Vorderen Orient, die nur nach rabbinischem Recht getraut waren, für die daher auch nur die jüdische Scheidungsgesetzgebung galt.⁵

Bertha Pappenheim unternahm mehrere Vorstöße, die Rabbinerkonferenz davon zu überzeugen, die Scheidungsgesetzgebung zugunsten von Frauen zu revidieren. So schrieb sie im Juli 1929 einen Brief an den Weltkongress der jüdischen Orthodoxie, die Kenessio Gedauloh⁶, in dem sie diese um Unterstützung bittet: „Jedes einzelne Mitglied der Versammlung weiss, dass die Judenschaft in der ganzen Welt nach Zahl und Art, nach Kraft und Willen dem höchsten Zwecke zu dienen, in erschreckendem Rückgange begriffen ist, und die Frauen, wenn auch der Zahl nach überwiegend, sind nicht mehr stark genug wie einst, zuverlässige Trägerinnen ihrer materiellen und ideellen Pflichten zu sein. Mehr denn je sind wir darauf angewiesen, unseren Bestand zu erhalten, Geborene und Ungeborene als Glieder einer Kette zu betrachten. Wir verlieren aber unzählige Stammes- und Blut- und Schicksalsgenossen – und gerade die besten, jüngsten, lebensfreudigsten, gesündesten und fortpflanzungsfähigsten – teils durch innerlich bewusste Abkehr vom Judentum, teils dadurch, dass die jüdischen Führer es nicht verstehen, die Stämmlinge zu halten und sie – mangels Ver-

¹ In Israel gibt es bis jetzt keine Zivilehe, so dass zum einen nur Angehörige derselben Religionsgemeinschaft heiraten können, zum anderen die orthodoxen Scheidungsgesetze bis heute gelten. Siehe: Michael Brenner: Kleine jüdische Geschichte. München 2008, S. 341.

² Walter Homolka: Das jüdische Eherecht. Berlin 2009, S. 121 und S. 292.

³ Monica Rütters: Frauenleben verändern sich, in: Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ost-jüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 223-307, hier S. 268-269.

⁴ Dieter J. Hecht: Die Weltkongresse jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit, in: Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum. Wien 2005, S. 123-156, hier S. 140.

⁵ S. Hands: Von der Rechtsstellung der jüdischen Frau, in: Der Jude, Heft 3, 1923, S. 182-189, hier S. 182.

⁶ Dieser Weltkongress der jüdischen Orthodoxie fand zum ersten Mal 1923 statt, dann wieder 1929 und 1935 im 6-Jahresrhythmus. Sein Ziel war es, die weltweite Assimilation der Juden aufzuhalten. An den Kongressen nahm „die Elite der gläubigen Judenschaft“, insgesamt 600 Männer teil. Siehe: Zehn Jahre nach der ersten Kenessio Gedauloh, in: Jüdische Presse. Organ für die Interessen des orthodoxen Judentums, 19. Jg. Nr. 35, 1.9.1933, Titelseite.

ständnis für die Zeit und der Menschen Eigenart – ihrem Einflusse entgleiten lassen.“ Besonders schwierig sei die Lage der Agunot. „Die Agunoth, jene vom jüdischen Gesetz und seinen Auslegern und Richtern vernachlässigten Frauen, gesund und jung in ihrem verhaltenen Lebenstrieb, treu dem Stamm und seinen sittlichen Forderungen, bis sie – einsam und verstossen - einsehen und fühlen lernen, dass sich für sie die Sittengesetze in ihr Gegenteil verkehren – weil man Askese fordert, Abtötung, Prostitution und Unnatur, statt froher Lebenserhaltung.“ Im Osten seien vor allem Witwen von Kriegsopfern betroffen. Es gehe nicht an, sie „als Witwen lebendig zu begraben, oder sie in ein unjüdisches Leben zu jagen“. Bertha Pappenheim bittet das Gremium daher, „die Kriegs-Agunoth insgesamt zu befreien“.¹

Sie hatte keinen Erfolg mit ihrer Initiative. Einen Teilerfolg konnte sie allerdings erringen. Ernestine Eschelbacher berichtet im Oktober 1929 in den „Blättern“ über die Sitzung der Kenessio Gedaulo: „Eine ständige Kommission von 7 Männern ist eingesetzt, um die Fragen der Agunoth, da sie generell nicht zu lösen sind, von Fall zu Fall zu entscheiden. Der Rabbinische Rat stellt die Forderung und wird sie mit aller Strenge und Schärfe durchführen, dass auch in den osteuropäischen Ländern keine Ehe ohne Eintragung in das Standesregister geschlossen, keine Trauung ausser von einem autorisierten Rabbiner vollzogen werden kann.“²

Der Jüdische Frauenbund unternahm auch einige Anstrengungen, die jüdischen Fürsorgeämter anzuhalten, eingewanderte Ehepaare aus Osteuropa davon zu überzeugen, ihre nur religiös geschlossenen Ehen in Deutschland legalisieren zu lassen. Brautpaaren wollte man helfen, von Anfang an nicht auf eine standesamtliche Hochzeit zu verzichten. Der Verein „Weibliche Fürsorge“ in Frankfurt berichtete zum Beispiel 1926, dass er bereits zehn Ehen zur Legalisierung vor dem Standesamt gebracht habe.³ Unterstützung erhielt der JFB in seiner Kampagne auch von männlicher Seite.⁴

Ein weiteres Thema, das in jüdischen Kreisen breit diskutiert und Gegenstand zahlreicher jüdischer Witze wurde, war die jüdische Heiratspolitik, vor allem die Forderung nach einer Mitgift, die die Frau mit in die Ehe zu bringen hatte. Neben zionistischen Kreisen und dem orthodoxen Judentum

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Hilfe für die Agunoth (Eheverlassene Frau). Brief von Bertha Pappenheim an die Rabbinerversammlung der Kenessio Gedaulo vom 29. Juli 1929, S. 20-21.

² BJFB, 5. Jg. Nr. 10, Oktober 1929; Ernestine Eschelbacher: Der Weltbund Jüdischer Frauen zur Kenessio Gedaulo in Wien, S. 7. Auch der Weltkongress jüdischer Frauen, der im Sommer 1929 in Hamburg tagte, debattierte die schwierige Situation der Agunot. Siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 7, Juli 1929; Helene Meyer-Stargard: Bericht über die Hamburger Weltkonferenz Jüdischer Frauen, S. 1-6, hier S. 3.

³ BJFB, 3. Jahrgang Nr. 3, Dezember 1926; Legalisierung nur-jüdischer Ehen (Stille Chuppo), S. 4.

⁴ Siehe: BJFB, 3. Jahrgang Nr. 4, Januar 1927; Aussprache. Georg Horn, Rechtsanwalt und Notar, Berlin: Zur Legalisierung nur-jüdischer Ehen (Stille Chuppo), S. 5.

verurteilten auch viele jüdische Frauen „das Heiraten um des Geldes willen“, das in ihren Augen der jüdischen Tradition zuwiderlief.¹

Im „Hamburger Israelitischen Familienblatt“ finden sich mehrfach Klagen von jungen Frauen, die sich gegen den Vorwurf wehren, dass immer mehr jüdische junge Frauen Mischehen eingingen. Vier Frauen aus Hannover schreiben im Juli 1911: „So gern wir für Erhaltung des Judentums sind, ist es den meisten jungen jüdischen Mädchen doch nicht möglich, sich zu verheiraten oder anständig sich zu ernähren. [...] Die meisten jungen Mädchen haben keine 20 Mille Mitgift; unter dieser Summe will kein jüdischer junger Mann heiraten; sie verlangen es wenigstens. Diese jüdischen jungen Leute können vielfach kaum richtig Deutsch, verlangen, dass ihre Zukünftige in Pension gewesen sein soll, englisch und französisch parliert und die nötigen ca. 20-30 Mille hat. Wieviel junge Mädchen können für die Pension 1000-1500 Mark bezahlen? Wenn sie das nicht können, werden sie heute von den meisten Juden nicht geachtet. Gehen die jungen Mädchen in die Geschäfte, ziehen sich die besseren Juden zurück, denn sie sagen: das sind Ladenmädchen, Verkäuferinnen. Wenn sie auch noch so solide sind, werden sie missachtet.“²

Lucia Jacoby, Mitglied im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und spätere Geschäftsführerin des Philo-Verlages, schreibt 1913, dass viele Mädchen des Bürgertums aus gut-situierten, aber nicht reichen Familien kämen. Genau das seien die Mädchen, die am wenigsten geheiratet würden, da sie keine oder kaum eine Mitgift erhielten. Sie seien also gezwungenermaßen erwerbstätig. „Stehen sie aber wirklich auf festen Füßen in einem lohnenden Berufe, dann sind sie nach allgemein herrschender Ansicht für die Ehe total verdorben, denn die Berufsarbeit entkleidet angeblich jedes weibliche Wesen ihrer natürlichen Anmut, überhaupt ihrer weiblichen Vorzüge.“³

Luise Hirsch kommt in ihrer Studie über jüdische Frauen als Pionierinnen an deutschen Universitäten sogar zu dem Ergebnis, dass es häufig die fehlende Mitgift gewesen sei, die jüdische Eltern dazu veranlassten, ihren Töchtern ein Studium und den Aufbau einer eigenen Existenz zu ermöglichen.⁴ Ob nun die hohe Anzahl jüdischer Studentinnen tatsächlich Rückschlüsse darauf zulässt, dass die Mitgift in der Anbahnung jüdischer Ehen eine grössere Rolle spielte als in der nichtjüdi-

¹ Claudia Prestel 2007, S. 132.

² IFH, 13. Jg. Nr. 29, 20.7.1911; Beilage: Für unsere Frauen. Von der Frau – für die Frau, S. 12. Dieser Beitrag hat eine Vielzahl von Reaktionen provoziert. Dr. Otto Feld hält es zum Beispiel für eine starke Übertreibung zu behaupten, im kaufmännischen Leben seien jüdische Mädchen gesellschaftlich missachtet. Siehe: IFH, 13. Jg. Nr. 33, 17.8.1911; Dr. Otto Feld, Frankfurt: Vier jüdischen jungen Damen aus Hannover ins Stammbuch!, S. 12. Und Ida Frank schreibt: „Mut gehört dazu, wenn man in der heutigen Zeit eine Frau nimmt, ohne dass man weiss, ob sie überhaupt eine Mitgift hat; einem solchen Manne zolle ich meine volle Anerkennung, denn in den meisten Fällen getraut er sich dann aus eigenem Wissen, aus eigenem Können und aus eigener Kraft, für Frau und Kind zu schaffen.“ Siehe: IFH, 13. Jg. Nr. 36, 7.9.1911; Die Angst vor dem Weibe, S. 12.

³ IFH, 15. Jg. Nr. 8, 20.2.1913; Beilage: Für unsere Frauen, Lucia Jacoby: Die Ehe und die Zukunft des Judentums, S. 14.

⁴ Luise Hirsch 2010, S. 78-79 und S. 199-201.

scher Ehen, ist allerdings fraglich und schwer zu klären. Entsprechende vergleichende Untersuchungen fehlen noch.

Marion Kaplan, die dem Thema der jüdischen Eheschliessung in ihrem Buch „Jüdisches Bürgertum“ breiten Raum gibt und jüdische Heiratsstrategien detailliert beschreibt,¹ glaubt: „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.“²

Till van Rahden kommt in seiner Studie über Breslau zu dem Ergebnis, dass bürgerliche Familien generell, seien sie nun jüdisch, protestantisch oder katholisch, bewusstere Heiratsstrategien verfolgten als unterbürgerliche Familien.³ „Solange die bürgerliche Heirat der Statussicherung diene, versuchten jüdische, protestantische und katholische Bürger das Liebes- und Sexualleben ihrer Söhne und besonders ihrer Töchter schärfer als in Arbeiterfamilien zu kontrollieren und enger einzuschränken.“⁴ Da die jüdische Bevölkerungszahl aber wesentlich geringer war als die nichtjüdische und bürgerliche Schichten im Judentum überrepräsentiert waren, sei es für arme jüdische Frauen tatsächlich ausserordentlich schwer gewesen, einen Partner auf dem innerjüdischen Heiratsmarkt zu finden, da sie keine oder nur eine geringe Mitgift mit in die Ehe bringen konnten.⁵ Fast alle Frauen in innerjüdischen Ehen seien Hausfrauen gewesen und hätten keinen Beruf erlernt,⁶ entstammten also dem mittleren und gehobenen Bürgertum, das eine Mitgift aufbringen konnte.

Ende der 20 Jahre scheint die Mitgift bei der Eheschliessung dann keine so grosse Rolle mehr gespielt zu haben.⁷ Dabei spielte sicher sowohl die Wirtschaftskrise und Verarmung des Mittelstandes eine Rolle als auch eine langsame Modernisierung der Heiratspraxis. Auffällig ist, dass die Heiratspolitik des jüdischen Bürgertums in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ keine Erwähnung findet. Ich führe das vor allem darauf zurück, dass es dem JFB in der Weimarer Republik kaum gelang, junge und berufstätige jüdische Frauen zu einer Mitgliedschaft zu bewegen. Und da die meisten Vorstandsmitglieder des JFB auf lokaler und reichsweiter Ebene aus eher begüterten

¹ Marion Kaplan: Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997, S. 129-166 (Kapitel: Geld oder Liebe? Jüdische Heiratsstrategien).

² Marion Kaplan 1997, S. 157.

³ Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Grossstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000, S. 153.

⁴ Till van Rahden 2000, S. 155.

⁵ Till van Rahden 2000, S. 156.

⁶ Till van Rahden 2000, S. 161.

⁷ Claudia Prestel 2007, S. 132.

Familien stammten, spielte ein Mangel an Geld für eine Mitgift für sie wohl eine untergeordnete Rolle.

Es lassen sich ebenfalls keine Stellungnahmen des Jüdischen Frauenbundes zum Thema „Homosexualität“ oder „lesbische Liebe“ finden. Ganz offensichtlich wurde das Thema nicht öffentlich debattiert, obwohl durchaus auch lesbische Frauen als Autorinnen in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ fungierten. So finden wir einen Artikel von Dr. Martha Mosse über die Gefährdung weiblicher Jugend bei beruflichem Ortswechsel in der Ausgabe von Juni 1934.¹ Die Autorin lebte mit ihrer Partnerin Erna Sprenger zusammen in Berlin, thematisierte diese Verbindung aber nicht offensiv. „Martha Mosse ist in erster Linie als patriotische deutsche Jüdin und pflichttreue preußische Polizeibeamtin anzusehen, in zweiter Linie als engagierte Mitarbeiterin der Frauenbewegung, vermutlich ohne das Etikett ‚Feministin‘, und erst an dritter Stelle als Lesbe – dieses war ihre Privatangelegenheit“, schreibt der Historiker und Leiter der Bibliothek des Schwulen Museums in Berlin.²

Und als privat scheinen auch andere Frauenpaare im Jüdischen Frauenbund ihr Zusammenleben angesehen zu haben. Ganz offensichtlich widersprach eine Politisierung der Homosexualität der Grundlinie des JFB zu stark, als dass sie hätte verfolgt werden können. Es werden in den „Blättern“ auch keine Bücher von bekannten jüdischen Homosexuellen wie dem Leiter des Instituts für Sexualwissenschaft Magnus Hirschfeld³ empfohlen oder lesbische jüdische Künstlerinnen wie Gertrude Sandmann⁴ porträtiert.

Wir finden lediglich eine Bemerkung in den „Blättern“, in der Homosexualität ganz selbstverständlich als Gefahr betrachtet wird. Friedel Motulsky schreibt in einem Artikel über „Gemeinsame Erziehung schulentlassener Jungen und Mädels“, die sie im Gegensatz zu den meisten Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes befürwortet: „Ebenso kann man häufig die Erfahrung machen, dass Menschen, die bis zu ihrer Reife nur mit Gleichgeschlechtlichen lebten und arbeiteten, beim Zusammentreffen mit dem anderen Geschlecht ungleich undisziplinierter und zügelloser leben als die gemeinsam Erzogenen. Auch die Gefahr der Homosexualität, die nach ärztlicher Erfahrung nicht angeboren, sondern erworben ist und durch das eingeschlechtliche Leben in Internaten weitgehend gefördert werden kann, darf nicht übersehen werden.“⁵

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Dr. Martha Mosse: Gefährdung weiblicher Jugend bei beruflichem Ortswechsel, S. 6-7.

² http://www.lesbengeschichte.de/bio_mosse_d.html (22.02.2016).

³ Magnus Hirschfeld hatte das Institut 1919 in Berlin gegründet. Es war in der Folgezeit nicht nur Forschungsstätte, sondern auch Aufklärungszentrale, Beratungsstelle und ein Zufluchtsort zum Beispiel für Homosexuelle. Siehe: Volkmar Sigusch: Geschichte der Sexualwissenschaft. Frankfurt/New York 2008, S. 345-364 (Kapitel: Das erste Institut für Sexualwissenschaft).

⁴ Gertrude Sandmann studierte bei Käthe Kollwitz und zeigte in der Weimarer Republik in mehreren Ausstellungen ihre Grafiken und Pastelle. Frauen waren ihr Hauptmotiv. Siehe: <http://www.gertrudesandmann.de/index.php> (22.02.2016).

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; Friedel Motulsky: Gemeinsame Erziehung schulentlassener Jungen und Mädels, S. 2-3, hier S. 3.

Im Heim des JFB für gefährdete Frauen und Mädchen in Neu-Isenburg bestand Bertha Pappenheim darauf, keine Mädchen mit homosexueller Veranlagung aufzunehmen, um lesbische Beziehungen zwischen den Zöglingen zu verhindern.¹

Der Jüdische Frauenbund ging also in seinen Vorstellungen über Ehe, Familie und Sexualität mit dem konservativen Flügel des Bundes Deutscher Frauenvereine und der allgemeinen Sittlichkeitsbewegung im Grossen und Ganzen konform und entwickelte eine entsprechende Praxis. Übergeordnetes Ziel der Mitglieder des JFB war die sittlich-moralische Erneuerung der jüdischen Gemeinschaft und die Abwehr von modernen Ideen einer Neuen Ethik und einer Neuen Frau. Die freie Liebe wurde genauso verworfen wie die Möglichkeit der Kameradschaftsehe. Dem individuellen Verfügungsrecht der Frau über ihren Körper setzte der Jüdische Frauenbund die rassenhygienische Vorstellung eines gesunden Volkskörpers entgegen, der sich die einzelne unterzuordnen habe. Die besondere moralische Rigorosität vieler Mitglieder des JFB lässt sich dabei auch mit der wachsenden Schärfe antisemitischer Angriffe gegen „den Juden“ als Verkörperung des Grosstadtmenschen mit all seinen angeblich sittlichen Ausschweifungen und Erkrankungen erklären.

5.3 Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel

Als sich Deutschland in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts vom Agrar- zum Industriestaat entwickelte, zogen viele junge Mädchen aus ländlichen Gebieten in die Städte, da die Erwerbsmöglichkeiten auf dem Land immer geringer wurden. Auch reizte natürlich die freie Stadtluft. Dienstmädchen waren in den aufstrebenden Grossstädten sehr gefragt. Nicht nur reiche Familien, sondern auch durchschnittliche bürgerliche Haushalte stellten zunehmend Hilfskräfte für einfache und grobe hauswirtschaftliche Arbeiten an. Obwohl Hauspersonal schlecht bezahlt wurde, bot diese Tätigkeit jungen Mädchen die Möglichkeit, ein eigenständiges, von der Familie unabhängiges Leben zu führen. Allein nach Berlin kamen um die Jahrhundertwende etwa 400.000 Mädchen jährlich, oft ohne eine feste Stelle in Aussicht zu haben. Fand sich keine passende Arbeit, blieb vielen Mädchen nur die Prostitution. Für manche war diese Tätigkeit aber auch reizvoll, weil sie ein höheres Einkommen und mehr persönliche Freiheit und Teilhabe am städtischen Leben bot. Andere Mädchen wiederum waren verlockenden Stellenangeboten gefolgt, die sich im Nachhinein als fingiert herausstellten. Sie fanden sich in einem Bordell wieder, ohne dies beabsichtigt zu ha-

¹ Claudia Prestel: Uneheliche Kinder und ledige Mütter in der jüdischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert: Eingliederung oder Ausschluss? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte, in: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 5 (1994), S. 81-101, hier S. 86.

ben.¹ Weit verbreitet war auch die Gelegenheitsprostitution: Frauen, die als Dienstmädchen, Verkäuferinnen oder Kellnerinnen arbeiteten, verdienten nicht genug, um ihren Lebensunterhalt damit bestreiten zu können. Schauspielerinnen, Tänzerinnen und Sängerinnen prostituierten sich, um Leben und zum Beruf nötige aufwändige Garderobe bezahlen zu können.²

Katharina Scheven, Vorsitzende des 1902 gegründeten Dresdener Zweigvereins der Internationalen Abolitionistischen Föderation und ab 1919 Mitglied im erweiterten Bundesvorstand des BDF, widmet der sogenannten „geheimen Prostitution“ ein ganzes Kapitel in ihrem 1919 veröffentlichten Text „Die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen der Prostitution“. Darin schreibt sie: „Wir stehen vor der überaus ernsten und schmerzlichen sozialen Tatsache, dass die Prostitution nicht bloss aus faulenzenden, sondern in viel höherem Masse aus arbeitenden Frauen besteht, die vom Erlös ihrer Arbeit nicht ausreichend leben können, oder deren soziale Lage in der Grosstadt eine so hilflose und schutzlose ist, dass sie den vielen auf Ausbeutung der weiblichen Sexualität abzielenden Tendenzen des modernen Lebens nicht genügend Widerstand entgegensetzen können.“³ In Altona seien zum Beispiel knapp die Hälfte der Prostituierten ehemalige Fabrikarbeiterinnen. In Berlin seien 60 Prozent der geheimen Prostituierten Dienstmädchen. Einen hohen Anteil stellten Verkäuferinnen. Auch prostituierten sich viele Ehefrauen. 1917 seien in Altona von 876 Prostituierten nur 470 ledig gewesen.⁴

Besonders gefährdet seien Mädchen, die vom Land in die Grosstadt gekommen seien, um Arbeit zu finden. „Die Vergnügungen der Stadt haben für die unerfahrenen Landmädchen etwas Blendendes und Verführerisches. Auf den öffentlichen Tanzböden und im Kino lauert die Verführung, der sie allerdings nur zu bereitwillig in die Arme laufen. Dass sie damit die schiefe Ebene betreten, die zur Prostitution führt, ahnen sie zuerst noch nicht. Es ist die natürliche Folge einer sittlichen Verwahrlosung und wirtschaftlichen Verbummelung, der sie sehr rasch verfallen, wenn sie vom Dämon der Geschlechtsbegierde gepackt, ihre Stellung aufgeben, [...]“⁵

Der Jüdische Frauenbund, der 1924 an der Jugendfürsorge-Tagung in Heidelberg teilnahm, forderte daher im Einklang mit allen grossen Jugendfürsorge-Verbänden in Deutschland ein „Verwah-

¹ Bruno W. Nikles: Die ‚Bahnhofshilfe‘ des Jüdischen Frauenbundes (1904-1933), in: Gefährdetenhilfe 3 (1989), S. 98-101, hier S. 98; Christina Schwarz: Endstation Hauptbahnhof. Zur Betreuung jüdischer Reisender auf deutschen Bahnhöfen, in: Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Ausstellungskatalog, Frankfurt a.M. 1993, S. 124-128, hier S. 125. Siehe auch: Wolfgang Reusch: Bahnhofsmision in Deutschland 1897-1987, Sozialwissenschaftliche Analyse einer diakonisch- caritativen Einrichtung im sozialen Wandel. Frankfurt a.M. 1988, S. 27-29.

² Anne Dietrich: Mädchenhandel: Geschichte oder Vergangenheit?, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.): Frauenhandel in Deutschland, Bonn 1989, S. 18-40, hier S. 29. Dienstmädchen bildeten dabei den höchsten Prozentsatz unter den unehelichen Mütter, sei es, weil sie wegen der vielen Arbeit nur kurze Bekanntschaften machen konnten, sei es, weil sie vom Hausherrn oder einem anderen männlichen Familienmitglied nach sexuellem Missbrauch schwanger wurden. Siehe: Regina Schulte: Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main 1979, S. 85-87.

³ Katharina Scheven: Die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen der Prostitution, in: Anna Pappritz (Hg.): Einführung in das Studium der Prostitutionsfrage. Leipzig 1919, S. 139-172, hier S. 144.

⁴ Katharina Scheven 1919, S. 145-147.

⁵ Katharina Scheven 1919, S. 146.

„rungsgesetz“. Dieses Gesetz sollte es, so Dora Silbermann, die den JFB auf der Tagung vertrat, „ermöglichen, Männer und Frauen, die ihrer geistigen, körperlichen und sittlichen Beschaffenheit nach eine Gefährdung der Allgemeinheit darstellen, auf einige Zeit einer Anstalt zur ‚Verwahrung‘ zu übergeben“. Dies sollten keine Strafanstalten sein, sondern gefährdete Frauen zu produktiver Arbeit erziehen.¹

Um die Jahrhundertwende wanderten auch viele osteuropäische Juden und Jüdinnen aus Galizien, Russland und Rumänien nach Deutschland oder über Deutschland in die USA oder nach Argentinien aus, da sie von Verarmung durch die Folgeerscheinungen der Industrialisierung besonders betroffen waren.² Die jüdischen Zeitungen dieser Zeit sind voll von Berichten über ostjüdische Flüchtlingsfamilien und alleinstehende Frauen, die sich prostituierten und in Bordelle auf der ganzen Welt verschubt würden.³ Nach Ende des Ersten Weltkrieges nahm die Zahl der jüdischen Flüchtlinge, die vor Pogromen in Polen und anderen osteuropäischen Ländern flüchteten, immer mehr zu. Sie wurden zu Hundertausenden vertrieben. Die USA schloss ihre Tore für osteuropäische Einwanderer. Andere Länder erschwerten die Einreise. Deutschland war für viele Durchgangsstation oder „Land des permanenten Übergangs“.⁴

1918 befand sich das grösste Durchwanderungszentrum in Köln. Alle Emigranten, die über Paris, Antwerpen oder Marseille auswandern wollten, wurden in Sonderzügen über Köln geleitet.⁵ Nicht wenige junge alleinstehende Frauen blieben dabei aber in Köln oder anderen deutschen Städten hängen und suchten ihr Glück als Hausangestellte, Arbeiterin oder Prostituierte. Auch diejenigen Frauen, die Polen nicht verlassen konnten, sahen oft die Prostitution als einzige Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. So berichtet Frau Klotz aus Lodz 1928 auf einer Tagung des Jüdischen Frauenbundes in Breslau, zu der auch Frauen aus Polen, Rumänien, Österreich, Ungarn, Lettland und der Tschechoslowakei eingeladen worden waren, dass in Lodz 175.000 Juden, ein Drittel der Bevölkerung, lebten. In der Stadt sei die Reglementierung der Prostituierten nicht aufgehoben worden. 1928 liessen sich 324 Mädchen neu einschreiben, darunter seien 58 Jüdinnen gewesen. 109 waren dem Beruf nach Dienstmädchen, 100 Fabrikarbeiterinnen.⁶

¹ BJFB, 1. Jg. Nr. 2, November 1924; Dora Silbermann: Von den Jugendfürsorge-Tagungen in Heidelberg, S. 13-14, hier S. 14. Das Gesetz hiess dann später: Bewahrungsgesetz.

² Tobias Brinkmann: „Mit Ballin unterwegs“. Jüdische Migranten aus Osteuropa im Transit durch Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 17. Jg. Heft 1, 2007, S. 75-96. Bis 1914 gab es „ein System der relativ freien Migration von Ost nach West“ (S. 95).

³ Siehe z.B. Israel Auerbach: Mädchenhandel, in: Die Welt, Jg. 6, Heft 30, 25.7.1902, S. 5-6. In derselben Ausgabe gibt es auch zahlreiche Berichte über Auswanderungen aus Russland und Rumänien (S. 6).

⁴ Tobias Brinkmann 2007, S. 95.

⁵ Weltkongress Jüdischer Frauen vom 6.-11. Mai 1923 in Wien. Wien 1923, Kapitel: Das Problem der emigrierenden Frau, darin: Redebeitrag von Nathan Kahn, Vorsitzender des 1920 gegründeten Hilfsausschusses für jüdische Durchwanderer in Köln, S. 115.

⁶ BJFB, 4. Jg. Nr. 11, November 1928; Hannah Karminski: Die Tagungen des J.F.B. vom 21.-23. Oktober in Breslau, S. 1-3, hier S. 2.

Prostitution war also vor allem in den Städten – ob in Deutschland, Polen oder Argentinien – eine nicht zu übersehene Tatsache. „Im Spannungsfeld von legitimer und illegitimer Sexualität stellte die bürgerliche Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts“, so Esther Sabelus, „die Frage nach den Ursachen für die als gefährlich verstandene städtische Prostitution und beantwortete sie mit der Existenz eines internationalen Mädchenhandels.“¹ Der Diskurs über „white slavery“, also „die Verführung oder auch gewaltsame Entführung eines (jungfräulichen) Mädchens bzw. einer Frau zum Zwecke der Prostitution“ vermischte sich daher mit einem über „allein reisende Frauen, Artistinnen, Migrantinnen und unschuldige Dienstmädchen, die im Moloch der Grosstadt Opfer von Heiratsschwindlern und Kupplerinnen“ wurden und die von international agierenden Mädchenhändlerbanden „in Bordelle nach Buenos Aires oder Antwerpen entführt, verkauft und eingesperrt“ wurden.² Die weissen Sklavinnen wurden zu Unschuldigen stilisiert, als „überwältigte Opfer männlicher Gewalt und niemals als aktive Protagonistinnen ihrer eigenen Biographie“.³

In Verbindung mit einem sozialhygienischen Diskurs wurden damit Frauen ins Visier genommen, die aus marginalisierten, verarmten Handwerkerfamilien im eigenen Land, als Migrantinnen aus osteuropäischen Armutsregionen oder aus der städtischen Arbeiterschicht, also kaum kontrollierbaren gesellschaftlichen Gruppen kamen. Die Prostituierte wurde „inmitten des Proletariats sichtbar, dessen Lebens- und Wohnverhältnisse, Hygienevorstellungen und Geselligkeitsformen ausserhalb der Grenzen bürgerlicher Werte und Moral lagen und dessen Eindämmung und Kontrolle durch die Öffentlichkeit und Unregierbarkeit ihres Körpers erschwert wurden“.⁴

Die symbolische Vereinnahmung der weissen Sklavin durch die Sittlichkeitsvereine und die bürgerliche Frauenbewegung sollte den Wiedereinschluss der weissen Frau „in den moralisch-normativen Rahmen der bürgerlichen Vorstellungswelt“ zulassen.⁵ Denn wer einmal weiss war, konnte wieder gereinigt werden. Der Begriff „white slavery“ war damit nicht nur an sich problematisch, da der Unterscheidung zwischen schwarzer und weisser Sklaverei ein Rassismus zugrunde lag und die Versklavung weisser Frauen als noch verwerflicher und empörender betrachtet werden konnte als die schwarzer Frauen und Männer, sondern er erlaubte auch bürgerlichen Frauen in Westeuropa und den USA, sich als potentielle Opfer männlicher Gewaltausübung zu imaginieren.⁶

¹ Esther Sabelus: Die weiße Sklavin. Mediale Inszenierungen von Sexualität und Großstadt um 1900. Berlin 2009, S. 8.

² Esther Sabelus 2009, S. 8-9.

³ Esther Sabelus 2009, S. 9-10 und S. 25.

⁴ Esther Sabelus 2009, S. 49. Die Autorin übersetzt hier eine Passage aus: Brian Green: A Particular Class of Woman. Class Struggle on the Prostitute Body 1830-1900, in: Organdi Quarterly 2 (2001).

⁵ Esther Sabelus 2009, S. 82.

⁶ Esther Sabelus 2009, S. 78.

Es lag dabei nahe, die Täter in xenophobischer Manier vor allem in den Kreisen der Einwanderer und Ausländer zu suchen.¹ Insbesondere wurden Juden ins Visier genommen. Bekannte Stereotypen wie das des „Handelsjuden“, des „heimat- und vaterlandslosen Kosmopoliten“ oder des „Urbantyps“ wurden bemüht, um jüdische Männer, insbesondere aus Osteuropa, einem generellen Verdacht auszusetzen.² Der Kriminologe Erich Wulffen charakterisiert 1910 den typischen Mädchenhändler wie folgt: „Er kommt zu seinem Gewerbe durch wirtschaftliche Bedürftigkeit, Notlage und Gelegenheit. Häufig hat er zuvor in anderen Erwerbszweigen keine Erfolge gehabt. Er bedarf einzelner Charaktereigenschaften, vor allem der Schlauheit und Entschlossenheit, um mit Gewinn zu arbeiten; andererseits muss er nachgiebig und schmiegsam sein. Auch Überredungsgabe und Handelssinn beim Anwerben und Zuführen der Opfer muss er besitzen. Die Mädchen muss er mit Freundlichkeit und Aufmerksamkeit behandeln. Alle diese Eigenschaften finden sich bei dem Juden zusammen.“³ Auch die nationalsozialistische Propaganda griff die Konstruktion des jüdischen Mädchenhändlers auf. Insofern können wir die „weisse Sklavin als Vorläuferin der ‚geschändeten Arierin‘ verstehen, den Mädchenhändler als ‚Rasseschänder‘“.⁴

In den jüdischen Gemeinden, sei es in Deutschland, Polen, Argentinien oder Brasilien, war man daher bemüht, die „Reinen“ von den „Unreinen“ zu trennen. In Buenos Aires zum Beispiel lebten die alteingesessenen Juden in anderen Stadtvierteln mit eigenen Friedhöfen, Synagogen und Theatern als die jüdischen Einwanderer aus Europa, „die vor allem in der florierenden Sexindustrie mit angrenzenden Vergnügungs- und Konsumwelten Arbeit fanden“. Der Kampf gegen die Unreinen, die öffentliche Distanzierung von schmutzigen Elementen in den eigenen Reihen diente dabei dem Bedürfnis, anerkannte Mitglieder der hegemonialen Kultur zu werden.⁵ Auch in Rio de Janeiro in Brasilien war die jüdische Gemeinde irritiert von den aus Europa eingewanderten Frauen, die sich prostituierten, und schloss sie aus ihrer Synagoge aus. Dabei trugen Prostituierte massgeblich zum Erhalt des jüdischen Lebens bei, gründeten eine eigene Synagoge, eigene Wohlfahrtsverbände und hielten am jüdischen Ritus fest.⁶

¹ Esther Sabelus 2009, S. 26.

² Esther Sabelus 2009, S. 28-29.

³ Erich Wulffen: Der Sexualverbrecher. Ein Handbuch für Juristen, Verwaltungsbeamte und Ärzte. Berlin 1910, zitiert nach: Natalie Avanzino: „Jüdischer Typus – zweifelsohne ein Mädchenhändler.“ Der internationale Mädchenhandel wurde mit Vorurteilen bekämpft, in: Philipp Sarasin/Regula Bochsler/Patrick Kury (Hg.): Wertes Fräulein, was kosten Sie? Prostitution in Zürich 1875-1925. Baden 2004, S. 110-115, hier S. 113.

⁴ Esther Sabelus 2009, S. 32.

⁵ Esther Sabelus 2009, S. 81.

⁶ Nils Brock: Die jüdische Gemeinde war von den Prostituierten irritiert, in: Jungle World Nr. 41, 10.10.2013, S. 10-11. Nils Brock interviewt darin den jüdisch-brasilianischen Autor Ronaldo Wrobel über seinen Roman „Hannahs Briefe“ (Berlin 2013), dem umfangreiche Recherchen vorausgingen. Wrobel macht in seinem Buch die jüdische Migrationsgeschichte in Brasilien sichtbar. Seine Protagonistin Hannah ist Sexarbeiterin und Agentin.

Für die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, die sich dem Kampf gegen Prostitution und Mädchenhändler mit Leib und Seele verschrieben, stand in ihren Augen nicht weniger auf dem Spiel, als den so hart erworbenen Platz in der deutschen bürgerlichen Gesellschaft zu verlieren.

Esther Sabelus bezeichnet den Kampf gegen den Internationalen Mädchenhandel als „moralische Panik“.¹ Typisch für eine solche Panik sei, dass es zu einer massiven Verbreitung von Behauptungen und Gerüchten komme. 1914 fand der spektakulärste und in der Öffentlichkeit breit diskutierte Prozess gegen den angeblich jüdischen Mädchenhändler Samuel Lubelski statt, der die antisemitische Stossrichtung der Kampagne gegen Mädchenhändler stark anheizte. Lubelski war Auswanderungsagent im schlesischen Myslowitz, hatte keinen deutschen Pass und zudem noch einen Bruder in Buenos Aires, der angeblich ein Bordell unterhielt. In seiner Person verdichtete sich also alles, was den Zeitgenossen verdächtig erschien. Der Angeklagte wurde trotz mangelnder Beweise zu neun Jahren Zuchthaus verurteilt. Während des Prozesses kam es zu einer Welle antisemitischer Agitation in der deutschen Presselandschaft. Nach einem Revisionsantrag wurde das Verfahren aber wieder aufgenommen. Dabei gab Heinrich Kopp als Sachverständiger des Berliner Polizeipräsidiums folgende Aussage zu Protokoll: „Im Publikum ist die Meinung verbreitet, dass anständige Mädchen durch List und Gewalt in öffentliche Häuser verschleppt und dort gegen ihren Willen festgehalten werden. In Wahrheit hat sich ein derartiger Fall noch niemals ereignet. Die Schauer geschichten, die seit vielen Jahren fortgesetzt in dieser Richtung verbreitet werden, sind frei erfunden, oder es ist ein an sich harmloser Vorgang grob entstellt worden.“ Lubelski wurde im Revisionsverfahren von der Anklage, Mädchenhändler zu sein, frei gesprochen. Insgesamt finden sich in der deutschen Kriminalstatistik kaum Fälle der Strafverfolgung von Mädchenhändlern; in den Jahren 1907 bis 1913 waren es jährlich nur zwischen einer und fünf Personen, die überhaupt strafrechtlich verfolgt wurden.²

Esther Sabelus drängt sich die Frage auf, „ob nicht das neue weibliche Leben in der Grosstadt selbst das eigentliche Objekt“ der moralischen Panik grosser Teile des Bürgertums, vor allem bürgerlicher Frauen, war.³ Denn Frauen bewegten sich zunehmend im öffentlichen Raum.⁴ Orte der Mobilität, wie Bahnhof, Hafen, Strasse, Orte des Konsums wie Warenhaus und Kino, Orte des Vergnügens, wie Tanzlokal und Eisdielen und Orte der Arbeitswelt bildeten plötzlich „eine Topographie

¹ Esther Sabelus 2009, S. 110.

² Esther Sabelus 2009, S. 93-99 (Kapitel *Der Fall Samuel Lubelski*).

³ Esther Sabelus 2009, S. 110.

⁴ Esther Sabelus 2009, S. 134.

der sexuellen Gefährdung“.¹ Besonders verrufen war das Bahnhofsviertel, ein Teil der Stadt, in dem sich eine anständige Frau nicht aufhielt.²

Und gerade dort waren die im Jüdischen Frauenbund aktiven Frauen – sowie auch ihre christlichen Mitstreiterinnen – dauerpräsent im Einsatz bei der Bahnhofshilfe, um reisende Mädchen vor Mädchenhändlern zu beschützen. Allein reisende Frauen, die sich nicht retten lassen wollten, hatten es nicht immer einfach, den bürgerlichen Frauen zu entgehen. Hannah Karminski berichtet von einem Mädchen in Berlin, das der Beamtin am Bahnhof einen Zettel in den Briefkasten geworfen habe mit den Worten: „Olle Missionstante, ick rette mir alleene.“³

In diesen wenigen Worten, einem der spärlichen Zeugnisse der Objekte bürgerlicher Wohltätigkeit und Sozialdisziplinierung, zeigt sich nicht nur ein selbstbewusster Umgang mit den vermeintlichen Retterinnen, sondern auch durchaus Humor mit einer Prise Ironie. Stellungnahmen von Prostituierten interessierten die Sittlichkeitsbewegung allerdings kaum. Die bürgerliche Frauenbewegung definierte zwar gern das Wesen der Prostituierten, gab ihnen aber keinen Raum zu eigener Artikulation.⁴ Schon gar nicht liess sie Prostitution als weibliche Arbeit gelten.⁵

Wie aktuell diese Debatte ist, arbeiten Martina Löw und Renate Ruhe in ihrer Untersuchung über Prostitution aus dem Jahre 2011 heraus. Sie stellen fest, dass es kaum verlässliche Daten über Frauenhandel gibt, ein Thema, das seit den 1980er Jahren wieder in aller Munde ist.⁶ Dem Bild der zur Prostitution gezwungenen Frau vor allem aus dem osteuropäischen oder asiatischen Ausland setzen sie entgegen, „dass die meisten in der Prostitution arbeitenden Migrantinnen mehrheitlich keineswegs als Opfer [...] zu charakterisieren sind, sondern in der Regel selbstbestimmt als Prostituierte arbeiten“, auch wenn diese Arbeit ökonomischen Zwängen unterliege. Prostitution sei auch für Migrantinnen „eine rationale Wahl in einer im Zuge von Globalisierungsprozessen zunehmend enger werdenden Welt“.⁷ Daher sei es wichtig, Prostituierte nicht als Opfer zu begreifen, sondern anzuerkennen, dass sie um Rechte, Respekt und bessere Arbeitsbedingungen kämpfen.⁸

2013 antworteten Sexarbeiterinnen auf den „Appell gegen Prostitution“ von Alice Schwarzer, die mit ähnlichen Argumenten wie die bürgerliche Frauenbewegung vor 1933 einen mittlerweile jahrzehntelangen Kampf gegen die Prostitution führt, mit der Gründung des Berufsverbandes für ero-

¹ Esther Sabelus 2009, S. 135-136.

² Esther Sabelus 2009, S. 139-141.

³ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Protokoll der Arbeitskreistagung der Gefährdetenfürsorge vom 2.11.1936 in Elberfeld.

⁴ Susanne Omran: Woran erkennen wir die Prostituierten? Sittlichkeit, Grossstadtdiskurs und Antisemitismus im Kontext der Frauenbewegung, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.): Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus. Tübingen 1998, S. 65-87, hier S. 75.

⁵ Susanne Omran 1998, S. 80.

⁶ Martina Löw/Renate Ruhne: Prostitution. Herstellungsweisen einer anderen Welt. Berlin 2011, S. 34.

⁷ Martina Löw/Renate Ruhne 2011, S. 36.

⁸ Martina Löw/Renate Ruhne 2011, S. 37.

tische und sexuelle Dienstleistungen. Undine de Rivière, Sexarbeiterin und Sprecherin des Verbandes, betont, dass Sexarbeit in der Regel freiwillig erfolge: „Wir haben in den Medien immer öfter gehört, dass wir alle Opfer seien, dass man uns retten und unsere Kunden kriminalisieren müsse – dem wollten wir etwas entgegensetzen, bevor man das in Gesetze giesst.“ Gegen Alice Schwarzer und die Unterstützerinnen ihrer Kampagne meint sie, die Frauen wollten keine Probleme lösen, sondern nur „eigene moralische Befindlichkeiten“ durchsetzen.¹

Esther Sabelus fasst das Ergebnis ihrer Untersuchungen über Prostitution und Mädchenhandel in den ersten Jahrzehnten nach 1900 wie folgt zusammen: „Das melodramatische Narrativ der *white slavery* vernachlässigte die sozialen, kulturellen und ökonomischen Rahmenbedingungen der Ursachen für die städtische Prostitution, indem es die Verantwortung und Schuld nicht in diesen Bedingungen suchte, sondern sie privatisierte und individualisierte. Es suggerierte damit, dass die Ursachen der Prostitution in individuellem (Fehl-)Verhalten lägen. Je nach Standpunkt und Akzentuierung erfolgte die Schuldzuweisung damit entweder direkt an die Frauen und Mädchen, deren Begehren nach sozialer wie geografischer Mobilität und städtischen Vergnügungen ihr Schicksal selbst verursachte, oder aber an die Verführer und Mädchenhändler, deren 'teuflisches' Gebahren es sogar zuliess, sie ausserhalb jeder menschlichen Gesellschaft anzusiedeln.“²

Silvia Kontos arbeitet ausserdem heraus, dass im Kampf gegen Mädchenhandel und Prostitution grosse Teile der Frauenbewegung vor allem auf eine „berufspolitische Emanzipationsstrategie“ setzten: „Denn unter der Maxime, dass eine wirksame Hilfe für die gestrauchelten und gefährdeten Frauen nur von professionellen weiblichen Kräften geleistet werden könnte, konnten mit den neuen Kontrolltätigkeiten qualifizierte Arbeitsplätze für gut ausgebildete Frauen erschlossen werden, sei es als Gefängnisärztinnen, Polizeimatronen oder später als Fürsorgerinnen in Gefängnissen oder in den Mädchenheimen, in Jugendschutzhorten oder Zufluchtsstätten. Damit waren aber Frauen aus dem Umkreis der Frauenbewegung, die gegen die Reglementierung der Prostitution angetreten waren, in die Entwicklung eines neuen Kontrollregimes eingebunden, das moralische Verurteilung und Zwangsmassnahmen tendenziell durch Erziehung und fürsorglichen Druck ersetzte, sich aber nach wie vor auf die Prostituierten richtete und deshalb weder die staatliche Privilegierung 'ausschweifender Männer' beendete, noch seinen Zwangscharakter wirklich verlor.“³

Der Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel gehörte seit der Gründung zu einem Hauptanliegen des Jüdischen Frauenbundes. Insbesondere Bertha Pappenheim widmete sich ganz der Aufgabe, auf die Beteiligung jüdischer Männer am Mädchenhandel hinzuweisen sowie Aufklärungsar-

¹ Undine de Rivière, Sexarbeiterin: Wir brauchen Rechte. Interview von Annelie Kaufmann, in: Jungle World Nr. 45, 7.11.2013, S. 20.

² Esther Sabelus 2009, S. 88-89.

³ Silvia Kontos: Öffnung der Sperrbezirke. Zum Wandel von Theorien und Politik der Prostitution. Königstein im Taunus 2009, S. 374.

beit und konkrete Hilfe für „gefallene Mädchen“ zu leisten. Durch ihre Hartnäckigkeit gelang es ihr nicht nur, die Prostitutionsfrage zum zentralen Thema der jüdischen Frauenbewegung zu machen, sondern ebenso die jüdische Öffentlichkeit und die nichtjüdischen bürgerlichen Frauenorganisationen auf den ihrer Meinung nach organisierten Mädchenhandel vor allem mit Frauen aus Osteuropa aufmerksam zu machen.¹ Da in der antisemitischen Presse vor allem die Beteiligung von Juden am Mädchenhandel thematisiert wurde, verstand sie ihr Engagement auch als Kampf gegen den zunehmenden Antisemitismus und hoffte, dass eine Beteiligung am Kampf gegen den internationalen Mädchenhandel der nichtjüdischen Öffentlichkeit zeigen könne, dass die jüdische Gemeinschaft ihren Teil zur Aufklärung beitrage.²

Es gab aber auch schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts jüdische Stimmen, die vor einer Aufbauschung des jüdischen Anteils am Mädchenhandel warnten, da Verlautbarungen von jüdischer Seite in der deutsch-nationalen Presse immer wieder verzerrt dargestellt würden und somit den Antisemitismus noch stärker anheizten.³

Der Diskurs über den Mädchenhandel war um die Jahrhundertwende in ganz Europa weit verbreitet. Schon 1865 entstanden in vielen Städten Sittlichkeitsvereine, die die Bekämpfung des Mädchenhandels zu einer ihrer Hauptaufgaben machten. 1877 schlossen sich 32 Frauen aus sieben Ländern zusammen und gründeten den Verein der Freundinnen junger Mädchen. Sie organisierten einen Abholdienst von Bahnhöfen, boten Schlaf- und Arbeitsplätze und kümmerten sich vor allem um alleinstehende Frauen.⁴ 1899 fand dann in London die erste, 1902 in Paris die zweite Internationale Konferenz zur Bekämpfung des Mädchenhandels statt.⁵ Danach richtete zunächst Preussen 1903 und dann das Deutsche Reich 1904 die Zentralstelle zur Bekämpfung des Mädchenhandels ein. Einer der schon 1902 dem Deutschen Nationalkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels angeschlossenen Vereine war das Jüdische Zweigkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels.⁶ Dieses hatte sich bereits 1897 mit der 1885 gegründeten Jewish Association for the Protection of Girls and Women in London verbunden.⁷

London spielte damals eine grosse Rolle im Kampf gegen den Mädchenhandel, denn in England wurde die Abolitionistische Bewegung gegründet, die Einfluss auf ganz Europa hatte. Sie opponierte gegen die 1864 festgeschriebenen „Contagious Diseases Acts“, die die Prostitution durch die

¹ Edward Bristow: The German-Jewish Fight against White Slavery, in: Year Book LBI 28 (1983), S. 301-328, hier S. 315-316.

² Marianne Brentzel: Anna O. - Bertha Pappenheim. Biographie. Göttingen 2002, S. 96-113; Britta Konz: Bertha Pappenheim (1859-1936). Ein Leben für weibliche Emanzipation und jüdische Tradition. Frankfurt am Main 2005, S. 244-266.

³ Im deutschen Reich, Jg. 8 Heft 8, August 1902; A.L.: Umschau, S. 431-442, hier S. 439.

⁴ Anne Dietrich: Mädchenhandel 1989, S. 27-28.

⁵ Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim. Die Anna O. Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien. Auswahl von Reden, Aufsätzen, Schriften zur Bekämpfung des Mädchenhandels, Freiburg 1992; Nachwort, S. 295.

⁶ Anne Dietrich: Das Deutsche Komitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.) 1989, S. 60-86, hier S. 60-66.

⁷ Anne Dietrich: Mädchenhandel 1989, S. 35; Helga Heubach (Hg.) 1992, Nachwort, S. 293.

Registrierung der Prostituierten und ihre polizeiliche Überwachung reglementieren wollte. Die Abolitionistinnen sahen aber darin eine Akzeptanz der Prostitution, die sie nicht hinnehmen wollten. In Deutschland schlossen sich 1903 zwölf Vereine zum Deutschen Zweig der internationalen Abolitionistischen Föderation zusammen.¹

Es folgte eine Reihe von internationalen Konferenzen. Vor und nach dem Ersten Weltkrieg fanden sie 1913 und 1923 in London statt. Die letzte internationale Konferenz wurde 1933 im schon nationalsozialistischen Berlin veranstaltet. Die meisten jüdischen Mitglieder blieben dieser Veranstaltung fern. Das deutsche Nationalkomitee feierte nämlich die Machtübernahme der Nationalsozialisten. Nun herrsche Ruhe und Ordnung im Lande. Auch das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ von Juli 1933 wurde begrüßt: „Unsere Bewegung, die weiss, wie viele Opfer des Mädchenhandels, wie der Prostitution überhaupt, mit angeborenem Schwachsinn belastet sind, wird dieses Gesetz als einen Fortschritt für die Menschheit anerkennen müssen.“ 1934 scheint sich das Nationalkomitee dann aufgelöst zu haben.²

Auf Drängen des jüdischen Zweigkomitees informierte der deutsche Rabbiner-Verband 1898 mit einem Rundschreiben 500 galizische Rabbiner über das angebliche Ausmass des Mädchenhandels.³ Das Schreiben, das auch Rabbiner aus Paris, Rom und Wien unterschrieben, forderte die Rabbiner Galiziens auf, Eltern auf die Gefahren des Mädchenhandels aufmerksam zu machen und Personen, die sich mit Mädchenhandel beschäftigten, aus ihren Gemeinden auszuschliessen.⁴ Auf der im Juni 1902 in Hamburg stattfindenden Konferenz aller jüdischen Organisationen und der einen Monat später einberufenen Rabbinerkonferenz in Frankfurt nahm auch Bertha Pappenheim teil, die dann bis 1930 jede nationale und internationale Konferenz gegen Mädchenhandel besuchte.⁵ Sie unternahm auch Vortragsreisen in viele Länder, um auf die Gefahren des Mädchenhandels hinzuweisen. So besuchte sie im Sommer 1909 die USA, wo sie in verschiedenen grossen amerikanischen Städten viel beachtete Reden hielt.⁶

Nachdem sie 1902 zum ersten Mal Galizien besucht hatte, unternahm sie 1911 und 1912 ausgedehnte Reisen, um sich selbst ein Bild von den Verhältnissen in Galizien, Rumänien, Russland, Palästina und Ägypten zu machen. Die Reisebriefe veröffentlichte sie 1924 und 1929.⁷ Nicht nur Ber-

¹ Brigitte Digel: Die Abolitionistische Bewegung, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.) 1989, S. 41-59, hier S. 41 und S. 45. Zur Auseinandersetzung um den Abolitionismus in Deutschland, siehe auch: Kerstin Wolff: Ehe, „Freie Liebe“, Prostitution. Sexualethische Debatten und Kontroversen in der bürgerlichen Frauenbewegung um 1910, in: Dagmar Bussiek/Simona Göbel (Hg.): Kultur, Politik und Öffentlichkeit. Festschrift für Jens Flemming. Kassel 2009, S. 185-200, hier S. 192-200.

² Anne Dietrich: Das Deutsche Komitee 1989, S. 71-75.

³ Helga Heubach (Hg.) 1992, Nachwort, S. 295.

⁴ Die Welt, Jg. 2 Heft 4, 28.1.1898; Rubrik: Korrespondenzen, S. 11.

⁵ Helga Heubach (Hg.) 1992, Nachwort, S. 296.

⁶ IFH, 11. Jg. Nr. 31, 5.8.1909; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: New York, S. 11.

⁷ Bertha Pappenheim: Sisyphus-Arbeit. Reisebriefe aus den Jahren 1911 und 1912. Leipzig 1924; Bertha Pappenheim: Sisyphus-Arbeit. 2. Folge. Berlin 1929.

tha Pappenheim, sondern auch viele andere Autoren in jüdischen Zeitungen waren davon überzeugt, dass sich „das Hauptkontingent an lebender Ware aus Galizien rekrutiere. Die Töchter der jüdischen Paupers in Galizien decken mit einen Teil des Dirnenbedarfs der Welt. Ihre oft blendende Rassenschönheit, die von der Not erzwungene grosse moralische Verderbtheit und das unsagbare Elend ihre Milieus erleichtern hier den Händlern ihre skrupellose Tätigkeit.“¹

Bertha Pappenheim äusserte sich in zahlreichen Schriften zum Kampf gegen den Mädchenhandel. 1913 definiert sie Mädchenhandel „als eine erwerbsmässige Ausnützung weiblicher Personen durch Anwerbung, Vermittlung und Überlassung zur Prostitution“. Es würden „tausende und aber-tausende mittelloser, unwissender, leichtsinniger und leichtgläubiger Mädchen ständig durch List und Vorspiegelung aller Art in Abhängigkeit von Kupplern, Mädchenhändlern (beiderlei Geschlechts) und Zuhältern geraten und mit allen Mitteln der Gewalt, durch Rohheit und Verbrechen der moralischen und physischen Vernichtung preisgegeben“.² Die Zunahme von Prostitution und Mädchenhandel, und damit verbunden die Zunahme der Geschlechtskrankheiten, sei „eine ebenso grosse, vielleicht noch grössere Volksgefahr als ein Krieg“.³ Den Mann als Konsumenten der Prostitution bezeichnet sie als „Zerstörer des Familienlebens, des Familienglücks und der Familiengesundheit“; er vergeude „Volkskraft in jedem Sinne des Wortes“.⁴

Hauptursachen des Mädchenhandels seien „Verelendung, Unwissenheit, mangelnder Erwerb, schlechte Lohn- und Wohnverhältnisse, gewisse Formen angeborenen Schwachsinn, durch keine religiöse und allgemeine Erziehung gehemmter sexueller Leichtsinns“. Die Bekämpfung des Mädchenhandels sei „eine religiöse patriotische und im höchsten Sinne menschliche Pflicht“. Mädchenhandel fördere die Prostitution und führe daher zu einer „Verrohung der Sitten und zur Vergeudung der besten Volkskräfte“.⁵

Pappenheim betrachtete es als eine ethische Forderung, „die Geschlechtssklaverei, die käufliche Hingabe des Weibes, solidarisch als eine Entehrung der ganzen Frauenwelt aufzufassen“. Im Kampf gegen Mädchenhandel und Prostitution fänden sich „Frauen aller Nationen und Konfessionen“ zusammen und träten für die gleichen Ideale an. „Diese Forderung gewinnt an praktischer Bedeutung angesichts des Überhandnehmens der Zerstörungerscheinungen an Werten des Volkswohles und der Volksgesundheit durch die freie Willkür polygamen Geschlechtsverkehrs und die Sanktionierung der doppelten Moral durch die unaufgeklärte öffentliche Meinung.“ Es steige

¹ Die Welt, 7. Jg. Nr. 2, 9.1.1903; Nachrichten, S. 7.

² Bertha Pappenheim: Entwurf eines internationalen Flugblattes (1913), in: Helga Heubach (Hg.) 1992, S. 249-251. In welchem Masse das Flugblatt eingesetzt wurde, ist nicht bekannt. Bertha Pappenheim veröffentlichte es in den: Mitteilungen des Jüdischen Frauenbundes, Nr. 1 (1914).

³ Bertha Pappenheim: Sisyphus-Arbeit. Referat, erstattet auf dem jüdischen Internationalen Kongress zur Bekämpfung des Mädchenhandels (1910), in: Marielouise Janssen-Jurreit (Hg.): Frauen und Sexualmoral. Frankfurt am Main 1986, S. 207-215, hier S. 210.

⁴ Bertha Pappenheim: Sisyphus-Arbeit 1910, S. 213.

⁵ Bertha Pappenheim: Entwurf eines internationalen Flugblattes 1913, S. 249-251.

ihr aber „die Schamröte ins Gesicht“, wenn sie mit Frauen anderer Konfessionen zu tun habe, „dass bei uns Juden – deren Gesetz höchste individuelle und soziale Moral heischt – Mädchen die Ware des Weltmarktes bilden und eine ungeheuer grosse Zahl der Händler und Händlerinnen, Zwischenhändler und Agenten Juden und Jüdinnen sind“. In London sei ihr aufgefallen, dass daher bei allen Nationen „das Vorhandensein eines gewissen latenten Antisemitismus zu verspüren“ sei. Dass die jüdische Gemeinschaft gegen die jüdische Teilnahme an Mädchenhandel und Prostitution kämpfe, gebe allein noch das Recht, „an künftigen internationalen und interkonfessionellen Beratungen freimütig teilzunehmen“.¹

1923 versuchte sie den Vorwürfen zu entgegnen, dass es einen Mädchenhandel gar nicht gebe. Der Mädchenhandel sei „eine so komplizierte Form der Unterstützung unmoralischer Taten, unmoralischer Gesinnung, ja sogar der Unterstützung von Verbrechen“, dass es eine richtige Bezeichnung nicht gebe. Der Begriff „Mädchenhandel“ sei eigentlich nicht richtig. „Handeln kann man mit einem Huhn oder mit Stiefeln. Es ist eben nicht ein Verkauf in dieser Form. Wir müssen uns fragen, welches sind die entsetzlichen Möglichkeiten, die junge Mädchen dem Dirnentum zuführen?“ Energisch wies sie zurück, dass der Mädchenhandel eine jüdische Erscheinung sei. Aber: „Leute innerhalb unserer Gemeinschaft, die sich ungehörig benehmen, sollten von uns an den Pranger gestellt werden. [...] Wenn es junge Mädchen gibt, die für ein Paar Florstrümpfe oder für einen Kinobesuch ihr Leben verkaufen, so müssen wir anfangen, ihrem Leben neuen Inhalt zu geben.“ Vor allem müsse das Familienleben neu belebt werden. Es gebe eine jüdische Sittlichkeit, und diese in die Welt zu bringen, sei eine Mission für die ganze jüdische Gemeinschaft.²

Bertha Pappenheim sah also durchaus die ökonomischen und sozialen Bedingungen von Prostitution, sie war aber keine Sozialistin. Daher verschrieb sie sich nicht dem Kampf gegen die kapitalistischen Verhältnisse, sondern glaubte daran, dass die Hebung der Sittlichkeit das zentrale Mittel gegen Prostitution und Mädchenhandel sei. Sie kam zu dem Schluss: „Dass die ökonomische Not einen grossen Faktor in der Frage bildet, ist zweifellos. Mir scheint die geistige Not und der Zerfall des Familienlebens ein noch grösserer und unendlich schwerwiegender.“³ Cora Berliner schreibt in ihrem Nachruf auf Bertha Pappenheim 1936: „Der Missbrauch von Frauen als Geschlechtswesen war für sie ein geradezu körperlich empfundener Schmerz. Und die Gleichgültigkeit der Menschen all diesen Frauen gegenüber empfand sie als eine Schmach, die sie nie überwinden konnte. Daher

¹ Bertha Pappenheim: Das Interesse der Juden an der Bekämpfung des Mädchenhandels (1913), in: Helga Heubach (Hg.) 1992, S. 241-246. An der Londoner Konferenz 1913 nahmen 450 Delegierte aus 24 Staaten teil. Es wurde auf Antrag Bertha Pappenheims beschlossen, dass die Nationalkomitees der einzelnen Länder dafür kämpfen sollten, „die öffentlichen Bordelle zu beseitigen“ (S. 247).

² Bertha Pappenheim: Schutz der Frauen und Mädchen. Das Problem in allen Zeiten und Ländern (1923), in: Helga Heubach (Hg.) 1992, S. 253-258.

³ Anne Dietrich: Bertha Pappenheim und die Bekämpfung des Frauen- und Mädchenhandels, in: Constance Engelfried (Hg.): Gendered profession. Soziale Arbeit vor neuen Herausforderungen in der zweiten Moderne. Wiesbaden 2010, S. 61-76, hier S. 70-71.

diese Leidenschaftlichkeit in dem Kampf gegen den Mädchenhandel im weitesten Sinne des Wortes.“ Er sei keine Marotte von ihr gewesen, sondern sie fühlte „ihr letztes und tiefstes Frauentum“ verletzt.¹

1929 meldete sich Max Kreutzberger, seit 1928 Vorsitzender der vom Jüdischen Frauenbund mitgegründeten Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden,² in der Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege zu Wort. Da es Kreise gebe, die den Mädchenhandel „für das grösste Verbrechen an der Menschheit erklären“, während andere „die Existenz des Mädchenhandels überhaupt leugnen und ihn dem Hirn unbeschäftigter und im bürgerlichen Leben unbefriedigter Persönlichkeiten entspringen lassen“, wolle er klären, was es mit dem Mädchenhandel auf sich habe. Dies sei dringlich, da sich schon seit 1919 der Völkerbund mit der Erörterung der Frage beschäftigte und das Judentum dabei immer wieder in einen Zusammenhang mit dem Mädchenhandel gebracht würde.

Schon über das Wort „Mädchenhandel“ gebe es eine „unheilvolle Begriffsverwirrung“.³ Durch die Verbreitung sensationslüsterner Romane sei der Mädchenhandel zum „Bürgerschreck der letzten Jahrzehnte“ geworden. Was aber liesse sich tatsächlich nachweisen? „Kriminalistisch gesehen stellt [...] der Mädchenhandel [...] ein Delikt dar, das völlig unerheblich ist.“ Es ergebe sich also, „dass es den Mädchenhandel, gegen den die offiziellen Wohlfahrtsorganisationen kämpfen, nicht gibt.“ Unumstritten sei aber der Bedarf an Prostituierten in vielen Ländern der Welt. Hier handele es sich aber um eine freiwillige internationale Prostitution. „Verschleppung und Zwang, die eigentlichen Kennzeichen des Komplexes, die den Begriff des ‚Mädchenhandels‘ rechtfertigen würden, sind seltene, kaum jemals konstatierte Ausnahmefälle. [...] Der Mädchenhandel [...] ist in dieser Form gesehen eine Art internationale Stellenvermittlung von Prostituierten.“⁴

Ursachen dieses internationalen Prostitutionsmarktes seien nicht in erster Linie „die individuellen, psychologischen Ursachen, die menschliche ‚Verdorbenheit‘“, sondern „ökonomische Tatsachen“. Dabei sei es keineswegs nur der Kampf um das tägliche Brot, der Mädchen antreibe, sondern „Enge des täglichen Daseins, Fehlen jeglicher Erziehung und jeder weiteren Bildungsmöglichkeit,

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Cora Berliner: Kampf, S. 29-30, hier S. 30.

² Max Kreutzberger (1900-1978) studierte Philosophie, Geschichte und politische Ökonomie. Er leitete ab 1928 die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden, 1933 wurde er Vorsitzender der Reichsvertretung der deutschen Juden. 1935 floh er mit seiner Familie nach Palästina, wo er bis 1948 blieb. Von 1948 bis 1955 war er Direktor der Jewish Agency in Deutschland und ging dann 1955 in die USA, wo er 1957 Direktor des Leo Baeck Instituts in New York wurde, das er bis 1967 leitete. Er initiierte massgeblich den Aufbau des LBI-Archivs. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Locarno/Schweiz. Siehe: <http://digifindingaids.cjh.org/?pID=121525> (22.02.2016).

³ Max Kreutzberger: Das Problem des internationalen Mädchen- und Frauenhandels, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 181-193, hier S. 181-182. In der Völkerbundsatzung von 1919 war festgehalten worden, dass der Völkerbund alle Abkommen gegen den Mädchenhandel überwachen sollte. 1923 richtete er ein Spezial-Experten-Komitee zur Bekämpfung des Frauen- und Kinderhandels ein. 1926 setzte er eine Enquete ein, die sich einen Überblick über die weltweite Intensität des Handels verschaffen sollte, und gab 1927 einen umfangreichen Rapport heraus. Siehe: Jürgen Nautz: Frauenhandel und Gegenstrategien in Österreich, in: Jürgen Nautz/Birgit Sauer (Hg.): Frauenhandel. Diskurse und Praktiken. Göttingen 2008, S. 21-48, hier S. 39-40.

⁴ Max Kreutzberger 1929, S. 184-186.

ständiges Verknüpftsein mit primitiver mechanischer Arbeit ohne geistige freiheitliche Antriebs- und Ruhemomente, ohne verständnisvolle und fördernde Bindungen an Familienleben oder Klassenschichtung“, also mangelnde Entfaltungsmöglichkeiten auf vielen Ebenen. „So gesehen sind es keineswegs die schlechten, ‚minderwertigen‘ Charaktere, die der Prostitution anheimfallen, sondern gerade jene Typen, die über die Enge ihres Daseins hinausdrängen, die die ihnen gesetzten ökonomischen Fesseln sprengen wollen, und die hierzu keinen anderen Weg sehen als den Weg über den Verkauf ihres Körpers.“ Sie wollten schlicht das, was „Frauen anderer Schichten als Selbstverständlichkeit ansehen“.

Daher sei keineswegs die „sittliche Festigung der Jugend“ eine Massnahme gegen Prostitution, sondern: „Man sichere hingegen jedem Menschen den notwendigen Lebensbedarf, und man wird ihn der Notwendigkeit entheben, seinen Körper zu verkaufen. Wenn die Arbeit nicht lohnt und das Brot nicht garantiert, wenn sie dem Menschen die primitivsten Erfordernisse eines menschenwürdigen Daseins nicht sichert, dann nützen alle pädagogischen Programme, alle organisatorischen Unternehmungen, alle internationalen Konferenzen nichts, so gut und so ernsthaft sie auch gemeint sein mögen.“¹ Es könne daher nur heissen: „die Dinge nüchtern sehen, sich vor Übertreibungen (insbesondere in unseren eigenen Reihen) hüten, das Unzulängliche der Massnahmen erkennen und das Mögliche tun.“²

Hannah Karminski reagierte scharf auf diesen Angriff. Für den Jüdischen Frauenbund erklärte sie: „Wir wissen, [...] dass es einen Mädchenhandel gibt.“ Dieser sei nicht nur durch soziale Massnahmen zu bekämpfen, sondern „die Kette unsittlicher Anschauungen und Tatsachen“ würde Frauenwürde antasten und müsse schon daher beseitigt werden.³

Auch Paula Ollendorff, zweite Vorsitzende des JFB, kritisierte Kreuzberger vehement. Es sei unerheblich, wie hoch die Zahlen über Mädchenhändler und gewaltsam zur Prostitution gezwungene Mädchen seien, schon ein Fall reiche aus, um tätig zu werden. Basis der Arbeit des JFB sei es, „die Reinheit des jüdischen Lebens als ein göttliches Gebot aufzufassen und sie, wo sie befleckt sei, wieder herzustellen“. „Unwissenheit, Unerzogenheit, Leichtsinn, Vergnügungssucht“ würden Mädchen zu Objekten des Handels machen.⁴

¹ Max Kreuzberger 1929, S. 189-190.

² Max Kreuzberger 1929, S. 193.

³ Hannah Karminski: Zum Aufsatz „Das Problem des Internationalen Mädchen- und Frauenhandels, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 194. Dieses „wir wissen, dass“ scheint auch für viele andere Mitglieder des JFB eine Gewissheit ohne Beweis gewesen zu sein, die mehr auf Hörensagen als auf tatsächlicher direkter Anschauung beruhte. So antwortete noch 1979 Dora Edinger auf die Frage von Marion Kaplan: „One last question on White Slavery. Do you think it was an overwhelmingly Jewish phenomenon?“ mit den Worten: „Yes, I do. I have always heard, always, that it was overwhelmingly Jewish.“ Siehe: LBIJMB MM 96 (Dora Edinger); Interview von Marion Kaplan mit Dora Edinger am 2.1.1975 (Erster Teil), S. 2.

⁴ Paula Ollendorff, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 293-294.

S. Cohen, Generalsekretär der Jewish Association for the Protection of Girls and Women (London) und Mitglied des Ständigen Beirates des Völkerbundes für Fragen des Frauen- und Kinderhandels, meldete sich ebenfalls zu Wort. Er warf Kreuzberger vor, sozialistisch beeinflusst zu sein, da er ausschliesslich das ökonomische Moment als Ursache der Prostitution sehe. Wenn Cohen über Prostituierte spricht, so von einem bildungsbürgerlichen und paternalistischen Standpunkt aus immer als Opfer: „Transport von Opfern“, seine Organisation habe „viele Opfer gerettet“, es werden „unschuldige Mädchen zu Opfern“, etc.¹ Er forderte die Schliessung aller Bordelle, „die sexualhygienische Erziehung der Jugend“ und „die Umkehr zu einer positiven religiösen Haltung“.² Damit lag er auf einer Linie mit dem Jüdischen Frauenbund in Deutschland und dem Weltkongress jüdischer Frauen.

Einen interessanten Beitrag lieferte der Philosoph und Psychoanalytiker Erich Fromm, der seit 1929 in Berlin praktizierte und dem Kreis marxistischer Psychoanalytiker angehörte. Es sei ja wohl „eine einzigartige und beinahe groteske Situation, dass gewisse Kreise des Publikums mit aller Energie darauf bestehen, dass ein Verbrechen in grösserem Umfang existiere, von dem massgebende und autoritative Kriminalisten versichern, dass es nicht oder so gut wie gar nicht vorkommt“.³ Er sieht diesen Streit als terminologisches Missverständnis. „Versteht man unter Mädchenhandel die gewaltsame und arglistige Verschleppung von ‚unschuldigen‘ Mädchen in Bordelle u.ä., so haben die Kriminalisten recht. Versteht man aber darunter die Tatsache der internationalen Prostitution und eines internationalen Zuhälter- und Kupplertums, so gibt es einen Mädchenhandel in grossem Umfang.“ Warum aber hielten „gewisse Kreise“ so unbedingt an dem Begriff *Mädchenhandel* fest, obwohl dieser den Tatbestand zweifelsohne nicht treffe? Fromm glaubt, dass ein Sinn und Zweck die Gewissensentlastung sei. Ausserdem seien Phantasien von Ritualmord, Kindesmord und Kindesentführung schon immer weit verbreitet gewesen. Dies seien Tagträume und infantile Phantasien über einen allmächtigen Vater. Von Seiten der Nichtjuden würden solche Phantasien von einem bösen und grausamen Vater auf die Juden übertragen; der Antisemitismus sei – so verstanden – ein „libidinöses, triebhaftes Verhältnis einer Gruppe zu einer anderen“.

Von der Sittlichkeitsbewegung werde auch deshalb der Kampf gegen Mädchenhandel in den Vordergrund geschoben, weil dieser leichter zu bekämpfen sei als die Prostitution, um die es eigentlich gehe. Die Bewegung wolle nicht sehen, und da stimmt er ganz mit Kreuzberger überein: „So-

¹ S. Cohen: Zur Diskussion des Problems des internationalen Mädchen- und Frauenhandels, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 285-292, hier S. 285.

² S. Cohen 1929, S. 287.

³ Erich Fromm: Zur Psychologie des Mädchenhandels und seiner Bekämpfung, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 294-303, hier S. 295.

lange es sexuelle Bedürfnisse der Männer gibt und besitzlose Frauen, deren einziges Kapital ihr Körper ist, wird es immer Prostitution geben. Die Prostitution ist eine mit dem bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftssystem unlösbar verbundene Erscheinung und ihre isolierte moralische Bekämpfung nutzlos.“¹

In einem Schlusswort äusserte sich noch einmal Max Kreuzberger zu der Kontroverse. Er kritisiert vor allem den Reinheitsbegriff, wie er von Paula Ollendorff verwendet wurde: „Es sind Kategorien einer Begriffswelt und einer Zeit, von denen ich nicht zu sagen wage, dass sie heute keine Geltung mehr haben [...]“² Dass er es nicht zu sagen wagte und dennoch sagte, spricht dafür, dass diese Begriffswelt für ihn und seine Generation (er wurde 1900 geboren) aufgeklärter und kritischer Juden tatsächlich keine Rolle mehr spielte, er aber 1929 genau sah, dass sie in breiten - auch jüdischen - Kreisen noch immer vorherrschte.

Nur wenige Jahre später würden die Nationalsozialisten Kategorien wie die „Reinheit des Blutes“, die Erhaltung der Volkskraft, Sittlichkeit und die Heroisierung der Mutter als Erzeugerin „erbgesunden“ Nachwuchses in der gesunden deutschen Familie zur Basis ihrer Aussonderungs- und Vernichtungspolitik erklären. Sie übernahmen diese Vorstellungen zum Teil vom Deutschen Nationalkomitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels bzw. entfachten einen bürgerlichen Diskurs, der in Auflösung zu sein schien, wieder neu. Jüdische Frauen, die an diesem Diskurs so lebhaften Anteil hatten, blieben dann allerdings ausgeschlossen, da sie nun als Angehörige einer „minderwertigen Rasse“ betrachtet wurden.

Die schon lange angespannte Stimmung zwischen dem Jüdischen Frauenbund und der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden dürfte nach der Auseinandersetzung zwischen Max Kreuzberger und führenden Protagonistinnen des JFB ihren Tiefpunkt erreicht haben. Klara Caro, Vorsitzende der Kölner Ortsgruppe des JFB, die – gemeinsam mit Bertha Pappenheim, Hannah Karminski und Sidonie Werner - 1925 an der internationalen Konferenz zur Bekämpfung des Mädchenhandels in London teilgenommen hat, schreibt sogar noch 1979 in ihren Erinnerungen, dass sie nach ihrer Rettung aus dem KZ Theresienstadt und der Emigration in die USA auf der Suche nach Arbeit keinesfalls im Leo Baeck Institut in New York arbeiten wollte, da Max Kreuzberger dort tätig gewesen sei.³ Der Jüdische Frauenbund hatte schon in den Jahren vor 1925 mehrmals die Zusammenarbeit mit der Zentralwohlfahrtsstelle aufgekündigt. Erst 1927 beschloss der Gesamtvorstand

¹ Erich Fromm 1929, S. 297-301.

² Max Kreuzberger: Schlusswort, in: Zeitschrift für Jüdische Wohlfahrtspflege 1 (1929), S. 303-308, hier S. 305.

³ LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection); Autobiography by Klara Caro, written as occupational therapy at a nursing home June-September 1979, S. 3 und S. 10.

den Wiedereintritt des JFB in die Zentralwohlfahrtsstelle.¹ Nach 1929 ist es meines Wissens zu keinem neuen Zerwürfnis mehr gekommen.

Der Kampf des Jüdischen Frauenbundes gegen Mädchenhandel und Prostitution kann insgesamt nicht als emanzipatorisch betrachtet werden, wie es die verschiedenen Veröffentlichungen von Marion Kaplan, Edward Bristow und anderen nahe legen², sondern als der Versuch, den in mehrfacher Hinsicht schwindenden Boden unter den Füßen wieder zu stabilisieren. Dabei gelang es dem JFB nicht, den Mythos „Mädchenhandel“ zu dekonstruieren, sondern im Gegenteil sorgte die jüdische Frauenbewegung massgeblich dafür, ihn zu erhalten und zu verbreiten. Die Rigorosität, mit der die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, allen voran Bertha Pappenheim, dabei vorgingen, hängt sicher auch damit zusammen, dass eine innerjüdische Auseinandersetzung über Gefahren bzw. Chancen der Moderne stattfand.

Dagmar Herzog betont zu Recht, dass viele jüdische Deutsche wichtige Kampagnen zur sexuellen Befreiung initiiert haben und dass jüdische Ärzte und Ärztinnen an der Spitze der Bewegung standen, „die Informationen und Produkte zum Thema Verhütung bereitstellten sowie auch Paaren mittels Aufklärungsfilmern und Beratungszentren zu grösserer sexueller Befriedigung zu verhelfen suchten“. Juden waren Vorreiter im Kampf gegen den Homosexuelle diskriminierenden und kriminalisierenden § 175, Jüdinnen engagierten sich stark gegen den § 218. Der Arzt Max Marcuse riet Heterosexuellen zu Oral- und Analsex, um eine Schwangerschaft zu verhindern, und Magnus Hirschfeld bezeichnete nichteheliche Liebesbeziehungen als ethisch legitim.³ Kurt Tucholsky propagierte die freie Liebe⁴ und Else Lasker-Schüler reiste zum Monte Verità bei Ascona, auf dem eine neue Körperkultur und die sexuelle Befreiung der Frau gefeiert wurden.⁵

Der Jüdische Frauenbund verstand sich als eine Art Bollwerk gegen all diese Kräfte. Als konservative Frauenorganisation versuchte er in seinem Sinne nicht nur Ehe und Familie vor der Auflösung, Mädchen vor der Unsittlichkeit, sondern auch das Judentum als Ganzes zu retten.

¹ BJFB, 3. Jg. Nr. 15, Dezember 1927; Hannah Karminski: Von der Gesamtvorstandssitzung des J.F.B. vom 13.-15. November in Frankfurt am Main, S. 4-6, hier S. 5.

² Siehe z.B. Marion Kaplan: Prostitution, Morality Crusades and Feminism: German-Jewish Feminists and the Campaign against White Slavery, in: *Women's Studies* 5/6 (1982), S. 619-627. „Further, the issue of white slavery was used as a stratagem for expanding women's sphere and for creating useful social roles for themselves. The JFB invoked the fight against white slavery and all immorality in its demands for greater educational, political und career opportunities for women and, it argued that by helping endangered Jewish women – through the promotion of social services for women and the reform of women's status in Jewish law and the Jewish community – Jewish feminists would be strengthening Jewish society.“ (S. 621) Dietmar Jazbinsek, der 2002 eine bahnbrechende Studie über den Mythos „Mädchenhandel“ geschrieben hat, beklagt, dass die bisherige Geschichtsschreibung „zum Überträger einer hysterischen Epidemie“ geworden sei. Er wirft insbesondere Marion Kaplan und Edward Bristow vor, dass sie die „Chance zu einer Aufarbeitung des kollektiven Traumas der white slavery [...] ungenutzt verstreichen lassen“ hätten. Siehe: Dietmar Jazbinsek: *Der internationale Mädchenhandel. Biographie eines sozialen Problems*. Berlin 2002, S. 89.

³ Dagmar Herzog: *Paradoxien der sexuellen Liberalisierung*. Göttingen 2013, S. 23-26.

⁴ Roger Stein: *Das deutsche Dirnenlied. Literarisches Kabarett von Bruant bis Brecht*, Köln/Weimar/Wien 2007, S. 316-317.

⁵ Ulrike Voswinckel: *Freie Liebe und Anarchie. Schwabing – Monte Verità. Entwürfe gegen das etablierte Leben*. München 2009, S. 10.

5.4 „Fürsorge für Gefährdete“ oder: Sozialhygiene und Sozialdisziplinierung

Ende des 19. Jahrhunderts trat die Hygiene als Leitdisziplin für die Fürsorgearbeit neben die Nationalökonomie, die bis dahin die wissenschaftliche Erforschung der sozialen Frage dominiert hatte.¹ Hygiene wurde als Disziplin verstanden, die erforschen sollte, wie man Krankheiten vermeiden könne. Als soziale Hygiene bezog sie dabei naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit ein, fragte aber auch nach auslösenden Momenten für Krankheiten in der sozialen Umgebung von einzelnen oder Gruppen.²

Die Sozialhygiene schrieb Frauen und Männern, so Ute Planert, „nicht nur die Verantwortung für ihre eigene physische und mentale Gesundheit“ zu, sondern verpflichtete sie darüber hinaus „auf die Gesundheit der kommenden Generationen“. Über das Konzept der Volksgesundheit „wurden individueller, politisch-sozialer und Gattungskörper miteinander verschmolzen“.³

Zu den bekanntesten Ärzten, die erste theoretische Konzepte für eine soziale Hygiene um die Jahrhundertwende entwickelten, gehörte Alfred Grotjahn. Seine Schriften waren von zentraler Bedeutung „für die Weiterentwicklung und praktische Umsetzung einer sozialhygienisch orientierten und öffentlichen Gesundheitspflege insbesondere in der Weimarer Republik“. Seines Erachtens war nur die Sozialhygiene imstande, einem Volk mit Sicherheit zu ermöglichen, „die körperliche Grundlage seiner Kultur, seiner Volkskraft, dauernd unversehrt zu erhalten“.⁴ Grotjahn knüpfte an die öffentliche Diskussion um die soziale Frage an und erweiterte sie durch demographische Überlegungen, die in eine Fortpflanzungshygiene mündeten.⁵ Sein Ziel war eine „generationsübergreifende Verbreitung der hygienischen Kultur“.⁶ Obwohl er sich zumindest rhetorisch von der Rassenhygiene distanzierte, bestand er auf der Verantwortung für zukünftige Generationen und propagierte eine nachhaltige Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik.⁷

Die Entwicklung von Medizin und Hygiene hatte, so Ute Frevert, „auf das Selbst- und Rollenverständnis bürgerliche Frauen [...] einen grossen, um nicht zu sagen entscheidenden Einfluss“. Die

¹ Christoph Sachsse/Florian Tennstedt: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Band 2: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929. Stuttgart 1988, S. 19.

² Christoph Sachsse/Florian Tennstedt 1988, S. 20-21.

³ Ute Planert: Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben, in: Geschichte und Gesellschaft, 26. Jg. Heft 4 (Thema: Körpergeschichte), Göttingen 2000, S. 539-576, hier S. 575-576.

⁴ Wolfgang U. Eckart: Medizin und Krieg. Deutschland 1914-1924. Paderborn 2014, S. 395.

⁵ Ursula Ferdinand: Disziplinäre Grenzen am Rande der Medizin: Soziale Hygiene, Demographie, Rassenhygiene, in: Rainer Mackensen (Hg.): Bevölkerungsforschung und Politik in Deutschland im 20. Jahrhundert. Wiesbaden 2006, S. 251-284, hier S. 251-253.

⁶ Ursula Ferdinand 2006, S. 261.

⁷ Ursula Ferdinand 2006, S. 277.

ärztliche Gesundheitspropaganda erschloss Ehefrauen „ein neues, hochgeachtetes Wirkungsfeld“.¹ Bürgerinnen konnten nicht nur ihre Familien, sondern auch Frauen der Unterschicht „an das Regiment der Hygiene gewöhnen“.² Die Lebensqualität proletarischer Frauen hing in ihren Augen „massgeblich von ihrer moralischen Qualifikation ab“.³

Die als Mutter und Hausfrau fungierenden Arbeiterfrauen entsprachen aber oftmals in keiner Weise dem bürgerlichen Ideal. Es fehlte ihnen, so die einhellige Meinung der bürgerlichen Frauenbewegung, der Sinn für rationelles Wirtschaften, Sauberkeitsstandards hinsichtlich Wäsche und Kleidung und das Wissen, ein gesundes Essen zuzubereiten. Insbesondere in der Kinderpflege zeigten sie gravierende Mängel.⁴ Armut liessen bürgerliche Frauenvereine keinesfalls als Entschuldigung für mangelnde Sauberkeit und Ordnung gelten, sondern führten diese auf eine moralische Verfehlung zurück.⁵ Um dieser erzieherisch entgegenwirken zu können, wurden Bürgerinnen in vielen Bereichen aktiv. „Fürsorgliche Belagerung“ nennt Ute Frevert treffend diesen Versuch bürgerlicher Frauen, ihre Vorstellungen von Gesundheit und rechtem Lebenswandel in der Unterschicht zu etablieren.⁶

Das Erkennen spezieller Risiken führte dabei zu einer Differenzierung der Fürsorge in verschiedene Zweige: Die Gesundheits-, Wohnungs- und Erwerbslosenfürsorge sowie die Fürsorge für Kinder und Jugendliche.⁷ Die moderne Jugendfürsorge entwickelte sich um die Jahrhundertwende 1900.⁸ Die soziale Disziplinierung und die Stigmatisierung Unangepasster erscheinen „als integrative, normative und repressive Aspekte des Rationalisierungsprozesses, der die moderne Welt durchgliedert hat“, so Detlev Peukert.⁹ Jugendschutz, Jugendfürsorge und Jugendpflege entstanden, um verwahrloste Jugendliche lückenlos zu kontrollieren und zu sozialisieren.¹⁰

Ende der 20er Jahre revoltierten Fürsorgezöglinge in vielen deutschen Anstalten gegen Misstände, Misshandlungen und Kasernendrill.¹¹ Die folgende Debatte um eine Verbesserung der Fürsorgeerziehung mündete Anfang der 30er Jahre unter dem Schlagwort „Grenzen der Erziehbarkeit“ in eine pädagogische Wende zugunsten der Ausgrenzung von „Unerziehbaren“.¹² Zunehmend wurde medizinisches Vokabular bemüht, indem zum Beispiel auf Vererbung, biologische Verworfenheit

¹ Ute Frevert: Fürsorgliche Belagerung. Hygienebewegung und Arbeiterfrauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 11. Jg. Nr. 3 (1985), S. 420-446, hier S. 420.

² Ute Frevert 1985, S. 421.

³ Ute Frevert 1985, S. 425.

⁴ Ute Frevert 1985, S. 428-429.

⁵ Ute Frevert 1985, S. 432.

⁶ Ute Frevert 1985, Titel.

⁷ Christoph Sachsse/Florian Tennstedt 1988, S. 44.

⁸ Detlev J.K. Peukert: Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge 1878 bis 1932. Köln 1986, S. 21.

⁹ Detlev Peukert 1986, S. 23.

¹⁰ Detlev Peukert 1986, S. 66-67.

¹¹ Detlev Peukert 1986, S. 243-244.

¹² Detlev Peukert 1986, S. 248.

oder rassenbiologische Degeneration hingewiesen wurde.¹ Schwer erziehbare Jugendliche wurden von vielen zu durchweg geistig Anormalen oder Psychopathen erklärt.²

Neben der Reformpädagogik, die für eine liebevollere Behandlung der Jugendlichen und mehr Freiheit in den Erziehungsheimen plädierte, forderten Konservative im August 1931 eine „Sonderbehandlung schwersterziehbarer Jugendlicher“. Nur anderthalb Jahre später sollte sich diese Linie durchsetzen.³ Wenn „Minderwertigkeit“ als Krankheit und als vererbt galt, so gab es keinen Grund mehr zu pädagogischer Einflussnahme. „Reinigung“ und „Ausmerze“ boten sich als Lösung an.⁴

Viele jüdische Frauen betätigten sich schon im Kaiserreich wohlütig und fürsorglich. Vor dem Ersten Weltkrieg forderten dann aber zunehmend einzelne, dass sich Juden und Jüdinnen nicht mehr der allgemeinen Wohltätigkeit widmen sollten, sondern ihre Kräfte der jüdischen Gemeinschaft zur Verfügung stellen müssten.

Die Zionistin Noemi Banéth schreibt 1907: „Ich will nicht sagen, dass man nicht jedem Menschen helfen soll. Aber der Jude in unsern Tagen, der moderne Jude, die moderne Jüdin haben kein Recht, sich mit allgemein philanthropischen Werken zu beschäftigen. Die Juden in unsern Tagen, welche zusehen müssen, dass man ihresgleichen schlimmer behandelt als die Tiere, schlimmer als irgend etwas auf der Welt, diese Juden haben die Pflicht, die heiligste Pflicht, nur für ihr Volk zu arbeiten, nur an die Not ihrer Brüder und Schwestern zu denken. Wer denn sonst soll sich des jüdischen Elends annehmen, wenn nicht die Juden selbst?“⁵

Mit einem funktionierenden Netz von Wohlfahrtseinrichtungen wurde bereits im Kaiserreich versucht, eine dauerhafte Bindung zwischen den Juden und Jüdinnen einer Gemeinde zu schaffen. Dabei ging es nicht nur um die Abwehr des Antisemitismus, sondern auch um den Aufbau von jüdischer Identität.⁶ Der Ausbau des jüdischen Wohlfahrtswesens wurde begünstigt durch Stifter, „die aus sozial-religiösen, aber auch bürgerlich-philanthropischen Motiven heraus grosse Teile ihres Vermögens für jüdische (und nichtjüdische) Zwecke zur Verfügung stellten“.⁷

Der Jüdische Frauenbund konzentrierte sich vor allem ab 1918 ganz auf die innerjüdische Fürsorgetätigkeit. Soziale Arbeit verstand er als Weiterentwicklung der traditionellen Zedakah, der auf Gerechtigkeit zielenden jüdischen Wohlfahrtspflege, die davon ausging, dass jeder Einzelne Glied

¹ Detlev Peukert 1986, S. 249-250.

² Detlev Peukert 1986, S. 251. Siehe auch: Sabine Hering/Richard Münchmeier: Geschichte der sozialen Arbeit. Eine Einführung. 5. überarbeitete Auflage, Weinheim 2014, S. 152.

³ Detlev Peukert 1986, S. 252.

⁴ Detlev Peukert 1986, S. 307-308.

⁵ Noemi Banéth: Soziale Hilfsarbeit der modernen Jüdin. Berlin 1907, S. 6.

⁶ Andreas Reinke: Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944. Hannover 1999, S. 183.

⁷ Andreas Reinke 1999, S. 304.

einer Gemeinschaft sei, die für ihre Schwachen und Bedürftigen zu sorgen habe.¹ Allerdings war die traditionelle jüdische Wohltätigkeit im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zu einem reinen Almosengeben verkümmert. Nun sollte wieder an den alten Sinn von Zedakah angeknüpft werden. Hannah Karminski betont, „dass die soziale Frage im Judentum keine Sonderfrage, kein Sondergebiet darstellt. Sie ist aufs engste verknüpft mit der religiösen Idee, ja man kann sagen: sie bildet ein wesentliches Element des Judentums. Alles durchdringt und bestimmt sie: die Haltung zum Beruf, zur Arbeit schlechthin, die Beziehung zu den geistigen Gütern des Lebens“. Daher bilde die soziale Arbeit vor allem für Frauen „eine Brücke, durch die sie hingeführt werden können zur Ideenwelt des Judentums und zur jüdischen Gemeinschaft“.² Auch Marta Königshöfer will die soziale Arbeit im Zusammenhang mit der jüdischen Religion verstanden wissen und glaubt ausserdem, dass der sittlich-soziale Gedanke seinen Ursprung im Judentum habe und über dieses auch in die Ethik anderer Religionen eingeflossen sei. Die jüdische Fürsorge kenne „keine Trennung der Vorschriften in religiöse und soziale“.³

Damit stand der Jüdische Frauenbund im Einklang mit anderen jüdischen Wohlfahrtsorganisationen wie der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden. Auch deren 1921 herausgegebene Zeitschrift „Zedakah“ versuchte nämlich, die säkulare jüdische Kultur der Weimarer Zeit mit der jahrtausendealten Tradition zu verknüpfen. Nur dann könne nämlich von einem besonderen Charakter der jüdischen Wohlfahrt gesprochen werden, so die einhellige Meinung aller Wohlfahrtsvereine und -institutionen.⁴

Viele Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes verstanden ihre ehrenamtliche Arbeit als religiöse Pflicht, als religiöse Praxis. Vor diesem Hintergrund ist nachzuvollziehen, warum sich die Gründerinnen-Generation des JFB mit Vehemenz dagegen wehrte, dass Sozialarbeit ein entlohnter Beruf werden sollte. Obwohl sie eine Professionalisierung ihrer Arbeit im Sinne einer Verbesserung und Effizienzsteigerung befürworteten, glaubten sie aber, dass eine Bezahlung dem Wesen der sozialen Arbeit zuwiderlaufe. Besonders hartnäckig wurde diese Ansicht von Bertha Pappenheim vertreten, die 1929 fordert: „Erzieher sollen sein wie Priester in einem Volk, - ihr Amt eine Berufung, kein Beruf. Sie müssen sich in ihrer Kleidung, in ihrer Haltung und Führung, durch ihre stete Bereitschaft zu lebendigem Opferdienst und Entsagung würdig von den Trägern anderer Berufe unter-

¹ Esther Alexander-Ihme: Die religiösen Grundlagen der Zedaka, in: Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt (Hg.): Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Frankfurt am Main 1993, S. 220-222.

² Hannah Karminski: Soziale Arbeit – jüdische Tradition, in: C.-V.-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum, Sondernummer: Die C.V.erin, 10. Jg. Nr. 48, 27.11.1931, S. 546-547. Siehe auch den ausführlichen Artikel von Hannah Karminski: Auswirkung des jüdischen Gesetzes auf Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, in: BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933, S. 2-6.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 8, Mai 1927; Marta Königshöfer, Cannstatt: Sozialpolitik und soziale Fürsorge im jüdischen Gesetz, S. 3.

⁴ Simona Göbel: „Zedakah“. Ein Spiegel der jüdischen Wohlfahrt in der Weimarer Republik, in: Dagmar Bussiek/Simona Göbel (Hg.): Kultur, Politik und Öffentlichkeit. Festschrift für Jens Flemming. Kassel 2009, S. 323-338, hier S. 323-324.

scheiden.“¹ Und noch 1932 beklagt sie die Rationalisierung der Wohlfahrtspflege und ruft ihre Bundesgenossinnen auf: „Wenn wir Frauen nicht wieder alles hergeben, Gut und Blut, Geist und Verstand, dann wird diese Materialisierung der Wohlfahrtsarbeit nicht aufzuhalten sein, dieser jüdischen Aufgabe, die nur in höchster Geistigkeit und Liebe getan werden kann.“²

Cora Berliner kritisiert Bertha Pappenheim für deren kompromisslose Haltung gegenüber dem Beruf der Sozialbeamtin in ihrem Nachruf 1936: „Muss sie zugeben, dass in manchen Fällen die Arbeit eine volle Arbeitskraft verlangt, so dass sie ehrenamtlich nicht geleistet werden kann, so soll die Stellung wenigstens schlecht bezahlt und mit möglichst viel Arbeit belastet sein, damit immer über die bezahlte Tätigkeit hinaus noch eine freiwillige geleistet wird, und damit der Anreiz wegfällt, sich um eine solche Arbeit zu bewerben, wenn nicht der innere Zwang dazu vorliegt. Dieses Misstrauen gegenüber den beruflichen Sozialarbeitern hat ihr viele Gegner geschaffen und hat ihr die Erreichung ihrer Ziele oft schwerer gemacht, als es nötig gewesen wäre.“³

Sabine Hering glaubt, dass die Vorbehalte gegenüber der bezahlten sozialen Arbeit, die in der bürgerlichen Frauenbewegung weit verbreitet waren, auch etwas damit zu tun hatten, dass Frauen mit der Institutionalisierung und Bürokratisierung der Sozialarbeit im Weimarer Wohlfahrtsstaat befürchteten, ihre „frauenbewegte Szene“ und die Freiheiten der zivilgesellschaftlichen Projekte zu verlieren. Mit der Beibehaltung ehrenamtlicher Arbeit wollten sie zumindest für eine Balance zwischen öffentlicher und privater Wohlfahrt sorgen.⁴ Die Berufstätigkeit der Frau galt allerdings auch in bürgerlichen Kreisen als Schande für den Mann. Unbezahlte Arbeit in dem für typisch weiblich gehaltenen sozialen Bereich stellte daher eine Möglichkeit dar, bürgerliche Werte und eine sinnvolle Betätigung gleichzeitig zu propagieren.⁵

Nicht alle Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes aber folgten der bürgerlichen Moral und Vorstellung der Sozialarbeit als religiöser Praxis so kompromisslos wie Bertha Pappenheim. Ida Auerbach zum Beispiel wollte soziale Arbeit nicht mehr als reine Unterstützung aufgefasst sehen, sondern erforderlich seien „durchgreifende Hilfe, Beseitigung der Ursachen der Verelendung, Prophylaxe, Beistand mit Rat und Tat unter Benutzung der staatlichen und städtischen Stellen“.⁶ Dieser Meinung war auch Ottilie Schönwald, die im März 1931 eine Ansprache im Gottesdienst der Jüdischen Reform-Gemeinde in Berlin halten durfte, in der sie die soziale Mission der Frau thematisier-

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 2, Februar 1929; Bertha Pappenheim: Gedanken über Erziehung, S. 5.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Bertha Pappenheim: Einführung in den Arbeitskreis für Gefährdeten-Fürsorge, S. 2-4, hier S. 4.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Cora Berliner: Kampf, S. 29-30, hier S. 30.

⁴ Sabine Hering: Soziale Arbeit als Frauenberuf, in: Sabine Hering (Hg.): Was ist Soziale Arbeit? Traditionen – Widersprüche – Wirkungen. Opladen/Berlin/Toronto 2013, S. 53-67, hier S. 57-58.

⁵ Kirsten Reinert: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000, S. 26.

⁶ HStA, Bestand 265, Nr. 659, Akte Nr. 36; Protokoll der Generalversammlung des Israelitischen Frauenvereins in Köln von März 1930. Das Protokoll ist von Ida Auerbach als Vorsitzender und ihrer Stellvertreterin Klara Caro unterzeichnet.

te. Die Methoden der Caritas seien überwunden, die den Armen zum Objekt der Mildtätigkeit der reicheren Mitglieder der Gemeinde gemacht hätten. Heute ginge es darum, „die Selbstverantwortung und die Kräfte zu eigener Lebensgestaltung in den Unterschichten zu wecken“. Frauen müssten sich Kenntnisse von wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhängen erwerben, daraus wachse „die Erkenntnis, wie untrennbar Wohnungsnot mit dem Zerfall der Familie, leibliche Not mit moralischem Verfall, Lohnniveau mit geistigem Niveau verbunden“ sei. Sie bestand aber darauf, dass die organisierte (und bezahlte) Wohlfahrtspflege durch Sozialbeamtinnen immer auch der „Ergänzung durch tätige Hilfsbereitschaft des Einzelnen“ bedürfe.¹ Damit kam sie Bertha Pappenheim und anderen Mitgliedern des JFB entgegen, die die Entwicklung der sozialen Arbeit zu einem Beruf misstrauisch betrachteten. Auch Hannah Karminski betonte, dass es zwar notwendig sei, beamtete Kräfte hinzuziehen, dass aber der Anteil der ehrenamtlichen Arbeit der höhere bleiben sollte. Diese freiwilligen Mitarbeiter müssten natürlich Frauen sein.² Hier wird ganz deutlich, dass der Jüdische Frauenbund fast keine berufstätigen Frauen vertrat und ansprach, denn diese hätten gar keine Möglichkeit gehabt, unbezahlte soziale Arbeit zu verrichten.

Soziale Arbeit zielte vor allem auf die Unterschichten, später auch auf die verarmte Mittelschicht.³ „Unterschicht“ bedeutete weniger die Arbeiterklasse, denn es gab nur wenige jüdische Fabrikarbeiterinnen und Fabrikarbeiter, sondern die eingewanderten ostjüdischen Familien und die Familien der kleinen Angestellten. Diese sollten nicht nur fürsorgerisch betreut werden, sondern der Jüdische Frauenbund sah ein umfassendes Programm der Erziehung und Sozialdisziplinierung vor, das es dieser Unterschicht erlauben sollte, deutsche bürgerliche Normen und Werte zu übernehmen und in ihrem Alltagsleben sichtbar werden zu lassen.

Dazu forderte der JFB schon 1914 die Mitwirkung der Frau in der Wohnungspflege und Wohnungsaufsicht. „Unter Wohnungsaufsicht versteht man die behördliche Prüfung der Wohnungen, insbesondere der kleinen Wohnungen und Schlafstellen um genaue Einsicht in die Wohnungsverhältnisse zu erlangen, eventuell Mängel der Bau- und Benutzungsweise festzustellen und Abhilfe herbeizuführen.“ Damit sollen arme Familien „zur grösseren Wertschätzung einer guten Wohnung und zu besserer und verständiger Behandlung der Wohnung erzogen werden“. Frauen seien dafür besonders geeignet, da sie vor allem in der Haushaltsführung und Kinderpflege wertvolle Ratschläge erteilen könnten. Ausserdem müsse zur „Abstellung der durch Unwissenheit oder Nachläss-

¹ LBIJMB MF 22 (OSC); Einladung des Vorstandes der Jüdischen Reform-Gemeinde in Berlin, Blatt 57; Handschriftliche Unterlagen von O.S.: Notizen für ihren Vortrag am 22.3.1931 und getipptes Skript für den Vortrag „Die Soziale Mission der Frau“, Blätter 58-69, hier Blätter 62, 63 und 65.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 11, August 1926; Hannah Karminski: Von der 10. Delegiertentagung des J.F.B. in Düsseldorf vom 8. bis 10.6.1926, S. 1.

³ Es kam schon durch die Inflation 1923 zu einer Verarmung von Teilen des jüdischen Mittelstandes. 1932 zählte der Berliner Arbeitsnachweis etwa 50.000 jüdische Erwerbslose in Deutschland. Siehe: BJFB, 8. Jg. Nr. 3, März 1932, S. 9.

sigkeit hervorgerufenen Wohnungsmängel“ vor allem die Hausfrau gewonnen und erzogen werden.¹

Besonders lag dem Jüdischen Frauenbund die Kinderfürsorge am Herzen. Er veranstaltete zum Beispiel Fortbildungskurse mit dem Titel „Milieu und Anlage in ihrer Bedeutung für die Ursachen der Verwahrlosung und deren Bekämpfung“. Die wichtigsten Beratungsgegenstände seien die „Gefährdung der Kindererziehung durch die Umgebung (schlechte Wohnungsverhältnisse, Alkoholismus, Geisteskrankheit, Prostitution und Armut) auf der einen Seite, die Erziehungsschwierigkeiten als Folge abnormer Veranlagung auf der anderen Seite“.²

1927 kommt Hanna Bodenheimer zu dem Ergebnis, dass noch viel Arbeit zu tun sei, um Ostjuden und Ostjüdinnen sittlich zu heben und zu guten Deutschen zu machen. Sie legt jüdischen Mädchen nahe, den sozialen Beruf der Wanderlehrerin zu ergreifen, die in der christlichen Gemeinschaft vor allem auf dem Land eingesetzt werde. „Bei uns läge das Gebiet der Wanderlehrerin natürlich nicht so sehr auf dem Lande, wo wir keine grossen jüdischen Volksmassen haben, sondern vielmehr in der Grossstadt, wo die Ostjuden sich in bestimmten Vierteln inselartig ausbreiten.“ Die Wanderlehrerin sei da in der Lage, „ohne grosse Mittel, nur durch Übermittlung ihrer Kenntnisse positiv zur Hebung der kulturellen, sittlichen und materiellen Lage der verarmten und oft verwahrlosten Ostjuden beizutragen“. Vor allem ostjüdische Frauen bedürften dringend der Fürsorge durch ihre deutschen Glaubensgenossinnen. „Hat man einmal beobachtet, wie ostjüdische Frauen, die ihre Kinder zur ärztlichen Untersuchung bringen, nicht einmal in der Lage sind, einen Brei oder ein Gemüse auf Wunsch des Arztes zu kochen, d.h. wie einfach die grundlegenden Kenntnisse zur Führung eines gesunden, geordneten Haushaltes fehlen, so begreift man, dass zur Hebung solcher Misstände der Beruf der Wanderlehrerin auch bei uns so schnell wie möglich geschaffen werden sollte.“³

Soziale Arbeit verstanden die Frauen des JFB also vor allem als Erziehungsarbeit, und zwar Erziehung an Erwachsenen. Wirtschaftliche Not sei nämlich, so Else Cohn aus Leipzig, nicht nur durch äussere Bedingungen verursacht, „sondern oft durch Hemmungen im Charakter der Hilfesuchenden“. Daher müsse die Erziehungsarbeit „die den Lebenskampf erleichternden Tugenden, wie

¹ Mitteilungen, Nr. 6, Juni 1914, S. 2-3.

² Mitteilungen, Nr. 6, Juni 1914, S. 5. Alkoholismus galt lange eher als Laster von Nichtjuden. Der Philologe und Lehrer Moritz Morgenthal warnte aber schon 1912 vor der zunehmenden Alkoholfreudigkeit deutscher Juden. Die Zahl der Juden, die wegen Delirium tremens in preussische Irrenhäuser eingewiesen wurden, habe zwischen 1878 und 1900 stetig zugenommen. Die zahlreichen Trinker aus gutsituierten jüdischen Familien würden in den immer zahlreicher werdenden privaten Sanatorien für Trinker kuriert. Siehe: IFH, 14. Jg. Nr. 47, 22.11.1912; Moritz Morgenthal, Heidelberg: Die zunehmende Alkoholfreudigkeit der deutschen Juden, S. 9.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 4, Januar 1927; Hanna Bodenheimer, Leiterin der Haushaltungsschule in Wolfratshausen: Die Bedeutung des Frauenlehrjahres für die Berufswahl unserer jüdischen Mädchen, S. 1-2, hier S. 2.

Sparsamkeit, Sauberkeit, Verträglichkeit, Verzicht auf verderbliche Gewohnheiten (Spiel), rechte Behandlung von Familienmitgliedern, Fleiss, gesundheitsgemässe Lebensweise“ wecken.¹

Dass es marginalisierten Ostjüdinnen und Ostjuden sehr wohl gelang, sich aus den Fängen der fürsorglichen Belagerung zu befreien und gleichzeitig etwas von dem Reichtum abzuschöpfen, den sie bei ihren deutschen Glaubensgenossen sahen, kommt in den verständnisvoll-missbilligenden Worten von Rebecca Zadik zum Ausdruck: „Und wir alle kennen diese Gestalten unserer jugendlichen ‚Schnorrer‘, die durch das Leben zu dem geworden sind, was sie nun sind, und die das gute jüdische Herz häufig auf die Probe stellen durch die eigentümliche Art, in der sie unsere gute altjüdische Einstellung auf das Recht des Bedürftigen, auf Unterstützung zu ihren Waffen gemacht haben.“²

Stand die jüdische Wohlfahrtspflege vor dem Ersten Weltkrieg noch vor keinen grossen Aufgaben, da der grössere Teil der deutsch-jüdischen Bevölkerung sich in relativ günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen befand, so änderte sich dies in den Nachkriegsjahren, so Saul Kaléko. 1930 gab es in Deutschland bereits 2.000 Wohlfahrtsvereine mit circa 200.000 Mitgliedern. Die Zahl der ehrenamtlichen Helfer wird dabei auf 15.000 geschätzt.³ Die jüdischen Gemeinden besaßen zu dem Zeitpunkt 207 eigene geschlossene Anstalten: Altersheime, Krankenhäuser und Erziehungsheime. In der halboffenen Fürsorge gab es 82 Einrichtungen: Kindergärten, Horte und Tagesheime.⁴ Hinzu kamen 30 Heilstätten und Erholungsheime für Kinder und 25 Kurstätten für Erwachsene.⁵ Berlin unterhielt ein Mädchenzufluchtsheim, in dem 1929 176 gefährdete Mädchen und Frauen aufgenommen wurden.⁶ Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg nennt Saul Kaléko in seinem Bericht nicht. Das wird den JFB sicher sehr geärgert haben; es bestätigte ihr Klagen darüber, dass die Arbeit des Frauenbundes von der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland nicht so gewürdigt würde, wie es ihr zustehe. Und gerade die Fürsorge für Gefährdete bildete einen zentralen Aufgabenbereich des JFB.

Was verstand Bertha Pappenheim unter Gefährdung? „Versteht man dieses Wort so eng, so bedeutet es die Gefahr einer sexuell-sittlichen Entgleisung. Versteht man es weit, so ist darunter zu verstehen, jedes Abweichen von dem Wege, den das Gesetz, wie wir es jüdisch überliefert bekommen und weitergegeben haben, als Basis des Verhaltens fordert. Wenn wir Juden heute star-

¹ BJFB, 4. Jg. Nr. 1, Januar 1928; Else Cohn: Soziale Arbeit und Jugend, S. 2-3, hier S. 3.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 4, April 1928; Dr. jur. Rebecca Zadik: Unsere gefährdete Jugend. Fortsetzung, S. 3-4, hier S. 4.

³ Saul Kaléko: Die Jüdische Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Jüdisches Jahrbuch 1931. Berlin 1931, S. 41-51, hier S. 43. Der Philologe, Hebräischlehrer, Journalist und Buchautor Saul Kaléko war von 1928 bis 1938 der Ehemann der bekannten Lyrikerin Mascha Kaléko. Er änderte nach dem Krieg seinen Namen in Saul Barkali, während Mascha den Ehenamen Kaléko auch nach der Scheidung 1938 als Künstlernamen beibehielt.

⁴ Saul Kaléko 1931, S. 44.

⁵ Saul Kaléko 1931, S. 46.

⁶ Saul Kaléko 1931, S. 45.

ker Anfeindung ausgesetzt sind, so ist das, weil auch bei uns die Reinheit der Sitten und die Gesetze der Sittlichkeit übertreten und umgangen werden. Ich betrachte jedes Ausserachtlassen von Dingen, die zum Intakthalten der sittlichen Persönlichkeit notwendig sind, als unsittlich. [...] Die Juden, die sich in irgendeiner Richtung nicht den allerhöchsten Ansprüchen sittlichen Lebens fügen, sind – nach meiner Auffassung – gefährdet und gefährdend.“¹

Dabei zeige sich, so Dora Silbermann, eine Verwahrlosung der Jungen meist in kriminellen Vergehen, bei Mädchen aber seien vor allem sexuelle Verfehlungen zu beobachten.² Wie eine solche aussehen konnte, beschreibt der Beschluss des Amtsgerichtes Berlin-Wedding von Juni 1911 zur Einweisung der 15-jährigen Berta Cohnreich in die Erziehungsanstalt Plötzensee anschaulich: „Berta Cohnreich hat sich, als sie noch im schulpflichtigen Alter war, bis spät in die Nacht hinein herumgetrieben und mit jungen Burschen Geschlechtsverkehr gehabt. Ihr Schulbesuch war unregelmässig. [...] Nach der Entlassung aus der Schule hat sie ihr Treiben fortgesetzt. Am 20. März 1911 wurde sie in der Gesellschaft der Prostituierten Else Röder von der Polizei aufgegriffen. Beide hatten sich in der Friedrichstrasse dadurch verdächtig gemacht, dass sie die vorübergehenden Männer nach Art der Sittendirnen anlachten und sich nach ihnen umsahen. [...] Nach ihren eigenen vor der Sittenpolizei gemachten Angaben hat sie bereits im Alter von noch nicht 14 Jahren Geschlechtsverkehr gehabt. Nach alledem besteht die Gefahr völliger Verwahrlosung. [...] Ihr Gesamteindruck ist nach ärztlichem Gutachten der einer mittelschweren Hysterischen.“³

Die Gefährdetenfürsorge der Jüdischen Frauenbundes sollte umfassen: den Kampf gegen Prostitution und Mädchenhandel, eine stärkere Zusammenarbeit mit den Jüdinnen des Ostens, die Mitarbeit in der städtischen Gefährdetenfürsorge vor allem bei der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, die Errichtung von jüdischen Zufluchtsheimen, Jugendclubs, Jugendvereinen, eine Nachgehende Fürsorge durch Mitglieder des JFB sowie den Erfahrungsaustausch und Kontakt zwischen den 70 jüdischen Erziehungsheimen in Deutschland.⁴

¹ Bertha Pappenheim: Gefährdeten-Fürsorge (1932), in: Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim. Die Anna O. Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien. Auswahl von Reden, Aufsätzen, Schriften zur Bekämpfung des Mädchenhandels. Freiburg 1992, S. 279-287, hier S. 279-280. Siehe auch: Ellen Scheuner: Begriff und Wesen der Gefährdetenfürsorge. Berlin 1930.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 2, November 1924; Dora Silbermann: Von den Jugendfürsorge-Tagungen in Heidelberg, S. 13-14, hier S. 13.

³ Claudia Prestel: „Ein frischer, fröhlicher Geist herrscht in der Anstalt.“ Jüdische Fürsorgeerziehung am Beispiel Berta Cohnreich, in: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 7. Jg. Nr. 12 (2013), S. 1-3, online unter: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_12_Prestel_Quelle.pdf (22.02.2016). Die Fürsorge-Erziehungsanstalt Plötzensee für israelitische Mädchen wurde im Juni 1902 für 26 Insassinnen eröffnet und war zunächst als Provisorium gedacht, bis das geplante Heim in Köln seinen Betrieb aufnehmen konnte. Da die israelitische Kinderbewahranstalt in Köln aber nur „sittlich unbescholtene“ Zöglinge aufnehmen wollte, blieb das Heim in Plötzensee bestehen, bis ein neues mit insgesamt 35 Plätzen 1915 in Köpenick errichtet wurde. Siehe: Claudia Prestel: Jugend in Not. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft (1901-1933). Wien/Köln/Weimar 2003, S. 33-37.

⁴ Helga Heubach (Hg.) 1992; Kommentar der Herausgeberin, S. 286-287.

1924 rief Bertha Pappenheim die Jüdische Kommission für Gefährdetenfürsorge des Jüdischen Frauenbundes sowie den Arbeitsausschuss für jüdische Gefährdetenfürsorge ins Leben.¹ Dem Arbeitsausschuss gehörten u.a. der JFB, die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und der Deutsch-Israelitische Gemeindebund (DIGB) an.² Ein Anlass zur Gründung dieser beiden Institutionen war die Diskussion über ein Bewahrungsgesetz in Deutschland, das - schon jahrelang debattiert - Anfang 1925 neue Aktualität gewann, als Paula Müller-Otfried (Vorsitzende des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes) und Agnes Neuhaus (Vorstandsmitglied im Katholischen Deutschen Frauenbund) sich im Reichstag vehement für ein solches Gesetz aussprachen.³ Diesem Vorstoss vorausgegangen war die Verabschiedung der Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht im Februar 1924. Die neue Verordnung verpflichtete Fürsorgeempfänger zur Arbeit. Im Falle einer Verweigerung drohte ihnen das Arbeitshaus. „Arbeitsscheuen“ konnte die Fürsorge auf ein Minimum zusammengestrichen werden.⁴

Es ging also auch darum, umfassende Fürsorge nur noch denen zu gewähren, die bereit waren, sich als nützliche Glieder der Gesellschaft zu erweisen. Das Verwahrungsgesetz sollte dann festlegen, was mit denen geschehen sollte, die diese Bereitschaft nicht zeigten. Bertha Pappenheim sah das Bewahrungsgesetz als gute Grundlage dafür, der Gefährdetenfürsorge neue Aufgaben und Möglichkeiten zu verschaffen. „Wie bekannt, handelt es sich darum, dass der Staat aus der wachsenden Notwendigkeit, asoziale Elemente auszuschneiden und Unerziehbare von Erziehbaren zu trennen, in der Einrichtung von Heimen Stellen schaffen muss, die den Sinn des Gesetzes zu praktischer Ausführung bringen.“ Die Jüdische Gemeinschaft brauche daher dringend ein Heim „für asoziale weibliche Personen“ sowie einige kleinere Heime für eine vorübergehende Aufnahme.⁵

Die Bewahrungsmöglichkeit war Bertha Pappenheim schon lange ein Anliegen. Das „Israelitische Familienblatt“ berichtete bereits im Juli 1915 von einer Vorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes, bei der die Notwendigkeit betont wurde, eine Heimstätte zu schaffen „zur Aufnahme von

¹ Offiziell gegründet wurde die neue Kommission auf einer Sitzung des Engeren Vorstandes des JFB im Januar 1925. Siehe: BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Vorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes, S. 5-6.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Bertha Pappenheim: Kommission für Gefährdetenfürsorge, S. 6. Bertha Pappenheim wurde zur Vorsitzenden des Arbeitskreises gewählt, Grete Seligmann zur Schriftführerin. Dem Arbeitsausschuss gehörten auch Dr. Jacob Segall von der Zentralwohlfahrtsstelle, Bettina Brenner als Vorsitzende des JFB sowie Dora Silbermann und Dr. Friedrich Ollendorff vom DIGB an. Friedrich Ollendorff war der Sohn von Paula Ollendorff, Vorstandsmitglied im JFB und Vorsitzende der Breslauer Ortsgruppe. Siehe: Joseph B. Maier/Judith Marcus/Zoltán Tarr (Hg.): Jewry. Its History and Sociology. Selectes Essays of Werner J. Cahnmann. New Jersey 1989, S. 182 (Kapitel: The Life of Klementine Kraemer). Saul Kaléko nennt als weitere Mitglieder des Arbeitsausschusses: die Grosslose U.O.B.B., den Hilfsverein der deutschen Juden und die Zionistische Vereinigung für Deutschland. Siehe: Saul Kaléko 1931, S. 45.

³ Matthias Willing: Das Bewahrungsgesetz 1918-1967. Eine rechtshistorische Studie zur Geschichte der deutschen Fürsorge. Tübingen 2003, S. 21 und S. 44.

⁴ Matthias Willing 2003, S. 41.

⁵ BJFB, 1. Jg. Nr. 5, Februar 1925; Bertha Pappenheim: Kommission für Gefährdetenfürsorge, S. 6.

Personen, die erzieherisch wenig mehr zu beeinflussen sind, aber dennoch einer Dauerpflege bedürfen“.¹

In dieser Formulierung wird das euphemistische Vokabular besonders sichtbar. Worte wie „Heimstätte“ und „Dauerpflege“ verschleiern und beschönigen, um was es eigentlich ging: die zwangsweise Einlieferung von Mädchen in geschlossene Anstalten, in denen sie bis zu ihrem 21. Lebensjahr gefangen gehalten werden konnten.

Die Durchsetzung des Bewahrungsgesetzes scheiterte schliesslich an einer dazu nötigen Reform des Strafrechtes, die bis zum Ende der Weimarer Republik nicht beschlossen werden konnte.² Das Thema „Bewahrung“ wurde aber weiter diskutiert, Anfang der 30er Jahre zunehmend im Zusammenhang mit Eugenik und Rassenhygiene. Matthias Willing stellt fest: „Zusammen mit der Erosion des demokratischen Systems wuchs überall die Bereitschaft, der Krise des Wohlfahrtsstaates mit einschneidenden eugenischen Massnahmen zu begegnen.“³

Die preussische Zentrumsabgeordnete Helene Wessel befürwortete 1931 in ihrer Diplomarbeit das Bewahrungsgesetz, da die Mittel der Wohlfahrtspflege ansonsten vor allem von Menschen in Anspruch genommen würden, „die unter den biologischen und ethischen Begriff der Minderwertigkeit fallen“. Die „übersteigerte Inanspruchnahme der Fürsorge durch Geisteskranke und körperlich Gebrechliche, Asoziale, Geschlechtskranke, Fürsorgezöglinge“ bedrohe die von wirtschaftlicher Not betroffene Familie ohne Fürsorgeansprüche und damit die Zukunft Deutschlands.⁴

Clara Samuel plädierte nach der Lektüre des Buches von Helene Wessel 1935 dafür, zwei Gruppen von Bewahrungsbedürftigen zu deklarieren: „Einmal die Erbkranken, die ein asoziales Leben infolge von Umwelteinflüssen führen, und diejenigen, die nicht erbkrank im Sinne des Gesetzes sind, darum nicht von seinen Massnahmen getroffen werden und doch eine Gefahr für die Allgemeinheit bedeuten.“⁵ Der Jüdische Frauenbund forderte noch im Herbst 1936 auf einer Tagung der Zentralwohlfahrtsstelle und der jüdischen Anstaltsleiter zum wiederholten Male die konkrete Umsetzung einer „Bewahrungsabteilung für nicht mehr erziehungsfähige weibliche Personen“.⁶ Bis zur Zerschlagung des jüdischen Vereinswesens nach dem Novemberpogrom 1938 konnten aber

¹ IFH, 17. Jg. Nr. 30, 29.7.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Berlin, S. 12.

² Matthias Willing 2003, S. 108.

³ Matthias Willing 2003, S. 115.

⁴ Matthias Willing 2003, S. 109-110. Zur Diplomarbeit „Lebenshaltung aus Fürsorge und Erwerbstätigkeit“ gratulierte auch Alice Salomon, Vorstandsmitglied im BDF und als Wegbereiterin der sozialen Arbeit in Deutschland Vorbild des Jüdischen Frauenbundes (S. 213).

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 2, Februar 1935; Clara Samuel: Bewahrungsgesetz als bevölkerungspolitische Notwendigkeit, S. 7-8, hier S. 7. Gemeint ist das „Erbgesundheitsgesetz“, auf das ich später noch näher eingehe.

⁶ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

weder ein Bewahrungsheim noch eine Bewahrungsabteilung in einem bestehenden Fürsorgeheim eingerichtet werden.¹

Der Jüdische Frauenbund diskutierte ab Mitte der 20er Jahren aber vor allem die Gründung von Heimen für Gefährdete, die noch „gerettet“ werden könnten. So forderte zum Beispiel Dr. Rebecca Zadik aus Hamburg 1927 solche Heime für Mädchen, „die nicht stark genug sind, um allein den Kampf mit dem Leben aufzunehmen“. Sie beklagte, dass es in Hamburg noch kein Heim gebe, „um das noch unverdorbene, aber in schlechter Umgebung lebende junge Mädchen dieser zu entziehen“.² Bettina Brenner, Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, regte daher an, neben dem Heim in Neu-Isenburg noch ein weiteres zu gründen.³

Paula Ollendorff glaubte, dass einer Gefährdung von Mädchen durch eine stärkere hauswirtschaftliche Erziehung der Heranwachsenden begegnet werden könne, die dann gar nicht erst so tief fallen würden, dass sie in ein Heim eingewiesen werden müssten. Die Kommission für Gefährdetenfürsorge des Jüdischen Frauenbundes verabschiedete daher im Mai 1927 den Beschluss, „jüdischen Frauen in den Gemeindevertretungen die Dringlichkeit einer örtlichen Gefährdetenfürsorge durch die Gemeinden besonders nahe zu legen: als prophylaktische Massnahme ist besonders auf hauswirtschaftliche Ausbildung der weiblichen Jugend aller Stände und auf die Errichtung von Gemeindeheimen als Mittelpunkt des Gemeindelebens und der Gemeindegarbeit hinzuweisen“.⁴

Um seine Arbeit zu bündeln, rief der Jüdische Frauenbund im Januar 1932 den Arbeitskreis für weibliche jüdische Gefährdeten-Fürsorge ins Leben, dem die vier Kommissionen des JFB angehörten, die sich der Fürsorge für Gefährdete widmeten: das waren die Zentralstelle für Adoptions- und Pflegestellenwesen, die Heimkommission von Neu-Isenburg, die Kommission für Bahnhofshilfe, Mädchen- und Frauenschutz sowie die Kommission für Nachgehende Fürsorge. Die Leitung des Arbeitskreises wurde Clara Samuel, der Vorsitzenden der Zentralstelle für Adoptions- und Pflegestellenwesen, übertragen.⁵

Der Jüdische Frauenbund lehnte es ab, dass Fürsorgezöglinge sich in der Öffentlichkeit zu Wort meldeten und Missstände in der Fürsorgeerziehung anprangerten. Hannah Karminski empörte sich zum Beispiel darüber, dass sich auf einer vom Archiv für Jugendwohlfahrt anberaumten Fachkonferenz über Jugendnot und Jugendhilfe im Dezember 1931 junge Zuhörer zu Wort meldeten, die

¹ Die Reichsvertretung der Juden in Deutschland hatte zwar 1935 dem Antrag des JFB stattgegeben und den JFB „mit der Errichtung und Führung einer solchen Abteilung“ beauftragt, doch fehlten danach wohl die Mittel zur Umsetzung. Siehe: BJFB, 11. Jg. Nr. 11, November 1935; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1934 bis Oktober 1935, S. 8-12, hier S. 10.

² BJFB, 3. Jg. Nr. 7, April 1927; 1. Delegiertenversammlung des Norddeutschen Landesverbandes des Jüdischen Frauenbundes, S. 7.

³ BJFB, 3. Jg. Nr. 8, Mai 1927; Antwort von Bettina Brenner auf die Ausführungen von Rebecca Zadik in der vorangegangenen Nummer der BJFB, S. 5.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 10, Juli 1927; Sitzung der Kommission für Gefährdetenfürsorge des Jüdischen Frauenbundes am 23. Mai in Hannover, S. 5-6, hier S. 6.

⁵ BJFB, 8. Jg. Nr. 2, Februar 1932; Aus der Reichsarbeit, S. 10.

abfällig Kritik an der Veranstaltung äusserten. In den „Blättern“ schreibt sie: „Es ist nicht wahr und führt die öffentliche Meinung irre, wenn man im ungehinderten Beschwerderecht der Zöglinge die Lösung der Schwierigkeiten auf dem Gebiet der Fürsorge-Erziehung sieht und preist. [...] Wer diese Arbeit näher kennt, weiss, dass durch eine Überbetonung dieses Beschwerderechts die Gefahr der Beunruhigung der Jugendlichen, der Spitzelei, das in dieser Entwicklungsstufe übersteigerte Sensationsbedürfnis nicht zu gering eingeschätzt werden dürfen.“ Die Jugend bedürfe „einheitlicher, zielbewusster, kräftiger Beeinflussung und Führung“, nur dann könne Jugendhilfe wirklich greifen.¹ Bei ihrer Ansprache zum 30-jährigen Jubiläum des Heimes in Neu-Isenburg 1937 bestand Hannah Karminski darauf, dass Auskünfte über das Heim nicht von Zöglingen stammen sollten. Denn: „Von diesen jungen Menschen kann meist nicht erwartet werden, dass sie für die Erziehungsaufgabe, um derentwillen man an ihnen bemüht ist, die für eine gerechte Beurteilung erforderliche Einsicht mitbringen, - sie wären sonst ja nicht in dieses Heim gekommen -, und man kann daher ein Urteil über den Wert der Isenburger Arbeit nicht ohne weiteres auf ihre Aussagen stützen.“² Auch Bertha Pappenheim wies mehrfach Kritik an der Fürsorgeerziehung deutlich zurück. Die Diskussion über Misstände sei aufgeheizt worden durch die „Lampelsuggestion“.³

1928 hatte der Lehrer, Journalist und Jugendhelfer Peter Martin Lampel sein Theaterstück „Revolte im Erziehungshaus“ im Thalia-Theater in Berlin auf die Bühne gebracht, das zu einem sensationellen Erfolg und 1930 von Georg Asagaroff verfilmt wurde. Gleichzeitig sprach er in seiner Reportage-Serie „Jungen in Not“ über seine Erfahrungen in der Jugendfürsorge und liess darin Zöglinge selbst zu Wort kommen. Diese multimediale Aufbereitung des Themas führte zu einer breiten öffentlichen Diskussion über die Misstände in der Heimerziehung.⁴

Bertha Pappenheim hielt diese Kritik auch deshalb nicht für beachtenswert, weil sie der festen Überzeugung war, sie lasse sich nicht auf jüdische Verhältnisse übertragen.⁵

Scharf sprach sich Hannah Karminski gegen die im November 1932 vorgenommene Revision des Reichsgesetzes für Jugendwohlfahrt aus. Darin wurde festgelegt, dass die Überweisung von Jugendlichen in Fürsorge-Erziehung nur noch bis zum vollendeten 18. Lebensjahr möglich sei. Bislang konnten Jugendliche bis zum 21. Lebensjahr eingewiesen werden. Hannah Karminski schreibt: „Mit besonderer Sorge muss uns hier wieder das Schicksal der Mädchen erfüllen, die durch die

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 2, Februar 1932; Hannah Karminski: Jugendnot und Jugendhilfe, S. 1-4, hier S. 2 und S. 4.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Hannah Karminski: 30 Jahre Isenburg. Ansprache bei der Gedenkfeier, S. 1-4, hier S. 1.

³ BJFB, 6. Jg. Nr. 1, Januar 1930; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes, S. 1-8, hier S. 5.

⁴ Günter Rinke: Sozialer Radikalismus und bündische Utopie. Der Fall Peter Martin Lampel. Frankfurt am Main 2000. Lampel thematisiert in seinen Schriften unter anderem „die Sexualnot der internierten Jugendlichen und die Doppelmoral der Erzieher, die dieses Problem möglichst lange totschwiegen und mit Parolen oder Unterdrückungsmassnahmen reagierten, wenn es sich in Taten äusserte“ (S. 40). Die Uraufführung des Theaterstückes hatte eine „unvorstellbar grosse“ Wirkung. Carl Zuckmayer und Ernst Toller setzten sich dafür ein, dass es in den Abendspielplan übernommen wurde. Nach etwa 100 Vorstellungen in Berlin ging das Stück als Gastspiel auch in andere Städte Deutschlands, in die Tschechoslowakei, die Schweiz und in die Sowjetunion (S. 149).

⁵ BJFB, 6. Jg. Nr. 1, Januar 1930; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes, S. 5.

Massnahme dieser frühen Entlassung wohl noch stärker betroffen werden als die männliche Jugend. Gerade Mädchen brauchen in der Regel eine längere Zeit, um zu Ruhe und Reife zu kommen; sie sind mit 19 Jahren oft noch mitten in der Entwicklung. Und bei ihnen führte ja auch der ganze Wirrwarr des heutigen Lebens, die Lockerung der Sexual-Auffassung, die Unsicherheit auf allen Gebieten zu Folgen, unter denen sie ungleich mehr zu leiden haben als ihre männlichen Alters- und Schicksalsgenossen.“ Der Jüdische Frauenbund müsse daher der neuen Verordnung begegnen, indem er eine – in Ausnahmefällen mögliche – Verlängerung der Fürsorge-Erziehung bis zum vollendeten 19. Lebensjahr für möglichst viele erziele. Ausserdem müsse die Nachgehende Fürsorge nun ausgebaut werden.¹ Diese war bereits 1932 in Frankfurt zentralisiert worden, um Jugendlichen in möglichst allen grösseren Städten nach der Heimentlassung beratend und helfend zur Seite zu stehen.² Hannah Karminski berichtete aber im April 1938, dass die Zentralisierung nicht geklappt habe, da Vereine und Gemeinden ihre Erfahrungen mit der Nachgehenden Fürsorge der Zentralstelle nicht gemeldet hätten.³

Ich vermute, dass die jüdischen Institutionen zwischen 1932 und 1938 nicht nur andere, dringlichere Sorgen als die Fürsorge gefährdeter Mädchen hatten, sondern dass diese Einrichtung auch generell eher auf dem Papier existierte als in der Realität. Die Nachgehende Fürsorge war ja eine freiwillige Angelegenheit, und es ist anzunehmen, dass die meisten jungen Frauen, die der Fürsorgeerziehung im Heim entkommen waren, nur wenig Interesse an einer freiwilligen Fortsetzung der fürsorglichen Belagerung hatten.

Wenn man folgenden Bericht über die jüdische Fürsorge-Erziehungsanstalt des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes in Köpenick⁴ aus dem Jahre 1915 liest, wird unmittelbar deutlich, wie sehr junge Mädchen wohl ihre wieder gewonnene Freiheit genossen haben mögen. Ida Levy aus Mainz berichtet von ihrem Besuch in der Anstalt. Nach einer Beschreibung der idyllischen Umgebung des Hauses fährt sie dann fort: „Im ersten und zweiten Stock sind die Wohnzellen der Anstaltsinsassinnen. Da sieht man nebeneinander je 22 kleine weisse Zellen, gerade Platz gebend für Bett, Waschkommode und eingebauten Schrank. Die Türen werden, immer acht bis zehn, durch eine Riegelvorrichtung gemeinsam geschlossen; der Berliner Baumeister erfand den bedeutungsvoll nützlichen Verschluss. [...] Eine Welt für sich ist hier ins Dasein gerufen: Sie soll eine Zeit lang

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Hannah Karminski: Gefährdung der Gefährdeten-Fürsorge. Die Notverordnung zur Fürsorge-Erziehung, S. 4-6.

² Jüdisches Jahrbuch 1932. Berlin 1932, Jüdischer Frauenbund, S. 186-187, hier S. 187.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 4, April 1938; Hannah Karminski: Geschäftsbericht, S. 1-5, hier S. 4.

⁴ In die Fürsorge-Erziehungsanstalt Köpenick wurden bis 1928 insgesamt circa 300 jüdische Mädchen eingewiesen. Siehe: Claudia Prestel: Die jüdische Familie in der Krise, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 105-122, hier S. 111.

abschliessen von allem Leide und allem Schmutz, von den Insassen auf staubiger Strasse aufgegriffen; - sie soll neu bauen und Rechtes weben in junge irregeleitete Menschenseelen.“¹

Der Jüdische Frauenbund war besonders stolz auf seine wichtigste Einrichtung: **das Heim des JFB in Neu-Isenburg** nahe Frankfurt am Main. 1906 legte Bertha Pappenheim ihr Konzept eines Schutz- und Erziehungsheimes für jüdische ledige Mütter aus ganz Deutschland vor, das aus zwei Häusern bestehen sollte. „In das eine Haus finden Aufnahme nicht mehr ganz junge jugendliche Personen, junge Prostituierte, Mädchen, die ihrer Entbindung entgegensehen, oder die vielleicht im Gefängnis entbunden haben – natürlich mit ihren Kindern. Im anderen Hause befinden sich jugendliche Gefährdete, kindliche, moralisch minderwertige Personen, in deren Leben noch alles unentschlossen ist, die aber einen ausgesprochenen Hang für das zeigen, was man ‚moral insanity‘ nennt.“²

Diese Idee geht auf die Einrichtung der sogenannten Magdalenenheime zurück, die schon im 18. Jahrhundert vor allem in England Verbreitung fanden. Zur „Rettung armer Frauen aus moralischer Not und Krankheit“ versuchten diese christlichen Heime Prostituierte „in bescheidene, anständige, glückliche Frauen und nützliche Hausbedienstete“ zu verwandeln.³ Anstelle von Faulheit und Laster sollten sie Disziplin und Enthaltsamkeit lernen. Besonderen Anklang fand auch der Gedanke, dass durch die Erziehung von Prostituierten zu Müttern möglichst zahlreicher Kinder die Bevölkerungszahl erhöht werden könne.⁴

Das Leben in den Magdalenenheimen muss, so Faramerz Dabhoiwala, für die Frauen ein Schock gewesen sein. Neben der religiösen Indoktrination, strengster Regeln und kollektiver Rituale wurde auch das Verhalten jeder Frau „täglich beobachtet, beurteilt und in einem speziellen Buch festgehalten“. Das Heimleben hatte vor allem zum Ziel, „die Frauen zu möglichst harter Arbeit anzutreiben. Jeden Tag verbrachten sie viele Stunden mit Haus- und Näharbeiten. Durch die Vermittlung von Ordnung und Fleiss wollte man ihnen helfen, nach ihrem Fortgang eine Stellung zu finden“.⁵ Die institutionelle Philanthropie entwickelte sich, „eigentlich als Alternative zur Bestrafung gedacht“, so die Autorin, „zu einer anderen Form von sexueller Disziplinierung in der Unterschicht“.⁶ Sie resümiert mit treffenden Worten: „Die Rettung der Prostituierten wurde zu einer

¹ IFH, 17. Jg. Nr. 46, 19.11.1915; Beilage: Für unsere Frauen, Ida Levy, Mainz: Eine jüdische Fürsorge-Erziehungsanstalt, S. 10.

² Helga Heubach: Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, 1907 bis 1942. Neu-Isenburg 1986, S. 23.

³ Faramerz Dabhoiwala: Lust und Freiheit. Die Geschichte der ersten sexuellen Revolution. Stuttgart 2014 (Englische Originalfassung: 2012), S. 292-295.

⁴ Faramerz Dabhoiwala 2014, S. 298-299.

⁵ Faramerz Dabhoiwala 2014, S. 319-320.

⁶ Faramerz Dabhoiwala 2014, S. 333.

Obsession, der einige bedeutende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens einen bemerkenswerten Teil ihrer Energie widmeten.“¹

Die Gründung des Heimes in Neu-Isenburg wurde durch grosszügige Spenden der Frankfurter jüdischen Oberschicht ermöglicht. Louise Goldschmidt, eine Cousine Bertha Pappenheims, schenkte dem Jüdischen Frauenbund das Grundstück mit Doppelhaus in Neu-Isenburg. Im Herbst 1907 wurde das Heim eröffnet und im selben Jahr dem Jüdischen Frauenbund übergeben. Bertha Pappenheim fungierte als Vorsitzende des Heimvorstandes und der Heimkommission, der mehrere Jüdinnen aus Frankfurter Frauenvereinen angehörten und die Mitglied im Bundesvorstand des Jüdischen Frauenbundes war.² Statuten gab es für das Heim nicht; so sicherte sich Bertha Pappenheim volle Handlungsfreiheit. Nur sie entschied über die Aufnahme eines Zöglings und bestimmte seine Erziehung.³

Im Jahr 1908 beherbergte Isenburg zunächst acht Zöglinge: vier Mütter, zwei Schwangere, eine Jugendliche, zwei Schulkinder und einen Säugling. 1910 hatte das Heim bereits 24 Bewohnerinnen. 1913 erwarb Bertha Pappenheim ein zweites Haus auf dem angrenzenden Grundstück, das 1914 eröffnet wurde.⁴ 1917 kam ein drittes, 1918 ein viertes Haus dazu, in dem Bertha Pappenheim fortan bis zu ihrem Tod selber wohnte und das auch als Freizeitheim für die angestellten Sozialbeamtinnen und als Unterkunft für Praktikantinnen diente.⁵

Anfang der 30er Jahre lebten im Isenburger Heim etwa 100 Menschen: Zöglinge, Sozialbeamtinnen, Wirtschaftlerinnen, Helferinnen und Praktikantinnen. Von Beginn an wurde die Anstalt streng rituell geführt. Man feierte alle jüdischen Feiertage und beging jeweils freitags Abend festlich den Schabbat.⁶ Nach dem Tod Bertha Pappenheims am 28. Mai 1936 übernahm ihre bisherige Stellvertreterin Paula Nassauer den Heimvorsitz.⁷ Während des Novemberpogroms 1938 wurde das Haupthaus zerstört und das Nebenhaus stark beschädigt.⁸ In den beiden verbliebenen Häusern hielten Paula Nassauer und ihre Mitstreiterinnen die Arbeit aufrecht.⁹ Anfang Januar 1942, drei Monate vor der zwangsweisen Auflösung, lebten in Isenburg noch 47 Frauen und Kinder mit neun Betreuerinnen. Sophie Sondhelm und Hanna Königsfeld, die letzten Heimleiterinnen, wurden im

¹ Faramerz Dabhoiwala 2014, S. 335.

² Helga Heubach 1986, S. 29-30.

³ Helga Heubach 1986, S. 35.

⁴ Helga Heubach 1986, S. 49.

⁵ Helga Heubach 1986, S. 53-55.

⁶ Helga Heubach 1986, S. 64-65.

⁷ Helga Heubach 1986, S. 69.

⁸ Helga Heubach 1986, S. 75.

⁹ Helga Heubach 1986, S. 78.

Oktober 1944 ins KZ Auschwitz transportiert und dort ermordet. Die wenigsten Insassinnen des Heims überlebten die nationalsozialistische Herrschaft.¹

Das Isenburger Heim zog vor allem zu Beginn seiner Existenz mehr als viele andere Initiativen jüdischer Frauen in breitem Masse die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit auf sich. Man empörte sich darüber, dass sich der Jüdische Frauenbund ledigen Müttern zuwandte, die als „sittlich gefallen“ betrachtet wurden.² Rahel Straus erinnert sich, dass das Projekt auf grossen Widerstand gestossen sei: „Es ist heute völlig unbegreiflich, dass sich solch ein Sturm der Entrüstung gegen Bertha Pappenheim erheben konnte, die es wagte, von unehelichen jüdischen Kindern, von den gefallenen Mädchen und der jüdische Dirne im Bordell zu schreiben. Man bestritt alles, man nannte alles Übertreibung, man hätte sie am liebsten mundtot gemacht.“³

In der Weimarer Republik, als soziale Hygiene allgemein salonfähig geworden und Bevölkerungspolitik in aller Munde war, findet sich dann aber keine nennenswerte Kritik mehr am Isenburger Heim in der deutsch-jüdischen Presse. Sogar Rabbiner erklärten, dass „die Pflicht der Erziehung auch unehelichen Kindern gegenüber erfüllt werden müsse“.⁴ Seit den 20er Jahren nahmen auch jüdische Waisenhäuser uneheliche Kinder auf.⁵ Und die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden rief die Gemeinden auf, für uneheliche Kinder zu sorgen.⁶

In den 35 Jahren seines Bestehens wurden insgesamt 1.750 Frauen, Jugendliche, Kinder und Säuglinge in Neu-Isenburg betreut.⁷ Das Heim finanzierte sich über Spendengelder, Beiträge der Mitglieder des 1907 gegründeten Vereins „Heim des Jüdischen Frauenbundes e.V.“ und Zuwendungen des Jüdischen Frauenbundes. Hinzu kamen Unterstützungsgelder der jüdischen Gemeinde, des Städtischen Armenamtes und Sammlungen zu Jubiläen oder Festen.⁸

Finanziell musste das Heim aber immer um seine Weiterexistenz bangen. In allen Berichten über Isenburg in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ ist von finanziellen Sorgen die Rede. 1931 verschärfte sich die Situation, als das Heim für jüdische Mädchen in Köpenick im Juli des Jahres

¹ <http://gedenkbuch.neu-isenburg.de/> (22.02.2016). Da die Unterlagen des Heims schon ab 1915 in der Verwaltung in Frankfurt aufbewahrt und dort während des Novemberpogroms vernichtet wurden, lässt sich nicht das Schicksal aller HeimbewohnerInnen nachvollziehen. Gewissheit gibt es nur über diejenigen, die zwischen November 1938 und März 1942 im Heim lebten. Helga Heubach veröffentlichte eine Liste mit 84 Frauen und männlichen Kindern, die in Auschwitz oder einem anderen Konzentrationslager oder Ghetto ermordet wurden. Siehe: Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim u.a. „Das unsichtbare Isenburg“. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907 bis 1942. Neu-Isenburg 1994, S. 205-207.

² Iris Schröder: Grenzgängerinnen: Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, S. 341-368, hier S. 359.

³ Rahel Straus: Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933. Stuttgart 1961, S. 151.

⁴ Claudia Prestel: Uneheliche Kinder und ledige Mütter in der jüdischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert: Eingliederung oder Ausschluss? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte, in: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, 5. Jg. Nr. 2 (1994), S. 81-101, hier S. 83.

⁵ Claudia Prestel 1994, S. 96.

⁶ Claudia Prestel 1994, S. 98.

⁷ Helga Heubach (Hg.) 1994, S. 207.

⁸ Helga Heubach 1986, S. 29-34.

aufgelöst wurde. „Seitdem ist Isenburg das einzige jüdische Heim für weibliche Gefährdete. Fünf Köpenicker Mädchen fanden im letzten Jahr in Isenburg Aufnahme“, schreibt Hannah Karminski im September 1931.¹ Nach 1935 wurde die finanzielle Situation zunehmend desaströs. Viele Vereinsmitglieder verliessen Deutschland, frühere Unterstützerinnen verarmten. Hannah Karminski rief daher im Juli 1935 alle Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes auf: „Mitgliedschaft zum Frauenbund verpflichtet zur Miterhaltung Isenburgs. [...] Bis zur Gesamtvorstandssitzung des Bundes im September erwarten wir von jeder Gruppe eine Form der Selbstbesteuerung.“ Es stehe den Ortsgruppen frei, welchen Weg sie wählen wollen, um Isenburg finanziell zu unterstützen, „einmalige Besteuerung ihrer Mitglieder, einen monatlichen Sonderzuschlag, Sonderveranstaltungen zum Besten Isenburgs oder die Gewinnung von ‚Freunden von Isenburg‘, die sich zu einer monatlichen Abgabe verpflichten“.²

Da das Heim in Neu-Isenburg keine lokale Einrichtung der Frankfurter jüdischen Gemeinde war, sondern Eigentum des Jüdischen Frauenbundes, konnte „jeder dem Bund angeschlossene Verein oder jede Einzelperson [...] für jüdische Mädchen, die eine Fürsorgeerziehung brauchen, eine Einweisung erwirken, wenn der Fall zur Aufnahme geeignet ist“.³ Ursprünglich vorgesehen war ausschliesslich die Erziehung gefährdeter weiblicher Jugendlicher. In der Realität fanden aber vor allem Schwangere, Mütter, Säuglinge, Kinder und Jugendliche Aufnahme in Isenburg.⁴ So konnte auch Bertha Pappenheims wichtiges Ziel, nämlich der Aufbau eines „rechtschaffenen jüdischen Familienhaushaltes“, verwirklicht werden.⁵ Tatsächlich hat sich die Gründerin des Heims in Isenburg eine jüdische Grossfamilie aufgebaut, zu der Männer allerdings nur punktuell Zugang hatten⁶ und in der männliche Kinder nur bis zum vollendeten siebten Lebensjahr bleiben durften⁷.

Bertha Pappenheim verstand sich als Oberhaupt dieser Familie. Paula Nassauer betont rückblickend auf 30 Jahre Isenburg, dass der Familiencharakter des Heims immer beibehalten worden sei. Typisch dafür sei die Tischgemeinschaft von Mitarbeiterinnen und Pflegelingen gewesen. Dem Heim fehle alles Anstaltsmässige. „Dazu hat auch beigetragen, dass eine uniformierte Kleidung der Pfleg-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/3, S. 3-8, hier S. 5.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 7, Juli 1935; Hannah Karminski: Unser Isenburger Heim, S. 3-5, hier S. 4.

³ IFH, 15. Jg. Nr. 24, 10.6.1913; Beilage: Für unsere Frauen, J.W.: Ein Besuch in Neu-Isenburg, S. 14.

⁴ LBIMB MF 622 (OSC); Broschüre über den Jüdischen Frauenbund, wahrscheinlich von Ende des Jahres 1934, Blätter 518-540, hier Blatt 534.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg, S. 4-9, hier S. 8.

⁶ Ein Herr Kaufmann aus Sprendlingen erteilte z. B. im Heim Unterricht in Hebräisch und Religionsgeschichte. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Paula Nassauer-Niedermayer: Aus der Arbeit des Heims des jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, S. 2-4, hier S. 3. Regelmässig besuchte ein Arzt das Heim. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Dr. Minkel: Der Heimarzt schreibt, S. 5.

⁷ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Hannah Karminski: Aus der Arbeit des Isenburger Heims, S. 12-14, hier S. 13. Hannah Karminski schreibt: „Die gemeinsame Erziehung von Knaben und Mädchen endet in Isenburg bekanntlich mit dem 7. Lebensjahr der Kinder: schulpflichtige Knaben werden anderen Heimen oder Pflegestellen überwiesen.“

linge von Anfang an verpönt war – damals eine revolutionierende Idee.“¹ Wie wichtig Bertha Pappenheim der familiäre Charakter des Heims war, zeigt sich auch in den folgenden Worten: „Da der Jüdische Frauenbund die Auflösung des Familienlebens und den Mangel eines solchen mit als tiefen Grund kulturstörender Erscheinungen erkannt hat, ist der Grundgedanke der Isenburger Erziehungsgemeinschaft, dem Leben dort tunlichst den Familiencharakter aufzuprägen und allen Mitgliedern der Gemeinschaft Verständnis, Liebe und Sehnsucht nach dem Familienleben mit seinen Pflichten und Freuden zu geben.“²

Voraussetzung für eine Aufnahme in Isenburg waren „Schutzbedürftigkeit und Erziehungsmöglichkeit“ der Mädchen und Frauen.³ Bertha Pappenheim wollte keine Mädchen aufnehmen, auf die sie glaubte nicht mehr erzieherisch einwirken zu können. 1911 heisst es in einem Artikel des „Hamburger Israelitischen Familienblattes“: „Zur Aufnahme können nur solche Fälle kommen, von denen entweder durch Ausschalten aus einer verderblichen Umgebung guten Anlagen noch zur Entwicklung verholffen werden kann, oder solche, in denen ein Schutzaufenthalt an und für sich schon Ausstieg und Rückkehr zum Rechten bedeutet. Das verlangt den Ausschluss von ausgesprochen schwachsinnigen Personen und setzt eine Altersgrenze von etwa 25 Jahren.“⁴

1934 beklagte sich Bertha Pappenheim, „dass private Stellen es immer wieder versuchen, Isenburg Personen mit deutlicher geistiger Unterbilanz und schweren körperlichen Fehlern als ‚Arbeitskräfte‘ zuweisen zu wollen“. Das Heim dürfe nicht „verdorben“ werden, indem man sich mit „erzieherisch aussichtslosen Personen“ beschäftigen müsse und Arbeitskräfte bekomme, die „nachgewiesenermassen unbrauchbar“ seien. Solche könne man höchstens in Privathaushalte bringen oder in „dauernde Verwahrung“.⁵ Hannah Karminski berichtete im Juli 1935, dass 1934 insgesamt 20 Zöglinge „in Anstaltspflege entlassen werden mussten“, da sie sich in Isenburg nicht einordnen konnten. Diese „Bewahrungsfälle“ entstammten oft „sogenannten Mittelstandsfamilien (Kaufleute, Kantoren, Akademiker)“, die „Degenerationserscheinungen“ aufwiesen.⁶

Eine zwangsweise Einweisung nach Isenburg lehnte Bertha Pappenheim ab. Die Mädchen „müssen kommen wollen und sollen vorher wissen, in was für ein Heim sie kommen“, schreibt Hannah Karminski.⁷ Diese Freiwilligkeit ist aber sicher eine ausgesprochen relative gewesen. Denn was war die Alternative für Mädchen, die vor einer unehelichen Geburt standen oder über die Fürsorgeer-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Paula Nassauer-Niedermayer: Aus der Arbeit des Heims des jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, S. 2-4, hier S. 2.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Gedanken zur Erziehung. Aus Jahresberichten 1922 – 1934, S. 4-5, hier S. 4.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Hannah Karminski: 30 Jahre Isenburg. Ansprache bei der Gedenkfeier, S. 1-4, hier S. 2.

⁴ IFH, 13. Jg. Nr. 7, 16.2.1911, Beilage: Für unsere Frauen, Frauen-Chronik: Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, S. 12.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg, S. 4-9, hier S. 4.

⁶ BJFB, 11. Jg. Nr. 7, Juli 1935; Hannah Karminski: Unser Isenburger Heim, S. 3-5, hier S. 3.

⁷ BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Hannah Karminski: 30 Jahre Isenburg. Ansprache bei der Gedenkfeier, S. 1-4, hier S. 3.

ziehung verhängt worden war? Ich könnte mir vorstellen, dass das Heim in Isenburg manchen als eine eventuell harmlosere Variante gegenüber anderen Heimen erschien. Zumindest war wohl bekannt, dass es in Isenburg keine körperlichen Züchtigungen gab.¹

Überhaupt verhängte sie, so Bertha Pappenheim, sehr wenige Strafmittel in Isenburg. Auf Prügel, Karzer und Nahrungsentzug werde verzichtet, eine Strafe sei immer „eine individuelle und relative“, z. B. die Konfiskation von Spielzeug.² Jeder Beamten, die in Isenburg arbeiten wolle, werde mitgeteilt, „dass eine körperliche Züchtigung eines Kindes Kündigung im Gefolge hat, dass politische Beeinflussung nicht stattfinden darf, und dass die schulentlassenen Mädchen mit ‚Sie‘ angesprochen werden.“³ Mit „Ruhe, Arbeit, Belehrung und Unterhaltung in gemessenem Wechsel“ sei sittliche Verwahrlosung leichter einzudämmen als mit „Härte, unnachsichtiger Strenge, Langeweile, Heuchelei“ und jeglichem „Mangel an ästhetischem Behagen“.⁴

Diesen zur damaligen Zeit modern anmutenden Ansichten steht allerdings entgegen, dass Bertha Pappenheim – im Gegensatz zu Leiterinnen anderer Heime⁵ – für eine rigorose Beschränkung der Freiheit plädierte und sorgte. Man habe es in Isenburg mit Mädchen zu tun, die ihre Freiheit im Alltag „hemmungslos missbraucht“ hätten und „sexuell und wirtschaftlich, oder durch eine Kombination von beiden, plus generativer Veranlagung in ihrer Lebensführung haltlos geworden“ seien. Eine „wohlverstandene Freiheitsbeschränkung“ könne Mädchen dazu bringen, Selbstbeschränkung zu lernen. Die Praxis in Knabenanstalten, bewährten Jungen Urlaub zu gewähren, sei daher für Mädchen nicht anwendbar. Erziehungsheime müssten verhindern, „dass sich die ihnen anvertrauten Jugendlichen zu geheimem Geschlechtsverkehr bereitfinden lassen oder ihn aufsuchen“. Dabei gerieten nämlich Mädchen „schon rein körperlich in völlige Abhängigkeit und Hörigkeit“.⁶ Eine gleiche Moral für beide Geschlechter würde sich „in das Gegenteil des Anspruches verkehren. Ihrer Natur nach blieben Mädchen immer die Geschädigten, die Jungen immer die Genießenden“.⁷ In dieser Formulierung wird ganz deutlich, dass Bertha Pappenheim sich Frauen und Mädchen als Sexualität Genießende nicht vorstellen konnte.

Die Isenburger Heimmädchen besuchten zwar in der Regel die öffentlichen Schulen, an denen sie gemeinsam mit Jungen unterrichtet wurden. Hannah Karminski gab aber zu bedenken: „Schon

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Der geistige Grundriss. Aus einem Vortrag ‚Über Fürsorge der gefährdeten weiblichen Jugend‘ in der Zentrale für private Fürsorge Frankfurt am Main 1906, S. 1-2, hier S. 1.

² Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg 1914 – 1924, Frankfurt am Main 1926, S. 23. Der Text ist vorhanden in der Gedenkstätte „Bertha Pappenheim Haus“.

³ BJFB, 6. Jg. Nr. 1, Januar 1930; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes, S. 1-8, hier S. 4.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Der geistige Grundriss, S. 1-2, hier S. 1.

⁵ 1933 eröffnete zum Beispiel ein neues Mädchenheim in Berlin. Dem Kuratorium gehörte auch der JFB an. Dieses Heim sollte kein geschlossenes sein wie Isenburg, sondern Mädchen für das Leben nach der Fürsorgeaufsicht vorbereiten. Daher gab es zwar Regelungen der Ausgehzeit, grundsätzlich durften sich die Mädchen aber im Rahmen der Hausordnung frei bewegen. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 1, Januar 1933; Grethe Bloch: Das neue Mädchenheim in Berlin, S. 7-8.

⁶ BJFB, 6. Jg. Nr. 1, Januar 1930; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes, S. 1-8, hier S. 6-7.

⁷ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Gedanken zur Erziehung. Aus Jahresberichten 1922 – 1934, S. 4-5, hier S. 4.

diese Gegebenheiten und Gelegenheiten der Koedukation lassen zuweilen Gefährdungsanlagen auf sexuellem Gebiete beobachten, die, da Milieugefährdung und Beeinflussung in diesem Falle nicht in Betracht kommen, auf erbliche Belastung hinweisen. Derartige Beobachtungen bestärken die Heimleitung in ihrer Ansicht, dass eine Schonzeit in der besonders gefährdeten Altersstufe von 14 bis etwa 16 Jahren mit möglicher Ausschaltung sexueller Reize, nicht nur der körperlichen, sondern auch der seelischen Entwicklung der Mädchen dient.“¹ „Schonzeit“ meint hier, dass Mädchen, die als besonders gefährdet angesehen wurden, der Schulbesuch und jeglicher Ausgang verwehrt wurden.

Der Tagesablauf im Isenburger Heim war komplett durchstrukturiert. Für Schulkinder begann er morgens um 6.15 Uhr und endete abends um 19.30 Uhr. Zeit für Spiele sei, so Marion Guttmann, die als Praktikantin in Isenburg arbeitete,² an den Wochentagen nicht. Die Kinder gingen zur Schule, machten Hausaufgaben, kümmerten sich um jüngere Kinder, wurden im Haushalt und in der Vorbereitung der Mahlzeiten eingesetzt und mussten ihre Kleidung selbst instand halten. Hinzu kamen Körperpflege und tägliches Schuheputzen. Eine „straffe und energische Führung“ könne die Kinder an Ordnung, Einteilung, Arbeit und Pflicht gewöhnen und ihnen ein „absolutes Gefühl für Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit“ geben. Strenge bedeute aber nicht, dass mit den Kindern unfreundlich oder lieblos umgegangen werde.³

Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg hatte immer wieder Probleme, Personal zu finden, das bereit war, sich den rigiden Anstaltsregeln zu unterwerfen. Noch 1938, als Jüdinnen kaum noch Stellen in nichtjüdischen Einrichtungen fanden, berichtete Frau Dr. Fränkel aus Berlin auf der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes, dass Isenburg keine jungen ausgebildeten pädagogischen Kräfte finde, da diese Sorge hätten, eine moderne Pädagogik, wie sie sie gelernt hätten, nicht anwenden zu können. Dass man keine Angestellten finde, könne aber auch an der mangelnden Freizeit liegen. „Alle Anwesenden sind sich darin einig, dass der bisher alle vier Wochen übliche freie Tag nicht ausreichend ist, so dass, wie es in fast allen Heimen der Fall ist, wöchentlich ein freier Tag eingeführt werden müsste. Nach Möglichkeit sollte jeder zweite Abend dienstfrei sein.“ Die veränderte Situation junger Menschen erfordere eine ausreichende Freizeit.⁴ Bertha Pappenheim hätte diesem Vorschlag sicher nicht zugestimmt, widersprach eine Begrenzung der Arbeitszeit doch gänzlich ihrer Auffassung von sozialer Arbeit als Berufung und Mission.

¹ BJFB, 5. Jg. Nr. 6, Juni 1929; Hannah Karminski: Aus der Arbeit des Isenburger Heims, S. 12-14, hier S. 13.

² <http://gedenkbuch.neu-isenburg.de/guttmann-marion/> (22.02.2016).

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Marion Guttmann: Die Schulkinder, S. 6-7.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blatt 394.

Ähnlich grosse Probleme hatte das Isenburger Heim, Lehrtöchter oder Praktikantinnen zu finden, denn Bertha Pappenheim wollte auch auf sie erzieherisch einwirken. Zwar verzichtete sie grosszügig auf Briefkontrolle, Besuch konnten die Auszubildenden aber nur zu ganz bestimmten Zeiten empfangen. Es gab prinzipiell keine Begrenzung der Arbeitszeit. Vorgesehen war nur eine Stunde Freizeit am Tag und ein freier Nachmittag in der Woche, an dem Lehrtöchter spätestens um 10 Uhr abends zu Hause sein mussten.¹ Die Schülerinnen gewöhnten sich, so Gertrud Ehrenwert, die seit 1933 als Fürsorgerin in Isenburg arbeitete,² nur schwer an einen solchen Alltag. Dennoch glaubt sie: „Viele Schülerinnen wie auch Schutzbefohlene erleben in Isenburg zum ersten Male jüdisches Leben und jüdische Festgestaltung und behalten davon bleibende Freude.“³ Trotzdem war es wohl so, dass Praktikantinnen mit „Erstaunen, Warnung und etwas Mitleid“ bedacht wurden, wenn sie erzählten, dass sie nach Isenburg gingen.⁴

Seit 1912 gab es im Isenburger Heim eine „regelmässige psychiatrische Beobachtung der Zöglinge“. Dadurch erhoffte man sich, wertvolle Erkenntnisse zu erlangen, „die beweisen, dass gar manche Verfehlungen, die den Mädchen zur Last gelegt werden, auf deren Veranlagung zurückzuführen sind, die draussen in der Welt nicht richtig beurteilt wurde. Die Statistik ergibt 5 Fälle von Geisteskrankheit, die im Heim erkannt wurden“.⁵

1934 spricht Bertha Pappenheim davon, dass sie nun – da das Heim auch Schulkinder betreue, die „nicht voll jüdisch“ seien - „erbbiologisch interessante Beobachtungen machen“ könne.⁶ Mit „nicht voll jüdisch“ meint sie Kinder aus sogenannten Mischehen. Diese gehörten nämlich angeblich häufig zu den „schwierigeren Erziehungsfällen“.⁷ Dies sei auch, so Bertha Pappenheim, kein Wunder, denn die Kinder stammten aus „verantwortungslosen Verhältnissen, in denen die Mutter Jüdin ist, die Kinder ‚jüdisch eingeschrieben‘, oft auch das nur in der Erwartung besserer Unterstützungsmöglichkeiten, ohne jedes Gefühl einer Bindung und Verpflichtung zur jüdischen Gemeinschaft oder Ehrfurcht vor irgendeinem Partikelchen der Tradition“. Allerdings glaubte sie an Entwicklungsmöglichkeiten auch dieser Kinder: „Wir wissen, dass gute Eltern böse Kinder haben können und böse Eltern gute Kinder. Es ist tröstlich, dass die Eugenik nicht unfehlbar ist, sonst wäre die

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Bertha Pappenheim: Verabredung zur Aufnahme von Schülerinnen (2.10.1933), S. 8.

² <http://gedenkbuch.neu-isenburg.de/ehrenwerth-gertrud-gertrude/> (22.02.2016).

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Gertrud Ehrenwert: Ausbildung von Schülerinnen im Isenburger Heim, S. 8-10, hier S. 9.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Hannah Karminski: Isenburg und die Aussenwelt, S. 11-12. Hannah Karminski betrachtet die negativen Aspekte von Isenburg aber als „überbetont“. Das „sichtbare Isenburg“ könne leicht dazu verführen, das „unsichtbare Isenburg“ nicht zu suchen. Im Dezember 1937 gibt sie aber zu: „Es ist heute schwer, Mitarbeiterinnen für Isenburg zu finden, und besonders schwer, *junge* Menschen zu finden, die in Isenburg arbeiten wollen.“ Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Hannah Karminski: 30 Jahre Isenburg. Ansprache bei der Gedenkfeier, S. 1-4, hier S. 4.

⁵ Mitteilungen, Nr. 3, März 1914; Aus dem Berichte des Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, S. 3.

⁶ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg, S. 4-9, hier S. 4.

⁷ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Dr. Käte Mende: Statistik über die Isenburger Zöglinge 1927 bis 1937, S. 12-13, hier S. 13.

Welt längst zugrunde gegangen. Die ganze jüdische Messias Hoffnung personifiziert sich in jedem Kinde, dem man helfen muss, an Körper und Geist heil den Weg der Gottähnlichkeit zu suchen.“¹

Wenn gar keine erzieherische Hoffnung mehr vorhanden sei, käme ja auch noch die Sterilisation in Betracht, um nachfolgende Generationen zu schützen. Im November 1934 schreibt Bertha Pappenheim zu dem am 1. Januar 1934 erlassenen „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“, das die zwangsweise Sterilisation ermöglichte, die zuvor von einem Erbgesundheitsgericht genehmigt werden musste: „Wie sich das Sterilisierungsgesetz in unserer Arbeit auswirken wird, ist noch nicht erkennbar – aber wir stehen mit den katholischen Anstalten auf dem gleichen Standpunkt, in den gesetzmässigen Gang der Anordnungen nach keiner Richtung – weder fördernd noch zurückhaltend – einzugreifen.“²

Das heisst: Der JFB orientierte sich zwar am Katholischen Deutschen Frauenbund, der im Gegensatz zum Deutschen Evangelischen Frauenbund zwangseugenische Massnahmen ablehnte und auch nach 1933 von allen katholischen Verbänden ein einheitliches Vorgehen gegen die Zwangssterilisation forderte.³ Allerdings signalisierte er aber auch, sich nicht zurückhaltend zu verhalten, sich also weder aktiv zu widersetzen noch Meldungen über in seinen Augen „Minderwertige“ zu unterlassen. Es ist schwer zu sagen, ob dieses Verhalten auch taktisch motiviert war und vor allem keinen Anlass zur Schliessung von Heimen geben sollte, oder ob sich nicht vielmehr eine Fraktion innerhalb des JFB durchsetzte, die zwangseugenischen Massnahmen positiv gegenüber stand.

Im April 1934 berichtet Hannah Karminski von einer Aussprache über das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ auf der Vorstandssitzung der Elberfelder Pflegestellen- und Adoptionszentrale. Sie betont, dass das Gesetz als Staatsgesetz die „unbedingte Anerkennung“ des Jüdischen Frauenbundes verlange. Schwierigkeiten sehe sie nur darin, „dass es bei dem heutigen Stande von Eugenik und Rassenkunde oft nur schwer möglich ist, den Nachweis von Erbkrankheiten unfehlbar zu erbringen“. Eine als Sachverständige eingeladene Ärztin begründete, „weshalb dieses Gesetz vom ärztlichen Standpunkt aus zu begrüßen sei“. Die Teilnehmerinnen der Vorstandssitzung beschlos-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Bertha Pappenheim: Isenburg. Aus einem Arbeitsbericht vom 19. September 1934, S. 12-13, hier S. 12.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg, S. 4-9, hier S. 5. Bis Mai 1945 wurden auf der Grundlage dieses Gesetzes ca. 400.000 Menschen zwangssterilisiert, rund 1 % der Bevölkerung des Deutschen Reiches im fortpflanzungsfähigen Alter. Siehe: Gisela Bock: Sterilisationspolitik im Nationalsozialismus. Die Planung einer heilen Gesellschaft durch Prävention, In: Klaus Dörner (Hg): Fortschritte der Psychiatrie im Umgang mit Menschen. Wert und Verwertung des Menschen im 20. Jahrhundert. Rehburg-Loccum 1984, S. 88-104, hier S. 88. Siehe auch: Udo Benzenhöfer: Zur Genese des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses. Münster 2006.

³ Ingrid Richter: Von der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Katholischer Deutscher Frauenbund und eugenische Eheberatung, in: Gisela Muschiol (Hg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster 2003, S. 255-279, hier S. 264 und S. 272-273. Siehe auch die umfangreiche Studie: Ingrid Richter: Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene. Paderborn 2001. Die Autorin arbeitet heraus, dass es innerhalb der Katholischen Kirche verschiedene Haltungen zur Zwangseugenik gegeben, die meisten Katholiken und Katholikinnen zwar Massnahmen der positiven Eugenik befürworteten, der negativen Eugenik aber skeptisch gegenüberstanden. Hauptträger der katholischen Eugenik seien der Sozialkatholizismus, die katholischen Frauenorganisationen und der linke Flügel der Zentrumspartei gewesen (S. 524).

sen auch anzuregen, dass eine zentrale Stelle „alle Anträge, die für die Sterilisation jüdischer Personen gestellt werden“, sammeln solle.¹

Wir können also mit Sicherheit sagen, dass der Kreis von Frauen, die der Elberfelder Zentrale nahe standen, dem Erbgesundheitsgesetz wohlwollend gegenüber standen und seine Umsetzung betrieben. Da dieser Kreis einflussreiche Vorstandsmitglieder des Jüdischen Frauenbundes einschloss, kann auch davon ausgegangen werden, dass der Vorstand des JFB mit diesen Massnahmen einverstanden war.

Clara Samuel, die Vorsitzende der Elberfelder Zentrale, informiert die Leserinnen der „Blätter“ 1935 darüber, dass das Reichsgesundheitsamt „eine systematische Übersicht über das Vorhandensein von Erbkranken“ benötige.² Im Februar 1936 berichtet Käthe Mende in sachlichem Ton von zwei Sterilisationen an Müttern in Isenburg.³ Im Juni 1937 schreibt Paula Nassauer: „Im inneren Heimbetrieb hat sich die Tatsache, dass ein grösserer Teil unserer Kinder nicht die normale geistige Befähigung ihres Alters haben, in mancher Weise ausgewirkt. So mussten 7 Jugendliche nach dem Erbgesundheitsgesetz zur Sterilisation gemeldet werden. Über die Folgen der bei ihnen vorgenommenen Sterilisierung auf ihr Verhalten können wir heute noch nichts aussagen.“⁴

In diesen Zeilen wird ganz deutlich, dass sich Paula Nassauer nicht unter unmittelbarem Druck von aussen zur zwangsweisen Sterilisierung Schutzbefohlener entschloss, sondern weil sie selbst diesen Jugendlichen eine mangelnde geistige Befähigung attestierte. Hannah Karminski spricht im Dezember 1937 von neuen pädagogischen Aufgaben, die gemeistert werden müssten, und zählt dabei ganz selbstverständlich die Folgen der Zwangssterilisation dazu: „Die Jugendliche, die mit 15 oder 16 Jahren zum ersten mal von ihrer Zugehörigkeit zum Judentum erfährt und nun zu der ‚normalen Opposition‘ dem Heim gegenüber noch eine besondere Auflehnung gegen diese fremde Welt mitbringt, der sie im besten Fall gleichgültig gegenübersteht. Die Vierzehnjährige, die – seit vielen Jahren völlig isoliert – sich in der Welt nicht mehr zurechtfindet; die Mädchen, die infolge des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses sterilisiert, noch der Beobachtung und Bewahrung bedürfen; die Jugendliche, die zu den natürlichen Nöten der Entwicklungsjahre die be-

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 4, April 1934; Hannah Karminski: Von der Vorstandssitzung unserer Elberfelder Zentrale in Düsseldorf (Pflegestellen- und Adoptionszentrale), S. 7-8, hier S. 7.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 1, Januar 1935; Clara Samuel: Vorarbeiten zur reichseinheitlichen Durchführung der erbbiologischen Erhebung, S. 9.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Dr. Käthe Mende: Vorkommen und Schicksal der Unehelichen unter den Juden in Deutschland. Vorläufige Ergebnisse einer Erhebung, S. 4-8, hier S. 6. Die Autorin weist allerdings darauf hin, dass die Zahl wahrscheinlich schon veraltet sei, da die statistische Erhebung schon ein Jahr zurück liege.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 6, Juni 1937; Paula Nassauer-Niedermayer: Aus der Arbeit des Heims des jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, S. 2-4, hier S. 3.

sonderen Erschütterungen in Familie und Freundeskreis nicht allein bewältigen kann, - das alles sind nicht mehr einzelne, sondern typische Fälle der letzten Zeit.“¹

Mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ beschäftigte sich auch die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST). Dr. Bella Schlesinger, Referentin für Jugendwohlfahrt in der Zentralwohlfahrtsstelle, berichtet auf der Vorstandssitzung der Zentrale für jüdische Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung des JFB im Januar 1935, dass die ZWST eine Kommission eingerichtet habe, die sich dem Thema „Sterilisation“ widme. Dieser seien bislang 60 Fälle von Sterilisationen gemeldet worden. „Es konnte festgestellt werden, dass das Gesetz in allen Fällen richtig angewandt wurde. Auf Anfragen wurde die Auskunft erteilt, dass eine Durchführung der Sterilisation nur durch Unterbringung in einer geschlossenen Anstalt auf eigene Kosten vermieden werden kann.“

Bertha Pappenheim regt an, dass zur flächendeckenden Umsetzung des Gesetzes nicht nur Kreisärzte über betroffene Fälle informiert werden sollten, sondern auch die Hausärzte, zum Beispiel über die Anstaltsleitungen jüdischer Einrichtungen wie des Heims in Isenburg. Sie, die nur deshalb Bedenken gegen das Gesetz hatte, weil es Mädchen erlaubte, nach der Sterilisation ohne Angst vor einer Schwangerschaft sexuell aktiv zu sein, bemerkt, dass die sterilisierten Mädchen sittlich am meisten gefährdet seien und damit auch ihre Umwelt gefährden würden. Clara Samuel stellt daraufhin fest, dass durch das Sterilisationsgesetz die Bewahrungsbedürftigkeit gewachsen sei.²

Mit anderen Worten: Man hielt das „Gesetz zur Verhütung erkrankten Nachwuchses“ zwar in manchen Kreisen des JFB für sinnvoll und unternahm Anstrengungen zu seiner Umsetzung, betrachtete die Sittlichkeit der zwangsweise sterilisierten Mädchen aber als noch gefährdeter und daher ihre zwangsweise Bewahrung als noch notwendiger. Auch hier fehlt wieder – wie im Fall der Prostituierten oder Frauen aus den unteren Schichten, die der Gelegenheitsprostitution nachgingen - jedes Interesse daran, die betroffenen Frauen und Mädchen selbst zu Wort kommen zu lassen, von Mitgefühl ganz zu schweigen. Im Hinblick auf das Volksganze – und das meinte für den Jüdischen Frauenbund und die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland schon vor und ganz besonders nach 1933 das jüdische Volk – spielte das individuelle Schicksal eine untergeordnete Rolle. So wie auch die „politische Religion“ des Nationalsozialismus die Wiederherstellung des gesunden Volkskörpers als ein Ziel betrachtete, das sich „in Übereinstimmung mit den Gesetzen von Natur und Leben und dem Willen des Schöpfers“ befinde, sah auch der Jüdische Frauenbund ganz offen-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Hannah Karminski: 30 Jahre Isenburg. Ansprache bei der Gedenkfeier, S. 1-4, hier S. 3.

² CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Protokoll der Vorstandssitzung der Zentrale für jüdische Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des Jüdischen Frauenbundes in Elberfeld am 20. Januar 1935 (Unterzeichnet von Ida Falk und Clara Samuel), Blätter 165-166.

sichtlich keinen Platz „für Empathie und Mitleid gegenüber den Schwachen, Erbkranken und Minderwertigen“.¹

1936 veröffentlichte die Nationalökonomin und Soziologin Dr. Käthe Mende, Mitglied des Jüdischen Frauenbundes und ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, eine Broschüre, die auch in mehreren Nummern der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ sukzessive abgedruckt wurde. Die Schrift über „Vorkommen und Schicksal der Unehelichen unter den Juden in Deutschland“ fand grosse Beachtung und wurde von Bertha Pappenheim, die sie in Auftrag gegeben hatte, ausdrücklich gelobt.² Bertha Pappenheim hatte schon seit 1932 wiederholt den Wunsch geäußert, Erfahrungen aus der Fürsorgearbeit mit Gefährdeten auszuwerten; sie erachtete statistische Erhebungen als wichtigen Teil einer Professionalisierung der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes.³

Käthe Mende hielt sich 1934 vier Monate lang in Isenburg auf, um Akten für ihre Untersuchung vor Ort zu studieren.⁴ Bertha Pappenheim berichtete im November 1934, dass Käthe Mende 400-450 Akten aus Isenburg bearbeitet habe.⁵ Darüber hinaus wertete die Autorin der Studie Aktenmaterial aus der Zentrale für jüdische Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutter-schutz des Jüdischen Frauenbundes in Elberfeld sowie von den Sammelvormundschaften in Berlin und Frankfurt⁶ aus. Das Material stammte insgesamt aus den Jahren 1906 bis 1935 und umfasste Akten zu 403 Müttern und 1.502 Kindern. Es sei zwar, so Käthe Mende, nicht repräsentativ, solle aber gerade deshalb Untersuchungen in weiteren Städten und Institutionen anregen.⁷

¹ Wolfgang Bialas: *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus*. Göttingen 2014, S. 111. Bialas untersucht in Kapitel IV die nationalsozialistischen Vorstellungen von „Rasse, Religion und Bürgerlichkeit“. Er betont, dass sich der Nationalsozialismus nicht als atheistische Weltanschauung verstand, sondern als „politische Religion der Rasse“ (S.111).

² Der erste Teil erschien in: BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936, S. 4-8. Fortsetzungen folgten in: BJFB, 12. Jg. Nr. 3, März 1936, S. 4-5; BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 5-8 und BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936, S. 6-8. Bertha Pappenheim äussert sich zu dem Text wie folgt: „Liebes Fräulein Dr. Mende! Hannah Karminski hat Ihnen sicher schon gesagt, wie gut und schön ich Ihre Arbeit über die Unehelichen fand, als sie sie mir vorlas.“ Siehe: Doris Bonk: *Käthe Mende und ihr Beitrag für die jüdische Sozialarbeit*. München 2003 (unveröffentlichte Diplomarbeit), S. 87.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: *Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg*, S. 4-9, hier S. 4.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Käthe Mende: *Als Mitarbeiterin und Gast in ihrem Heim*, S. 22-23.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Bertha Pappenheim: *Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg*, S. 4-9, hier S. 4.

⁶ Auf Anregung von Bertha Pappenheim hatten die jüdischen Gemeinden in Berlin und Frankfurt die Möglichkeit der Sammelvormundschaft geschaffen. Siehe: *Fünf Jahre Sammelvormundschaft der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 9. Jg. Nr. 8, 8. August 1919, S. 65. Bertha Pappenheim stand der individuellen Patenschaft skeptisch gegenüber und propagierte die Sammelvormundschaft, die von einer grossen jüdischen Organisation übernommen werden sollte. Siehe: BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8, Juli/August 1936; Bertha Pappenheim: *Patenschaft oder Sammelvormundschaft*, S. 18-19. Die Berliner Sammelvormundschaft übernahm die Vormundschaft für uneheliche und der Erziehung bedürftige Kinder ab Oktober 1913. Siehe: *Mitteilungen*, Nr. 4, April 1914; *Die Sammelvormundschaft der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, S. 3. Die Berliner Sammelvormundschaft betreute 1937 3.500 „Gemeindemündel“ und unterstand Dr. Fritz Lamm. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 10, Oktober 1937; Hannah Karminski: *Das Jüdische Wohlfahrts- und Jugendamt Berlin*, S. 11. Bertha Pappenheims Ziel war auch die Umsetzung einer Welt-sammelvormundschaft als internationaler jüdischer Kinderschutz, der jüdische Mädchen vor Prostitution und Mädchenhandel retten sollte. Siehe: BJFB, 5. Jg. Nr. 12, Dezember 1929; Bertha Pappenheim: *Zur Frage der Bekämpfung des Mädchenhandels und zur Weltsammelvormundschaft*, S. 1-2.

⁷ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Käthe Mende: *Vorkommen und Schicksal der Unehelichen unter den Juden in Deutschland*. *Vorläufige Ergebnisse einer Erhebung*, S. 4-8, hier S. 4.

Sie kommt zu folgenden Ergebnissen: Die Mütter aus Isenburg und Frankfurt stammten vor allem aus dem kleinbürgerlichen Mittelstand; ihre Eltern waren Getreide- oder Viehhändler und sie wohnten in kleinen Städten oder Dörfern. In Berlin hingegen kamen viele uneheliche Mütter aus dem grosstädtischen ostjüdischen Proletariat; 20 % waren ausländisch oder staatenlos. Von den Müttern aus Isenburg waren nicht wenige unter 18 Jahren. „Diese kindlichen Mütter sind zum grossen Teil schon an der Grenze des Schwachsinn, stammen mehrfach aus furchtbar verwahrlostem Elternhaus und zwar oft aus grossem Geschwisterkreis. Die Trennung von Mutter und Kind ist hier fast immer notwendig.“ Zwei Fünftel der Isenburger Mütter bezeichnet sie „als unter der geistigen und sittlichen Norm“; mehrere mussten wegen schweren „Schwachsinn“ in eine Irrenanstalt eingewiesen werden. Von den „79 abwegig veranlagten Isenburger Müttern hatten 33 anormale Kinder“.¹ Erstaunt zeigt sie sich darüber, dass uneheliche Mütter häufig Hausangestellte waren,² denn gerade der Beruf der Hausangestellten wurde vom Jüdischen Frauenbund jungen Mädchen ja besonders empfohlen. Kein Wort äussert sie dazu, dass Hausangestellte häufig sexuellen Belästigungen und Vergewaltigungen von Seiten des Hausherrn oder anderer männlicher Familienmitglieder ausgesetzt waren. Dies scheint auch insgesamt ein Tabuthema im Jüdischen Frauenbund gewesen zu sein.

Bei den unehelichen Müttern gab es „eine Reihe von Selbstmordversuchen“, so Käthe Mende weiter. Die unehelichen Mütter, die Isenburg nach einer gewissen Zeit wieder verliessen, suchten oftmals keinen Kontakt mehr zu dem Heim. Dies erklärt sie sich so: „Nur wenige Mütter besitzen Kraft und Willen, die Verbindung aus freiem Entschluss aufrechtzuerhalten.“³ Als bedauerlich empfindet sie, dass Mütter, die nach der Entlassung aus dem Heim einen anderen Mann heirateten als den Vater ihres Kindes, nicht mehr von Fürsorgestellten überwacht werden könnten. „Die Lage dieser Kinder ist besonders schlimm, weil die obligatorische Überwachung hier ausfällt. Deshalb müssen wir der Forderung von Annemarie Wulff durchaus beitreten, dass alle unehelichen Kinder – mit Zulassung der gutgeprüften Ausnahmen und der Möglichkeit entsprechender Befreiung überwacht werden sollten.“⁴ Bei mehr als zwei Drittel der Isenburger Mütter konnte kein Vater festgestellt werden. Zum Teil mache, so Käthe Mende, der „schwache Geisteszustand der Mutter“ jede Nachforschung aussichtslos. Auch in Berlin fehlte in einem Drittel aller Fälle die väterliche Unterstützung.⁵

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936, S. 5-6.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936, S. 6.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936, S. 7.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; S. 8. Sie bezieht hier auf: Annemarie Wulff: Das Schicksal der Unehelichen in Berlin. Berlin 1928.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 3, März 1936, S. 4.

Als besonders erschreckend bewertet Käthe Mende den Zustand der Kinder. „So wird es nicht zu sehr überraschen, wenn wir feststellen müssen, dass zahlreiche der Kinder erschreckend früh Neigung zu Unehrllichkeit, Lügenhaftigkeit, auch zu Brandstiftung und anderem zeigen. Soweit die Entwicklung bereits einen Schluss zulässt, sind von den Isenburger Zöglingen mindestens drei Zehntel mit anomalen, zum Teil sehr schweren abwegigen Eigenschaften belastet. [...] Etwa ein Fünftel weist Erziehungsschwierigkeiten von leichter Psychopathie bis zu ausgesprochener Idiotie auf. Auch hier ist bei mehr als der Hälfte die Mutter als haltlos, triebhaft oder ähnlich bekannt.“¹

In Berlin und Isenburg wurde dafür gesorgt, dass Mütter ihre Kinder stillten, dies war Bertha Pappenheim ein besonderes Anliegen, allerdings verhinderte „oft entweder die wirtschaftliche Lage der Mutter oder ihr Charakter ein ferneres Zusammenbleiben“.² Mit anderen Worten: Die Kinder wurden den Müttern weggenommen, wenn diese ihre Stillpflicht erledigt hatten. Käthe Mende meint allerdings, dass „Anlage und Verhalten der Mutter“ den Ausschlag für die Trennung gegeben habe, vor allem „geistige Minderwertigkeit, Hang zum Vagabundieren, völlige Gleichgültigkeit den Kindern gegenüber“. Allerdings, darauf weist Käthe Mende auch hin, war es wohl manchmal auch im Interesse der Mutter, den Kontakt zum Kind nicht aufrecht zu erhalten. Wenn die Frau aus einer besonders konservativen Familie kam, musste sie das Kind geheim halten; wenn sie heiraten wollte, musste sie das Kind oftmals vor dem zukünftigen Ehemann verschweigen.³

Geschwister unehelicher Mütter wurden häufig getrennt oder lernten sich nie kennen. „Nur selten haben Geschwister die Möglichkeit, zu einander zu gelangen – trotz der wiederholt bezeugten zärtlichen Liebe. Im Gegenteil: sehr oft wissen sie voneinander nichts oder kennen sich doch nicht. Manchmal verhindern die Pflegeeltern mit Absicht das Zusammenkommen ihres gut gearteten Pflegekindes mit seinen etwa minder guten Geschwistern.“⁴

Ganz offensichtlich erstaunt zeigt sich Käthe Mendel über Depressionen der Anstaltszöglinge: „Selbst bei den Isenburger zum Teil doch noch sehr jungen Zöglingen haben wir einige Berichte über tiefe Depressionen, noch mehr bei den Mündeln der Sammelvormundschaften.“⁵

Als sehr schwierig erwies sich die Unterbringung unehelicher Kinder in Pflegefamilien. Die Kinder litten besonders unter vielen Pflegestellenwechseln. „Hierzu gehören u. a. auch die Fälle, in denen unsere Kinder bei christlichen Pflegeeltern jahrelang gelebt hatten. Solche Unterbringung war z. T. gewiss infolge des Mangels an jüdischen Pflegestellen, allerdings z. B. auch auf besonderen Wunsch mancher Mütter erfolgt. Schon seit Jahren bemühen sich die jüdischen Organisationen,

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 5.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 6.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 6.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 7.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 8.

hier Abhilfe zu schaffen. Die Elberfelder Zentrale des J.F.B. sieht es als eine ihrer wichtigen Aufgaben an, solche Kinder in jüdische Umgebung zurückzubringen.“¹

Mit anderen Worten: Man nahm lieber in Kauf, dass Kinder aus ihrer Pflegefamilie herausgerissen wurden, als dass sie der jüdischen Gemeinschaft langfristig verloren gingen. Denn, so Paula Nassauer: „Der Schutz der Mütter, der ehelichen und der unehelichen und ihrer Kinder, ist in unserer Zeit, die die Frage der Bevölkerungspolitik in den Vordergrund geschoben hat, zur Forderung des Tages geworden.“² In einer Broschüre über den Jüdischen Frauenbund von Ende 1934 wird erwähnt, dass von 1927 bis 1934 insgesamt 178 Kinder in Pflegestellen vermittelt werden konnten, davon seien 90 „aus christlicher Pflege in jüdische Umgebung überführt worden“.³ Die Wiedereingliederung von Kindern in die jüdische Gemeinschaft spielte also eine grosse Rolle. Allerdings liess man auch ab und zu Milde walten. Die Wirtschaftswissenschaftlerin Dr. Cläre Tisch erwähnt: „Nicht immer konnte die Herausnahme der Kinder ohne Härten geschehen, und in einzelnen Fällen wurde da, wo die Pflegeeltern für den Besuch des jüdischen Religionsunterrichtes und für Betreuung der Kinder durch jüdische Organisationen sorgten, ein Verbleiben der Kinder in der christlichen Pflegestelle geduldet.“⁴

Käthe Mendel kommt aber vor allem zu dem Ergebnis, dass die von einer Pflegestelle zur nächsten wandernden Kinder in der Regel zu den Psychopathen gehörten.⁵ Es ist erstaunlich, dass Bertha Pappenheim diesen Bericht so kritiklos würdigte, denn immerhin stellte sie im Mai 1926 fest: „Hier scheint mir auch ein Wort hierüber am Platze, dass mit den Bezeichnungen *nervös* und *psychopatisch* oft Missbrauch getrieben wird. Was man nur schwer erziehen kann, sieht man als psychopatisch an, was in gewissem Sinne sehr bequem ist. Es gibt natürlich auch echte Psychopaten, aber sicher viel weniger als so bezeichnet werden. Viele Kinder und Jugendliche, die unter dieser Marke präsentiert werden (ich glaube, dass die Kinder reicher Leute lieber *nervös*, die anderen leichter psychopatisch bezeichnet werden), sind bedauernswerte Erziehungskrüppel, im zweiten und dritten Geschlecht mit Unvernunft belastet.“⁶ Auch wenn ihre Wortwahl nicht weniger drastisch ist als die Käthe Mendels, so zeigt sie hier doch eine gewisse kritische Distanz zur Stigmatisierung von Kindern mit psychiatrisch aufgeladenen Begriffen.

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936, S. 6.

² IFH, 20. Jg. Nr. 20, 16.5.1918; Paula Nassauer: Zum zehnjährigen Bestehen des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Neuisenburg, S. 10.

³ LBIMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von 1934, Blätter 518-540, hier Blatt 535.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Dr. Cläre Tisch: Zum 10-jährigen Bestehen der Pflegestellen-Zentrale, S. 8-9, hier S. 8.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936, S. 6.

⁶ Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg 1914 – 1924, Frankfurt am Main 1926, vorhanden in der Gedenkstätte „Bertha Pappenheim Haus“, S. 13.

Zur Adoption gelangten, so Käthe Mendel weiter, nur die Kinder, die „gesundheitlich und sittlich als einwandfrei“ eingestuft wurden. Das Gleiche müsse natürlich auch für die Mutter gelten und es sei abzulehnen, „auch Kindern leichtsinniger Mütter diese Möglichkeit zur Adoption zu eröffnen“.¹ Zuletzt verliert die Autorin noch einige Worte zum weiteren Schicksal der Mädchen, die aus Anstalten und Pflegestellen entlassen wurden. „Wenn wir bedenken, dass unter den Isenburger uns bekannt Gebliebenen die Mehrzahl erst als fünfzehnjährige Mädchen oder noch später, und zwar fast ausnahmslos wegen Erziehungsschwierigkeiten, oft bedenklichster Art, dort in diesem Heim aufgenommen worden waren, so ist es nicht überraschend, dass ihre Schicksale ein düsteres Bild ergeben. Mehr als ein Fünftel dieser Gruppe ist ausgesprochen geisteskrank oder psychisch defekt, also berufsunfähig, und muss zum grossen Teil in Heilanstalten leben. Etwas zwei Drittel sind so abwegig veranlagt, dass kein regelrechter Berufsweg zustande kam, und dass die sittliche Prognose eine durchaus traurige sein muss. Nur der Rest ist als normal, zum Teil sogar hochehrföulich anzusprechen und bewährt sich in den verschiedenen Berufen sehr gut, [...]“²

Hannah Karminski, der wohl - wie vielen anderen - das Bild, das Käthe Mendel zeichnet, doch ziemlich trostlos erschien und den Sinn der Isenburger Arbeit nicht recht aufscheinen liess, sah sich genötigt, den Abdruck des Berichtes schon vor dem letzten Teil in den „Blättern“ zu kommentieren. Zu leicht könne der Eindruck entstehen, meint sie, „als sei das traurig trübe Bild, das vom Schicksal unehelicher jüdischer Kinder gegeben werden musste, das für die Isenburger Kinder typische“. Man müsse aber bedenken, dass die Unehelichen nur einen Teil der Zöglinge im Isenburger Heim bildeten. Die Ausführungen von Käthe Mende hätten aber deutlich „den unendlich wichtigen und schwierigen Dienst, den Isenburg der jüdischen Gemeinschaft leistet, Tag für Tag, nun schon fast 30 Jahre lang“ gezeigt.³

Mit diesen Worten versuchte sie in bewährter Manier den Kritikerinnen Bertha Pappenheims und ihrer Gefährdeten-Fürsorge in Neu-Isenburg den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem sie den Eindruck vieler vom dem Bericht Käthe Mendes zwar bestätigt, daraus aber ableitet, wie gross der Verdienst Bertha Pappenheims gerade deshalb sei. Am Ende des Artikels entgleitet ihr allerdings auch das Vokabular, wenn sie feststellt: „Die Erziehungserfolge Isenburgs an einigermassen bildungsfähigem Kindermaterial sind auch im letzten Jahr bestätigt worden.“ Briefe von Ehemaligen bestätigten: Isenburg sei eine gute Lebensvorbereitung gewesen: „praktisch, menschlich und jüdisch“.⁴

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936, S. 7.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936, S. 7.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Hannah Karminski: Isenburg im Jahre 1935. Bemerkungen zur Jahresstatistik, S. 8.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936, S. 8.

Auch Clara Samuel versuchte in der November-Ausgabe der „Blätter“ die Wogen etwas zu glätten. Sie möchte einiges ergänzend bemerken, was „das dunkle Bild, das Frl. Mende entwirft, aufzuheben“ geeignet ist und betont, dass es in der Elberfelder Arbeit auch sehr viele gute Erfahrungen mit Pflegeeltern gebe, die „schutzlosen Kindern ein liebevolles Elternhaus“ böten.¹

Die **Zentrale für Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des Jüdischen Frauenbundes** in Elberfeld unter Leitung von Clara Samuel (kurz: Elberfelder Zentrale) war die zweite wichtige Institution des JFB, die in enger Zusammenarbeit mit dem Isenburger Heim arbeitete. Zwar waren sich die meisten Vorstandsmitglieder des Jüdischen Frauenbundes einig, dass Heimerziehung das Beste für gefährdete Mädchen sei,² da es aber zu wenige jüdische Heime gab, wuchs die Bedeutung der Elberfelder Zentrale von Jahr und Jahr. Schon vor dem Ersten Weltkrieg kümmerten sich viele Frauenvereine um Pflegestellung und Adoptionsmöglichkeiten für jüdische Mädchen,³ eine Zentralisierung und Professionalisierung der Arbeit wurde aber erst durch die Elberfelder Zentrale möglich.

Bertha Pappenheim war zunächst skeptisch gewesen, da sie der Familienpflege misstraute. Sie glaubte nicht daran, dass es viele gute jüdische Familien gab und wollte sicherstellen, dass sich der JFB „aus religiösen, pflegerischen wie auch bevölkerungspolitischen Gründen“ um die Kinder in privaten Pflegestellen kümmerte und sich darum sorgte, was mit den Kindern geschehe.⁴ Da die Unehelichen etwa 10-12 % der Geburten unter den Juden ausmachten, kam ihrer Eingliederung in die jüdische Gemeinschaft eine besondere bevölkerungspolitische Bedeutung zu.⁵

Die Adoptionszentrale war als erste Einrichtung 1922 von Lina Mosheim aus Barmen gegründet und geleitet worden,⁶ bis sie der Jüdische Frauenbund übernahm und 1926 in die Elberfelder Zentrale eingliederte.⁷ Der JFB erachtete es als notwendig, neben der Adoptionsvermittlung ein Pflegestellenwesen aufzubauen, da Lina Mosheim die Erfahrung gemacht hatte, dass sich die meisten

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 11, November 1936; Clara Samuel: Bemerkungen zu Dr. Mendes Aufsatz „Vorkommen und Schicksal der Unehelichen unter den Juden in Deutschland“, S. 9-10.

² Hannah Karminski betrachtet z.B. jüdische Heime als die besseren Erziehungsstätten, da es auch viele schlechte Familien gebe, die sich nicht richtig um ihre Pflegekinder kümmerten. Siehe: BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932; Hannah Karminski: Vorstandssitzung der Elberfelder Zentrale, S. 7-8, hier S. 8. Und in einem Brief des Arbeitskreises für Gefährdeten-Fürsorge heisst es, dass die Erziehung in der Familie oft misslinge, weil „die Mädchen im Familienhaushalt zwar als Arbeitskraft, aber nicht als Hausgenossin aufgenommen werden, weil sie sich in ihrer Freizeit zu sehr selbst überlassen sind, und weil jeder Gang über die Strasse eine Gefahr für sie bedeutet“. Siehe: BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932; Verschlussene Türen, S. 8-9, hier S. 8.

³ Jacob Segall: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 17-23, hier S. 22.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Sondernummer: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis, Clara Samuel (Beitrag ohne Titel), S. 17-18, hier S. 17.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Dr. Cläre Tisch: Zum 10-jährigen Bestehen der Pflegestellen-Zentrale, S. 8-9, hier S. 9.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936, S. 8.

⁷ BJFB, 4. Jg. Nr. 8, August 1928; Helft und sichert die Arbeit der Zentrale für jüdische Adoptionsvermittlung und Pflegestellenwesen, Elberfeld, S. 7.

der zur Adoption gemeldeten Kinder, meist Uneheliche, als ungeeignet erwiesen, „sei es ihrer Herkunft oder ihrer gesundheitlichen Entwicklung nach“.¹

An die Auswahl der Pflegefamilien legte die Elberfelder Zentrale strenge Maßstäbe an. Diese hatten nicht nur zu bezeugen, dass sie die Kinder im jüdischen Glauben erzögen, sondern mussten auch eine „hygienisch einwandfreie Lebensweise“ nachweisen. Die Kinderärztin und Hochschulprofessorin Prof. Selma Meyer, die ab 1934 als Schulärztin der jüdischen Gemeinde in Düsseldorf arbeitete, erörtere in einem Vortrag anlässlich der Pflegemüttertagung der Adoptions- und Pflegestellenzentrale in Düsseldorf, was sie unter „hygienisch einwandfreier Lebensweise“ verstand. Die Pflegefamilie müsse gesund sein, das hiesse auch „frei von Tuberkulose und Syphilis“. Sie solle keine Neigung zu Erkrankungen der Luftwege haben, kein Asthma und keinen Raucherkatarrh, ebenso keine Hautausschläge. Der Tagesablauf müsse von Ordnung und Pünktlichkeit geprägt sein, das Kind müsse zur „Pflichterfüllung und Zuverlässigkeit“ erzogen werden. „Die Körperfunktionen müssen vom ersten Tage an geregelt sein durch eine genaue Tageseinteilung. Das Kind muss täglich zur bestimmten Stunde aufstehen, zu genau geregelter Zeit seine erste Mahlzeit bekommen [...]“ Pünktlichkeit beziehe sich auch „auf die Entleerung von Blase und Darm“. Insgesamt müsse die Erziehung davon geprägt sein, Maß zu halten.² Ein hygienisch einwandfreier Lebenswandel beziehe sich hier also ganz im Sinne der Sozialhygiene nicht nur auf körperliche Aspekte, sondern auch auf ein ganzes Bündel an Sekundärtugenden.

Im April 1931 erhielt die Elberfelder Zentrale die staatliche Anerkennung als Ausbildungsstätte für Wohlfahrtspflegerinnen, die nach der staatlichen Prüfung ihr Praktikum absolvieren mussten.³ Im selben Jahr führte sie einen Schulungskursus für Frauen und Männer durch, um die Praxis der Pflegestellenvermittlung und Adoption flächendeckender auszubauen. Dabei kam zur Sprache, dass oftmals das Geld für die Vermittlung in eine jüdische Familie fehlte. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen stimmten daher der von Bertha Pappenheim formulierten Resolution zu: „Es ist Pflicht aller jüdischen Landesverbände und Synagogengemeinden, die Versorgung eines jeden jüdischen Kindes, ganz gleich, ob in- oder ausländischer Staatsangehörigkeit, ganz gleich, ob eine zuständige Behörde oder Organisation vorhanden ist, praktisch anzuerkennen und ihm im Falle der Hilfsbedürftigkeit Hilfe in dem Masse zu gewähren, dass Gesundheit und jüdische Erziehung nicht

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936, S. 8.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 1, Januar 1938; Prof. Selma Meyer, Düsseldorf: Wichtige Grundsätze der Pflege und Erziehung von jüdischen Kindern in Pflegefamilien. Vortrag, gehalten anlässlich der Pflegemüttertagung der Adoptions- und Pflegestellenzentrale in Düsseldorf, S. 3-6.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 5, Mai 1931; Aus der Reichsarbeit, S. 7.

gefährdet werden. Zu diesem Zweck sind gegebenenfalls Pflegegelder und Pflegezuschüsse zu gewähren.“¹

Im Oktober 1931 startete Clara Samuel dann folgenden Aufruf: „Ferner richtet der Vorstand der Zentrale, um möglichst früh jüdische uneheliche Kinder zu erfassen, an alle jüdischen Organisationen die Bitte, mit den zuständigen Jugendämtern eine Vereinbarung zu treffen, wie sie bereits bei manchen jüdischen Wohlfahrts- und Jugendämtern besteht. Danach werden von den städtischen Jugendämtern Meldungen jüdischer unehelicher Kinder sofort an die jüdischen Jugend- und Wohlfahrtsämter bzw. Kinderschutzkommissionen weitergeleitet. Der Vorstand bittet ferner die in der Kinderschutzarbeit stehenden jüdischen Organisationen, die anders konfessionellen bzw. städtischen Kinderheime und Anstalten in regelmässigen Zeitabständen zu besuchen, um auf diese Weise ebenfalls Kenntnis der dort untergebrachten Kinder zu erhalten und eine Überweisung zu veranlassen bzw. sie jüdisch zu betreuen.“²

Es ging also sowohl um eine bessere finanzielle Grundlage für die Arbeit der Elberfelder Zentrale, aber vor allem auch um eine möglichst lückenlose Erfassung aller jüdischen unehelichen Kinder. Wichtig sei dabei, so Hannah Karminski, schon die Unterbringung jüdischer Neugeborener, möglichst schon der Schwangeren in jüdischen Heimen. „Entbindet die jüdische Mutter in Universitätskliniken oder christlichen Heimen und Krankenhäusern, so besteht [...] die Gefahr, dass das Kind gleich nach der Geburt getauft wird und dem Judentum verloren geht.“ Die Elberfelder Zentrale habe ebenfalls beschlossen, dass sie keine jüdischen Kinder in Mischehen vermittele, auch wenn diese bereit seien, das Kind jüdisch zu erziehen.³

Eine Absage erteilte die Elberfelder Zentrale ausserdem unverheirateten Frauen, zum Beispiel arbeitslosen Fürsorgerinnen, Jugendleiterinnen oder Kindergärtnerinnen, da „das Wesentliche der Familie durch eine pädagogisch noch so geeignete alleinstehende Frau nicht gegeben werden kann“. Eine wirkliche Familie oder ein gutes Kinderheim, „das hygienisch mehr bieten kann“, seien unbedingt vorzuziehen.⁴

Die Elberfelder Zentrale schaltete regelmässig Anzeigen, um jüdische Kinder in jüdische Familien zu vermitteln, sei es zur Pflege oder zur Adoption. In einer Anzeige heisst es zum Beispiel: „Wir suchen für ein bestempfohlenes Adoptivelternpaar ein 1-3 Jahre altes Mädchen von guter, gesunder und rein jüdischer Abstammung.“⁵

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 1, Januar 1931; Minna Neumann, Barmen: Schulungskursus der Adoptionszentrale, S. 6.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 10, Oktober 1931, S. 11.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 10, Oktober 1932; Hannah Karminski: Vorstandssitzung der Elberfelder Zentrale, S. 7-8, hier S. 8.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung der Elberfelder Zentrale, S. 8-9, hier S. 8.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Kinderschutzfragen, S. 10.

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten sah sich die Elberfelder Zentrale mit der Frage konfrontiert, ob sie sich auch für „nichtarische“ Christen zuständig fühlte, und kam dabei zu dem Ergebnis, „dass die Zentrale nur jüdische Kinder in jüdische Pflegestellen vermitteln“ dürfe. „Ein Junge muss beschnitten sein oder werden, wenn er durch uns vermittelt werden soll.“¹ Begrüsst wurde aber ein Beschluss des Berliner Kammergerichtes vom 25. Oktober 1935, der die Rückführung jüdischer Kinder in jüdische Familien befürwortete. Das nichtarische Kind wachse bei seinen arischen Pflegeeltern in einer Umgebung auf, „in die es rassenmässig nicht gehört“. Deshalb, so der Beschluss im Wortlaut, „kann der Mutter nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie bestrebt ist, das Kind noch rechtzeitig in den Kreis seiner Artgenossen zurückzuführen und in der jüdischen Religion zu erziehen, die seiner Rasse entspricht“.²

Die Elberfelder Zentrale sah ab Erlass der Nürnberger Gesetze im September 1935 ihre Aufgabe auch darin, jüdische Kinder ins Ausland zu vermitteln.³ Schon 1934 hatte Clara Samuel Kontakt zu dem jüdischen Waisenhaus in Glasgow/Schottland aufgenommen. „Erwähnt werden muss hier besonders eine Einladung des jüdischen Waisenhauses in Glasgow, das 10 Kinder bis zu ihrem 14. Lebensjahr unentgeltlich aufnehmen will. Da wir der Ansicht sind, dass Kinder, die ihre Familien haben, von dieser nach Möglichkeit nicht getrennt werden sollen, haben wir vor allem für Glasgow Kinder ausgesucht, die auch hier in Heimen oder Pflegestellen – ohne Familienbindung – aufwachsen würden“, schreibt Hannah Karminski in ihrem Geschäftsbericht für das Jahr 1934.⁴

Zu diesem Zeitpunkt stand der Jüdische Frauenbund noch auf dem Standpunkt, der Verbleib jüdischer Kinder in ihren Familien sei wichtiger als die Möglichkeit zur Auswanderung. Es gelang Clara Samuel, die ausgewählten zehn elternlosen jüdischen Kinder aus Deutschland im Glasgower Waisenhaus unterzubringen.⁵ Bertha Pappenheim begleitete die Kinder, darunter einige aus dem I-senburger Heim, in die schottische Industriestadt, um sicher zu gehen, dass sie es dort gut hatten. Wieder zurück, sagte sie: „Mit unserem Auftrage Glasgow können wir in der Durchführung, wie ich denke, auch zufrieden sein. Ich habe den lebhaften und beglückenden Eindruck, dass wir die Kinder auf ein gutes Geleise gebracht haben, und dass es natürlich von dem einzelnen Kind, seiner Veranlagung und seinem Willen abhängen wird, wie sich sein Schicksal gestalten wird.“ Zum Glück gebe es keine Sprachprobleme, da Rabbiner und Leiter des Heims in Glasgow jiddisch verstanden

¹ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Protokoll der Vorstandssitzung der Zentrale für jüdische Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des Jüdischen Frauenbundes in Elberfeld am 20. Januar 1935 (Unterzeichnet von Ida Falk und Clara Samuel), Blätter 172-173.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936; Kinderschutzfragen, S. 12.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Tagung des Rheinisch-Westfälischen Verbandes des JFB in Köln am 25. November 1936, Blatt 338.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar – Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 4.

⁵ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Jahresbericht 1934/35 der Zentrale für jüdische Pflegestellen und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des jüdischen Frauenbundes, Blatt 156.

und daher auch deutsch.¹ Im April 1938 berichtet Hannah Karminski in ihrem Geschäftsbericht, dass der grösste Teil der von der Elberfelder Zentrale zur Adoption vermittelten Kinder ins Ausland gekommen sei.²

Die Zentrale für Pflegestellen- und Adoptionsvermittlung, Kinder- und Mutterschutz des Jüdischen Frauenbundes in Elberfeld gewann also Ende der 20er Jahre immer mehr an Bedeutung. 1934 betreute die Elberfelder Zentrale insgesamt 140 Kinder.³ Die Arbeit in Elberfeld wurde zunehmend gewürdigt, auch wenn Clara Samuel 1934 beklagte, dass es schwierig sei, Geldmittel aufzutreiben. Die Arbeit der Zentrale sei eine „ziemlich unsichtbare“, und deshalb könne kaum mit Spenden gerechnet werden.⁴ Zentrales Anliegen von Clara Samuel und ihren Mitstreiterinnen war es, uneheliche Kinder dem Judentum zu erhalten und ihnen dementsprechend eine jüdische Erziehung zu teil werden zu lassen. Nach 1933 engagierte sich diese Einrichtung des JFB auch für die Auswanderung jüdischer Kinder.

Besonders stolz war der Jüdische Frauenbund auf eine weitere dritte Institution der Fürsorge für Gefährdete, nämlich die **Bahnhofshilfe**. Sie war das einzige Feld, auf dem der JFB auch in der Weimarer Republik noch mit Frauenvereinen der beiden christlichen Konfessionen zusammenarbeitete.

Die jüdische Sozialarbeit an Bahnhöfen begann 1905, als der Jüdische Volksverein in Berlin eine erste Bahnhofswache gründete und in den aus Osteuropa kommenden Zügen Merkblätter für jüdische Flüchtlinge mit ersten wichtigen Informationen über Anlaufstellen der jüdischen Gemeinde verteilte.⁵ Der Jüdische Frauenbund interessierte sich seit seiner Gründung für diese Möglichkeit, ortsfremde und in seinen Augen schutzbedürftige Frauen schon am Bahnhof abzufangen, bevor sie Mädchenhändlern oder anderen zwielichtigen Gestalten in die Hände fallen konnten. Martha Ollendorff drückt das Anliegen des JFB so aus: „Die Aufgaben bestehen darin, an Bahnhöfen Wacht zu halten, den Verkehr daraufhin zu beobachten, ob ortsfremde allein reisende Frauen oder Mädchen des Rates und der Führung bedürfen – auch auf verdächtige Elemente hin – wie Agenten des Mädchenhandels – schnell zur Stelle zu sein, die Begleitung zu übernehmen, mit Behörden und Heimen zu unterhandeln und in jedem Sinne hilfreich zu sein und vor schlimmsten Gefahren zu

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 7/8 Juli/August 1936; Clara Samuel (Beitrag ohne Titel), S. 17.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 4, April 1938; Hannah Karminski: Geschäftsbericht, S. 1-5, hier S. 4.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und Gesamtvorstandssitzung in Bad Nauheim vom 4. bis 7. Oktober 1934, Blatt 248.

⁴ LBIJMB MF 622 (OSC), Blatt 248. Auch Hannah Karminski äussert sich 1937 mit Bedauern darüber, dass das Interesse der Bundesvereine an der Arbeit der Zentrale „immer noch zu wünschen übrig“ lasse. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

⁵ Christina Schwarz: Endstation Hauptbahnhof. Zur Betreuung jüdischer Reisender auf deutschen Bahnhöfen, in: Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (Hg.): *Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992*. Frankfurt am Main 1993, S. 124-128, hier S. 124. Schon Noemi Banéth weist auf diese erste jüdische Bahnhofshilfe hin. Siehe: Noemi Banéth: *Soziale Hilfsarbeit der modernen Jüdin*. Berlin 1907, S. 14-15.

bewahren.“ Der Jüdische Frauenbund habe die Bahnhofshilfe als eine Handhabe des Mädchenschutzes in sein Programm aufgenommen. Da er den Begriff „Mission“ „als Kennwort christlicher Bekehrungsarbeit“ ablehnte, habe er seine Einrichtung „Bahnhofshilfe“ genannt.¹

Gegründet wurde sie 1909 mit der Zentrale in Nürnberg und Einrichtungen an 20 Bahnhöfen in Deutschland.² Zu Beginn dürfte die Bahnhofshilfe zunächst eine Art Abholdienst am Bahnhof gewesen sein, so Bruno Nikles.³

Im März 1913 beschloss die Delegiertenversammlung des JFB, eine Kommission für Bahnhofshilfe unter Leitung von Isabella Heim in Nürnberg einzusetzen. Isabella Heim arbeitete schon seit 1910 in der interkonfessionellen Bahnhofshilfe mit. Nun sollte die Bahnhofsarbeit systematisiert und ausgebaut werden.

Isabella Heim berichtet 1913 von den guten Erfahrungen in Nürnberg: „Keine Konfession arbeitet für sich, jede Helferin erledigt alle in ihren Dienststunden vorkommenden Fälle, gleichviel, ob es sich um protestantische, katholische oder jüdische Mädchen handelt. Dieser Modus erscheint uns ganz besonders empfehlenswert. Er gibt uns jüdischen Frauen das Recht in Reih und Glied zu stehen mit den Frauen anderer Konfessionen zum Schutze der weiblichen Jugend und die jüdische Frau hat mehr als jede andere die Pflicht, sich persönlich dem Dienste der Bahnhofshilfe zu widmen, Kleinarbeit zu leisten, damit Grosses erreicht werde im Kampfe gegen den Mädchenhandel. Und darum braucht es uns auch nicht zu beirren, wenn in manchen Orten unser Eingreifen zum Schutze jüdischer Mädchen verhältnismässig seltener als man glaubt nötig wird. Dienen wir getrost der Allgemeinheit und wir helfen desto sicherer den Einzelnen.“ Die Autorin empfiehlt daher unbedingt die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Der Dienst am Bahnhof werde momentan auch in Dresden, Frankfurt am Main, Karlsruhe, Stuttgart und Königsberg durchgeführt und dauere täglich von 7 Uhr morgens bis 10 Uhr abends. Die ehrenamtlich tätigen Frauen der drei Konfessionen wechselten sich in einem 2-Stunden-Rhythmus mit der Arbeit ab.⁴

Der Jüdische Frauenbund suchte mit dieser Arbeit auch Anschluss an das schon lange währende Engagement der evangelischen und katholischen Frauen zu finden. Die erste evangelische Bahnhofsmision war bereits 1894 in Berlin gegründet worden,⁵ die erste katholische 1897 in Mün-

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926; Martha Ollendorff, Berlin: Bahnhofshilfe, S. 1-3, hier S. 1. Die Ablehnung des Begriffes „Mission“ ist erstaunlich, denn Bertha Pappenheim, Ottilie Schöneward und andere Protagonistinnen des JFB benutzten diesen Begriff häufig, etwa wenn sie ihre Arbeit als Mission für die jüdische Frauenwelt bezeichneten.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926; Martha Ollendorff, Berlin: Bahnhofshilfe, S. 1-3, hier S. 1.

³ Bruno W. Nikles: Hilfe am Zug – Die „Bahnhofshilfe“ des Jüdischen Frauenbundes (1904-1933), in: Jüdischer Frauenbund in Deutschland (Hg.): 100 Jahre Jüdischer Frauenbund in Deutschland 1904-2004. München 2004, S. 43-52, hier S. 46.

⁴ Mitteilungen, Nr. 3, März 1914; Isabella Heim: Mitteilung der Kommission für Bahnhofshilfe des Jüdischen Frauenbundes, S. 2-3.

⁵ Bruno W. Nikles: Soziale Hilfe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmision in Deutschland (1894-1960). Freiburg im Breisgau 1994, S. 50.

chen.¹ Um eine bessere Koordination ihrer Arbeit zu gewährleisten und eine nach aussen wirksame Interessensvertretung sicher zu stellen, gründeten die katholische und evangelische Bahnhofsmision 1910 eine Interkonfessionelle Kommission für Bahnhofsmision mit Sitz in Berlin-Dahlem.²

Martha Ollendorff bekräftigte, dass die jüdische Bahnhofshilfe nur in Verbindung mit den beiden anderen Konfessionen möglich sei, da es ansonsten gar nicht möglich sei, genügend freiwillige Helferinnen und Beamtinnen für den täglichen Dienst am Bahnhof zu finden. Sinnvoll sei es auch gewesen, 1911 ein gemeinsames Plakat zu erstellen, das in der 3. und 4. Klasse der Personenzüge im Eisenbahnbezirk Preussen angebracht wurde. „Die Abzeichen der drei Bekenntnisse, für uns der Schild Davids, und die Adressen, an welche Suchende sich zu wenden hatten, waren darauf zu lesen. Welche Verbreitung diese Aushänge fanden, welcher Wert ihnen beigelegt wurde, das zeigt der unter Beihilfe des Reichsamtes des Innern, der Ministerien des Innern und des Kultus im Jahre 1914 veranstaltete Neudruck von über 82.000 Stück, die bald nicht ausreichten, so dass noch 20.000 nachbestellt wurden.“³

Sie gibt aber auch zu bedenken, dass die jüdische Präsenz an möglichst vielen Bahnhöfen unumgänglich sei, denn: „Bei aller dankbaren Anerkennung der täglich neu bewiesenen, wahrhaft menschlichen Hilfsbereitschaft seitens der christlichen Bahnhofsmisionen ist doch zweifellos Verständigung und Verständnis oft nicht leicht. Auf die Ausdrucksweise, die Art, die Sitten und Gewohnheiten, die jüdische Mädchen aus ihrer Umgebung mitbringen, können nur jüdische Frauen von vornherein den richtigen Ton finden. Die Bahnhofshilfe soll ja nicht nur in vorübergehender Beratung bestehen, sondern dauernde Hilfe einleiten und fremden Menschen von vornherein Ruhe und Vertrauen geben und der weiteren Beeinflussung zum Guten den Weg bereiten.“⁴

Dazu sei es, so Dora Silbermann, notwendig, Zufluchtsheime zu schaffen, denn: „Wer in der Fürsorge für Gefährdete steht, weiß, dass die Frage der Unterbringung von ausschlaggebender Bedeutung ist. Man muss die Möglichkeit haben, sofort den Gefährdeten aus dem ihn gefährdenden Milieu zu entfernen, die Bahnhofshilfe muss wissen, wohin sie ihre Schützlinge bringen kann, [...]“ Berlin sei die einzige Stadt, die bislang ein solches Heim habe. Bei der Errichtung neuer Heime müsse unbedingt darauf geachtet werden, dass das Zufluchtsheim ein wirkliches ‚Heim sei, „eine Stelle

¹ Alfred Kall: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Paderborn 1983, S. 243-244.

² Bruno W. Nikles: Die „Bahnhofshilfe“ des Jüdischen Frauenbundes (1904-1933), in: Gefährdetenhilfe 3 (1989), S. 98-101, hier S. 98.

³ BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926; Martha Ollendorff, Berlin: Bahnhofshilfe, S. 1-3, hier S. 1.

⁴ BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926, S. 2.

wohnlichsten Charakters, sauber, mit abwechslungsreicher, guter Verpflegung, mit unaufdringlicher Erziehung, mit Verständnis für alle menschlichen Schwächen und Leidenschaften“.¹

Erstaunlich oder besser: bezeichnend ist, dass es in den „Blättern“ überhaupt keine Beispiele von durch die Bahnhofshilfe von Mädchenhändlern geretteten Mädchen gibt. Im Gegenteil wird immer wieder erwähnt, wie wenig die Bahnhofshilfen zu tun hatten. Isabella Heim schreibt zum Beispiel 1914 – wie oben schon in anderem Zusammenhang erwähnt - dass ein Eingreifen zum Schutz jüdischer Mädchen selten nötig wurde. Und die Ortsgruppe Königsberg des JFB meldet 1928: „Die Bahnhofshilfe hatte trotz der Vermutung, die aus dem Reich häufig lautbar wird, dass gerade im Osten ein reiches Betätigungsfeld dafür sei, ein sehr spärliches Arbeitsgebiet. Die Mitarbeit im städtischen Jugendamt, die Verbindung mit der Gefangenenfürsorge, der Polizeifürsorge, wie auch der Bahnhofspolizei bestätigten, dass nur ganz vereinzelt Fälle von gefährdeter jüdischer weiblicher Jugend vorkamen.“²

Die meisten Berichte sind pathetisch-nebulös formuliert, so etwa der Jahresbericht der Interkonfessionellen Bahnhofsmision in Nürnberg, in dem es 1911 heisst: „Manch einer Kupplerin ist durch diese mit Begeisterung aufgegriffene und mit zäher Zielbewusstheit festgehaltene Zusammenarbeit das Handwerk gelegt, manch einem Mädchen Gesundheit und Herzensunschuld gerettet, manch einem Elternhaus ein unschätzbare Dienst geleistet worden.“³ Martha Ollendorff glaubt aber, dass auch wenige Fälle der Gefährdung zu einer ständigen Vorsorge verpflichteten. „Die Unregelmässigkeit und zeitweise Seltenheit der Vorkommnisse machen nur in gewissem Grade die Zurückhaltung von jüdischer Seite verständlich.“⁴

1930 erzählen die „Blätter“ von der konkreten Arbeit am Bahnhof. Da ist die Rede von der Betreuung von Kindern, Mädchen, Blinden, Kranken, Müttern und Säuglingen. Kinder würden zum Beispiel mit Kaffee und Erfrischungen versorgt. Es würden Empfehlungen zu Übernachtungsmöglichkeiten gegeben. Seit der Wirtschaftskrise 1929 versorge die Bahnhofshilfe darüber hinaus Hungernde und Bettelnde mit Nahrungsmitteln.⁵ 1932 berichtet Hannah Karminski, dass die Bahnhofshilfe reger als sonst in Anspruch genommen worden sei, vor allem von Kindern und Jugendlichen des Mittelstandes, die alleine reisten, weil sich verarmte Eltern eine Begleitung nicht mehr leisten konnten.⁶

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 5, Februar 1926; Dora Silbermann: Die Notwendigkeit der Errichtung von Zufluchtsheimen, S. 3.

² BJFB, 4. Jg. Nr. 10, Oktober 1928; 12. Hauptversammlung der JFB-Ortsgruppe Königsberg am 24. April, S. 6.

³ Claudia Thoben: „... in schöner Harmonie und mit zäher Beharrlichkeit“. Die interkonfessionelle weibliche Bahnhofsmision in Nürnberg 1910-1933, in: Ariadne, Heft 45/46, Juni 2004, S. 40-45, hier S. 44.

⁴ BJFB, 6. Jg. Nr. 6, Juni 1930; Von der Bahnhofshilfe des J.F.B., S. 8.

⁵ BJFB, 6. Jg. Nr. 6, Juni 1930, S. 8. Ähnliche Tätigkeiten werden auch berichtet in: BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Von der jüdischen Bahnhofshilfe in Frankfurt am Main, S. 10-11.

⁶ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1931 – Oktober 1932, S. 3-7, hier S. 5.

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die Arbeit am Bahnhof diverse Hilfe- und Dienstleistungen umfasste, von einer eigentlichen Rettung gefährdeter Mädchen aber nicht die Rede sein konnte. Die Zusammenarbeit mit der katholischen und evangelischen Bahnhofsmision war nicht immer einfach. Die Interkonfessionelle Kommission für Bahnhofsmision verweigerte dem Jüdischen Frauenbund 1932 die Mitgliedschaft mit der Begründung, die geringe Anzahl jüdischer Einrichtungen mache den Eintritt des JFB in den christlichen Zusammenschluss nicht notwendig.¹ Auch im Vorfeld hatte es schon deutliche Abgrenzungsbemühungen gegeben. So wurde im Protokoll der Sitzung vom 29.5.1914 vermerkt, dass die Interkonfessionelle Kommission nicht damit einverstanden sei, dass Jüdinnen christliche Frauen am Bahnhof betreuten.² Interessant ist, dass die meisten Berichte der katholischen und evangelischen Bahnhofsmisionen eine gemeinsame Arbeit mit jüdischen Frauen nicht erwähnen, die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ dagegen wiederholt auf die gute Zusammenarbeit mit den christlichen Organisationen hinweisen.

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten wurde dem Jüdischen Frauenbund die Arbeit am Bahnhof immer stärker erschwert. Es wurde ihnen die Zusammenarbeit mit der evangelischen und katholischen Mission untersagt. Die Reichsbahn übertünchte die Adresse der jüdischen Bahnhofshilfe auf dem gemeinsamen interkonfessionellen Plakat in den Personenwagen der 3. Klasse.³ Die Aushänge in den Räumen des Bahnhofsgebäudes sowie auf den Bahnsteigen durften aber zunächst hängen bleiben. Die katholische und evangelische Bahnhofsmision erklärten sich bereit, an Stelle ihrer nur noch sporadisch anwesenden jüdischen Mitstreiterinnen nun ihrerseits jüdische Reisende auf die örtlichen jüdischen Hilfsstellen hinzuweisen.⁴ 1936 verboten die Nationalsozialisten die jüdische Bahnhofshilfe gänzlich.⁵ Ende 1938 teilte der Reichsverband der Evangelischen Deutschen Bahnhofsmision in einem Schreiben an alle örtlichen Bahnhofsmisionen mit, dass keine Fürsorge mehr für jüdische Reisende geleistet werde. Mitte 1939 übernahm der Nationalsozialistische Bahnhofsdienst die gesamte Bahnhofsarbeit, zu der ab 1941 auch die Deportationen Richtung Osten gehörten.⁶

Dem Jüdischen Frauenbund ging es nicht nur um die Fürsorge für sittlich Gefährdete als Element seiner sozialhygienischen Anstrengungen, sondern ihm lag auch die **Erholungs- und Gesundheitsfürsorge** vor allem für Kinder am Herzen. Frieda Jüdel aus Mannheim betont im Juni 1928: „Die

¹ Bruno W. Nikles 1994, S. 94.

² Bruno W. Nikles 1989, S. 99.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Von der jüdischen Bahnhofshilfe in Frankfurt am Main, S. 10-11, hier S. 11.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Bahnhofshilfe, S. 14. Der Jüdische Frauenbund stellte seinen Ortsgruppen Formulare zur Verfügung, auf denen sie die Hilfsstellen eintragen und die sie den örtlichen Bahnhofsmisionen weiterleiten konnten. Siehe: LBIJMB MF 622 (OSC); Informationsblätter im Auftrage des Zentralausschusses der deutschen Juden für Hilfe und Aufbau, herausgegeben von der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden, Nr. 14 vom 1. November 1933, Blatt 1077.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

⁶ Bruno W. Nikles 1989, S. 101.

Sorge für die Gesundheit unserer Jugend als der Grundlage der Volksgesundheit ist ein ausserordentlich wichtiger Teil der gesamten sozialen Fürsorgearbeit.“ Erholungsbedürftigkeit sei meist „eine Folge schlechter Wohnungsverhältnisse, der Unterernährung und Blutarmut, der Nervosität“. Zwischen Gesundheit und Krankheit gebe es eine Reihe von Zuständen, zum Beispiel Erschöpfung und Übermüdung, die durch eine gezielte Erholungsfürsorge behoben werden könnten.¹

Eine der wichtigsten Forderungen des Bundesprogramms sei es, so Ottilie Schönewald, schon seit jeher gewesen, die Tuberkulose unter den Juden zu bekämpfen.² Die Lungenschwindsucht begleitete die Kulturgeschichte der Menschen schon seit prähistorischen Zeiten. Zu einem sprunghaften Anstieg der Infektionskrankheit kam es aber erst im 19. Jahrhundert durch die katastrophalen hygienischen Bedingungen in den Elendsvierteln der sich industrialisierenden Länder. An der sogenannten „weissen Pest“ soll etwa ein Drittel der erwachsenen Bevölkerung gestorben sein. Nach einer Abnahme der Sterblichkeit Ende des 19. Jahrhunderts durch verbesserte hygienische Bedingungen stiegen die Todesfälle durch Tuberkulose mit Beginn des Ersten Weltkrieges wieder sprunghaft an, insbesondere im Heer.³ Der Krieg wirkte als eine Art Initialzündung für alle an Hygiene interessierten Kreise. Universitäres Wissen popularisierte sich in der Weimarer Republik und entwickelte sich zu einer ganzheitlichen Umwelthygiene.⁴

Auch der Jüdische Frauenbund wollte auf diesem Gebiet nicht untätig bleiben. Er gründete 1925, gemeinsam mit anderen jüdischen Institutionen, eine Arbeitsgemeinschaft zur Bekämpfung der Tuberkulose unter den Juden.⁵ Diese sei nach dem Krieg „durch die wirtschaftliche Krise und durch das Einströmen jüdischen Proletariats aus dem Osten notwendig geworden“, so eine Autorin im Jüdischen Jahrbuch 1929.⁶ In den Jahren 1925 und 1926 erschien in der jüdischen Presse eine Vielzahl von Artikeln, die sich mit dem „Tuberkulose-Problem bei den Juden“ beschäftigte.

Dr. Haltrecht zum Beispiel verstand seine Untersuchung zum Tuberkuloseproblem bei den Juden als eine „rassen- und sozialpathologische Studie“. Wie auch viele andere konstatiert er zunächst, dass Juden in Deutschland in geringerem Masse von Tuberkulose betroffen seien als Nichtjuden. Ein Grund dafür liege darin, dass Juden auch seltener zu Alkoholismus und Syphilis neigten, was „einen günstigen Einfluss auf die Tuberkulosesterblichkeit“ habe. Er kommt zu dem Ergebnis: „Die

¹ BJFB, 4. Jg. Nr. 6, Juni 1928; Frieda Jüdel: Erholungsfürsorge, S. 3.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Ottilie Schönewald: Wyk auf Föhr, S. 1-2, hier S. 2.

³ Marc C. Winter: Erreger, Forscher, Ideologien. Die deutsche Kriegshygiene 1914-1920. Freiburg 2013, S. 51-60.

⁴ Marc C. Winter 2013, S. 163.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Ottilie Schönewald: Wyk auf Föhr, S. 1-2, hier S. 2. Siehe auch: BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Charlotte Landau, Haifa: Wie unser Wyker Heim wurde, S. 4.

⁶ Jüdisches Jahrbuch 1929. Berlin 1929; Die jüdische Frau in der Wohlfahrtspflege, S. 33-36, hier S. 34. Siehe auch: Jüdisches Jahrbuch 1930. Berlin 1930; Sanitätsrat Dr. Simon Scherbel-Lissa: Krankheiten der Juden und Wege zu ihrer Heilung, S. 58-64. Es gebe keinen Zweifel, so der Autor, dass es Krankheiten gebe, die unter Juden besonders häufig aufträten. Die Juden des Westens litten vor allem unter „Nervosität, Nervenschwäche, Hysterie und Geisteskrankheiten“, bei Ostjuden sei hingegen die Tuberkulose weit verbreitet (S. 58).

Hauptursachen der kleineren Tuberkulosesterblichkeit und –morbidity bei den Juden sind in sozial- und kulturhygienischen sowie in den immunbiologischen Verhältnissen dieses Volkes zu suchen. Das religiöse Familienleben der Juden, ihre Sittlichkeit und Mässigkeit, ferner die in der Kindheit erworbene Immunität sind Faktoren, denen die Juden ihre kleinere Tuberkulosesterblichkeit verdanken.“ Allerdings habe der Erste Weltkrieg auch bei den Juden eine starke Zunahme der Erkrankungen ausgelöst. Besonders betroffen seien Kinder. Er empfiehlt daher dringend, „Massregeln zur Bekämpfung“ der Tuberkulose aufzustellen. Dazu gehöre vor allem die Prophylaxe: „Eine konsequente und zielbewusste Tuberkulosebekämpfung muss einen komplizierten und weitverzweigten Apparat von Anstalten, wie Tuberkulosefürsorgestellen, Lungenheil- und Heimstätten, Walderholungsheime (Tagessanatorien), Belehrungsvorträge und Ausstellungen, Polikliniken usw. umfassen.“¹

Prof. Strauss sieht zwar auch die Zunahme der Tuberkulose-Erkrankungen unter den Juden, meint aber, im Einklang mit dem amerikanischen Anthropologen Maurice Fishberg, „dass die im Vergleich zu Nichtjuden erhöhte Widerstandskraft der Juden gegen die Tuberkulose eine durch Gewöhnung und Auslese im Verlaufe von Jahrhunderten erworbene Eigenschaft darstellt“, daher das Problem nicht so gravierend sei. Ausserdem wählten Juden ihre Ehepartner auch „in gesundheitlicher Richtung“ besonders gründlich und ängstlich aus und beugten daher einer Erkrankung vor. Trotz dieser günstigen Bedingungen spricht aber auch er sich für eine systematische Verhütung und Behandlung der Tuberkulose aus.²

Statistisches Material aus den Jahren 1924 bis 1926 und 1932 bis 1934 zeigt, dass in dieser Zeit in Berlin etwa doppelt so viele Nichtjuden an Tuberkulose starben wie Juden. Es gelang der jüdischen Gemeinde also ganz offensichtlich, wirksame Massnahmen gegen die Lungenkrankheit zu ergreifen.³ Die Verfasser der Studie über „Tod und Todesursachen unter den Berliner Juden“ lassen in ihrer Auswertung der Zahlen offen, ob diese Unterschiede vor allem soziologischer Natur seien

¹ Dr. N. Haltrecht: Das Tuberkuloseproblem bei den Juden. Eine rassen- und sozialpathologische Studie, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 2. Jg. Neue Folge, Nr. 2, 2. Halbjahr 1925, S. 28-33.

² Prof. Dr. H. Strauss, Berlin: Das Tuberkulose-Problem bei den Juden, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 3. Jg. Neue Folge, Nr. 4-6, 1. Halbjahr 1926, S. 41-45. Maurice Fishberg, der sich dezidiert gegen die Ansicht ausspricht, Juden seien eine Rasse, ist ein in Deutschland viel rezipierter jüdischer Wissenschaftler. Seine bekannteste Schrift ist: Die Rassenmerkmale der Juden. Eine Einführung in ihre Anthropologie. München 1913 (Original: New York 1911). In der deutsch-jüdischen Presse wird vor allem seine These der angeblichen Tuberkulose-Immunität der Juden diskutiert. Siehe: Veronika Lipphardt: Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über „Rasse“ und Vererbung 1900-1935. Göttingen 2008, S. 69. Diese führt er aber nicht auf ein „Rassenmerkmal“ zurück, sondern auf „the hygienic practices integral to their culture“. Siehe: Michael Worboys: Before McKeown: Explaining the Decline of Tuberculosis in Britain, 1880-1930, in: Flurin Condrau/Michael Worboys (Hg.): Tuberculosis Then and Now. Perspectives on the History of an Infectious Disease. Montreal 2010, S. 148-170, hier S. 161.

³ Flurin Condrau hebt in seiner Sozialgeschichte der Tuberkulose hervor, dass es vor allem der Prävention zu verdanken gewesen sei, dass Erkrankungen wie Tuberkulose und Pocken eingedämmt werden konnten. Siehe: Flurin Condrau: Lungenheilanstalt und Patientenschicksal. Sozialgeschichte der Tuberkulose in Deutschland und England im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000, S. 18 und S. 63.

oder auf „Rassenmerkmale“ zurückgeführt werden könnten.¹ Da Tuberkulose vor allem in den Unterschichten grassierte und als Armutskrankheit oder Proletarierkrankheit bekannt war,² ist nachvollziehbar, dass die Berliner Juden, die mehrheitlich dem Bürgertum angehörten, weniger betroffen waren als Nichtjuden, von „Rassenmerkmalen“ also nicht die Rede sein kann.

1926 gründete der Jüdische Frauenbund das Kindererholungsheim mit Heilstättencharakter in Wyk auf Föhr, einer nordfriesischen Insel,³ das 1927 feierlich eröffnet wurde. Als Vorsitzende des Kuratoriums fungierte Bettina Brenner, Leiterin des Heims wurde Charlotte Landau.⁴ Wegen Überlastung legte Bettina Brenner 1936 das Amt nieder, das von Ottilie Schönwald bis zur zwangsweisen Schliessung 1939 übernommen wurde.⁵ In der Broschüre des JFB von 1934 lesen wir: „Dieses Heim ist das ganze Jahr hindurch geöffnet, da sich gerade auch Winterkuren als sehr gesundheitsfördernd erwiesen haben. Es kann etwa 60 Kinder aufnehmen, steht unter ständiger ärztlicher Aufsicht und der Leitung einer erfahrenden Oberin, die in ihrer Arbeit durch pflegerische und pädagogische Hilfskräfte unterstützt wird. Die Erfolge dieses Heims sind in medizinischer Hinsicht ausgezeichnet, aber auch die erzieherische und jüdische Einwirkung auf die Kinder kann als ein Erfolg gebucht werden.“⁶

Der Jüdische Frauenbund legte Wert darauf, dass es im Heim getrennte Kurperioden für Jungen und Mädchen gab.⁷ Im ersten Jahr seines Bestehens konnte das Heim 115 Kinder aufnehmen. Als Mindestkurperiode wurden acht Wochen festgelegt, manche Kinder blieben aber auch bis zu drei Monaten. Ausdrücklich betont Bettina Brenner 1928, dass das Wyker Heim tuberkulosegefährdeten Kindern vorbehalten bleiben sollte, nur erholungsbedürftige Kinder fänden keinen Platz.⁸ Der Heimarzt legt dar, dass für jedes einzelne Kind ein genauer Kurplan festgelegt werde, nachdem es sich einer Röntgenuntersuchung unterziehen musste. Ruhe und Gleichmässigkeit sollten dann den Alltag der Kinder prägen. Es ginge aber nicht nur um körperliche Gesundung und Kräftigung, „sondern gleichzeitig sollen den Kindern aus der kameradschaftlichen Gemeinschaftserziehung im Heim auch innere Werte und Kräfte mit auf den Weg gegeben werden“.⁹

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Dr. med. Paula Heyman: Buchbesprechung: Dr. Franz Goldmann/Dr. Georg Wolff: Tod und Todesursachen unter den Berliner Juden. Schriften der Zentralwohlfahrtsstelle, Nr. XI, 1937, S. 13.

² Flurin Condrau 2000, S. 47.

³ 1924 veranstaltete der JFB eine Sammlung zum Zweck der Einrichtung einer jüdischen Heilstätte, die 100.000 RM einbrachte. 1925 erwarb der JFB das Grundstück in Wyk auf Föhr und erbaute darauf das Heim. Siehe: BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Charlotte Landau, Haifa: Wie unser Wyker Heim wurde, S. 4.

⁴ BJFB, 3. Jg. Nr. 9, Juni 1927; Aus der Bundesarbeit: Unser Wyker Heim, S. 4.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 3, März 1936; Frieda Posner: Bericht von der Kuratoriumssitzung des Heims Wyk auf Föhr, S. 14-15. Hannah Karminski erwähnt in einem Brief an Ottilie Schönwald von Juli 1939, dass sie gerade im Begriff sei, das Grundstück in Wyk auf Föhr zu verkaufen. Siehe: LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection); Brief von Hanna Karminski an Ottilie Schönwald vom 2.7.1939, Blätter 203-207.

⁶ LBIJMB MF 622 (OSC); Broschüre über den JFB von 1934, Blatt 535.

⁷ BJFB, 3. Jg. Nr. 9, Juni 1927; Aus der Bundesarbeit: Unser Wyker Heim, S. 4.

⁸ BJFB, 4. Jg. Nr. 6, Juni 1928; Sitzung des Wyker Kuratoriums, S. 4.

⁹ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Dr. Sch.: Der Heimarzt schreibt, S. 6-7.

Stolz war der Jüdische Frauenbund auch auf sein Erholungsheim in Lehnitz, das er erst 1934 von der jüdischen Gemeinde in Berlin übernommen hatte.¹ Bertha Falkenberg, Vorsitzende des Berliner Verbandes des JFB, erwirkte den Umbau des 1899 errichteten Hauses, das 70 Frauen oder Schulkindern das ganze Jahr über Erholung bot und damit dem gesteigerten Bedürfnis „nach Entspannung von grosser Not und Sorge“ nachkam.²

Ausserdem unterhielt der Israelitische Frauenverein Köln seit 1920 die jüdische Kinderheilstätte in Bad Kreuznach, die von Johanna Rosenthal geleitet wurde.³ „Für kranke und erholungsbedürftige jüdische Kinder bot die Kinderheilstätte in Bad Kreuznach modernste Einrichtungen, um eine Genesung zu gewährleisten. Das auf einem bewaldeten Hügel gelegene Haus war mit einem Badesaal, in dem die Wannen für Solbäder standen, mit Brauseeinrichtungen und Zellenbädern, mit Räumen für Höhensonne und Solluxbestrahlungen, mit einem Trinkbrunnen für Sole, einem Inhalatorium und sonnigen Liegeterrassen ausgestattet. Die Kuren fanden unter ärztlicher Aufsicht statt. Angegliedert war ein Kurheim für jüdische Frauen.“⁴ Der Frauenverein hatte einen eigenen Tuberkulosefond, mit dem er Kuren für Kinder und Frauen finanzierte.⁵

Unter lokaler oder regionaler Regie nahmen das Flinsberger Erholungsheim der Ortsgruppe Breslau, das Ostseeheim Cranz der Königsberger Ortsgruppe und das Kinderheim in Wolfratshausen Erholungsbedürftige auf.⁶ Das Heim in Cranz bot vor allem berufstätigen Frauen eine Verschnaufpause, denn, so Grete Bial aus Breslau, es müsse dafür gesorgt werden, berufstätige Frauen „gesund und frisch zu erhalten, die arbeiten wollen und arbeiten müssen“.⁷ Auch das Landheim in Flinsberg nahm nicht nur Kinder, sondern einige Monate im Jahr ebenfalls Frauen auf.⁸

Zu diesen Einrichtungen, die der gesundheitlichen Prophylaxe und jüdischer Erziehung dienten, unterhielten jüdische Frauenvereine, die dem JFB angeschlossen waren, auch Waisenhäuser sowie Säuglings- und Kinderheime in verschiedenen Orten. So engagierte sich der Israelitische Frauenverein in Köln für das örtliche Israelitische Waisenhaus, das im September 1910 eröffnet wurde. Rabbiner Dr. Frank betont auf der Eröffnungsrede: „Waisenversorgung, Waisenerziehung und Waisenpflege sind Begriffe, die, ich möchte sagen, magisch das weibliche Herz beeinflussen, weil

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Sitzung des engeren Vorstandes des JFB am 28. Mai 1935, Blätter 268-274. Siehe auch: Bodo Becker: Das Jüdische Erholungsheim Lehnitz: Ein Heim wie dieses ist nicht nur eine leibliche Wohltat. Berlin 2013.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Martha Ollendorff: Die Eröffnung des Erholungsheims Lehnitz bei Berlin am 24. Juni 1934, S. 13. Siehe auch: Leonore Maier: „Und ich liebe Lehnitz immer ...“. Frieda Glücksmann und das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Lehnitz, in: Ariadne, Heft 45/46, Juni 2004, S. 86-88. Frieda Glücksmann leitete das Heim von 1934 bis 1938.

³ Der Israelit: ein Zentralorgan für das orthodoxe Judentum, 61. Jg. Nr. 41, 14.10.1920; Jüdische Kinderheilstätte Bad Kreuznach, S. 11. Siehe auch: Irene und Dieter Corbach: Sophie Sondhelm und die Kölner Jüdische Kinderheilstätte Bad Kreuznach. Köln 1987.

⁴ NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln (Hg.): Jüdisches Schicksal in Köln 1918-1945. Köln 1989, S. 59; Artikel aus dem GB, Nr. 7 vom 1. April 1932.

⁵ HStA Best. 265, Nr. 659, Akte 36.

⁶ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Paula Ollendorff: Rückblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des J.F.B., S. 1-4, hier S. 3.

⁷ BJFB, 6. Jg. Nr. 5, Mai 1930; Grete Bial: Erholungsfürsorge für Frauen und Mädchen, S. 6-7.

⁸ Jüdisches Jahrbuch 1929. Berlin 1929; Die jüdische Frau in der Wohlfahrtspflege, S. 33-36, hier S. 34.

sie ein weites Gebiet zur Entfaltung reiner, weiblicher Tugenden darbieten."¹ Bernhard Feilchenfeld, Vorsitzender der Israelitischen Armenverwaltung in Köln, bemüht in seinem Beitrag die zu der Zeit gerne benutzten Metaphern aus dem Bereich der Biologie, wenn er sagt, das Waisenhaus sei „die schönste Blüte im Blumenkranze unserer israelitischen Wohlfahrtseinrichtungen. Das Waisenhaus ist diejenige Anstalt, die dem Kinde das bieten soll, was dem Kulturmenschen das Teuerste ist, die Heimat. Es soll die armen, elternlosen Kinder vor geistiger, sittlicher und körperlicher Verkümmern bewahren, ihnen einen neuen Boden bieten, in welchem diese junge Menschenpflanzen Wurzel fassen und auferzogen werden zu nützlichen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft."²

In Breslau leitete der Jüdische Frauenbund ein Kleinkinderheim³ und in Hamburg stand seit 1920 die Lehrerin und Geschäftsführerin der Hamburger Ortsgruppe des JFB Gertrud Benzian dem Israelitischen Mädchenwaisenhaus „Paulinenstift“ bis zu ihrem Tod 1934 vor.⁴ Sie vertrat durchaus reformpädagogische Ansätze und setzte zum Beispiel auf die Selbstverwaltung der Kinder, die offen ihre Meinung sagen und mitentscheiden durften. Kleine Gruppen bekamen Gelegenheit, spazieren zu gehen, damit sie lernten, sich in der Stadt zurechtzufinden. Es sei generell wichtig, so Gertrud Benzian, dass die Zöglinge mit der Aussenwelt in Kontakt kämen, damit sie sich zu selbständigen Menschen entwickelten. Gemeinsames Zeitunglesen, Theater und Konzerte betrachtete sie als Möglichkeiten, Kindern die Welt ausserhalb des Waisenhauses näher zu bringen.⁵ Sehr wichtig war ihr aber auch die jüdische Erziehung: „Mit Gewalt, mit Autorität können wir unseren Zöglingen keine Frömmigkeit beibringen, aber interessieren und begeistern sollen wir sie für unsere Religion, unser Judentum. Sie sollen lernen vor allem, dass Jude sein verpflichtet. So weit irgend möglich, sollen wir sie in die Lehren unserer Religion einführen, denn mehr denn je braucht unser Volk bewusste, aufrechte Juden.“⁶

Der Jüdische Frauenbund investierte also einen grossen Teil seines praktischen Engagements in die Fürsorge für gefährdete Mädchen und Frauen, waren diese nun – in seinen Augen – sittlich, ethnisch-religiös oder gesundheitlich gefährdet. Damit trugen die Mitglieder des JFB – wie auch die christlichen Frauen der bürgerlichen Frauenbewegung – dazu bei, dass Sozial- und Rassenhygiene Einzug halten konnten in das Denken und Handeln breiter Teile der Bevölkerung. Die Disziplinie-

¹ CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 5, #4094 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 3.

² CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 5, #4094 (Jüdische Gemeinden, hier: Köln), Blatt 8.

³ BJFB, 5. Jg. Nr. 8, August 1929; Paula Ollendorff: Rückblick. Referat, gehalten auf der Jubiläumstagung des J.F.B., S. 1-4, hier S. 3.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 11, November 1934; Hilde Ottenheimer: Gertrud Benzian zum Gedächtnis, S. 10-11, hier S. 11.

⁵ Gertrud Benzian: Das Paulinenstift zu Hamburg. Zur Reform der Anstaltserziehung, in: Der Jude, 8 Jg. Nr. 12, Dezember 1924, S. 743-751, hier S. 745-746. Entsprechend äusserte sich Gertrud Benzian auch als Referentin der Jüdischen Erziehungskonferenz im Oktober 1923 in Berlin. Siehe: Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden/Jüdischer Frauenbund (Hg.): Jüdische Erziehungskonferenz, veranstaltet vom 8. bis 10. Oktober 1923. Berlin 1924, S. 31-34.

⁶ Gertrud Benzian 1924, S. 748.

rung der Jugend und der Unterschichten sollte dabei immer dem Volksganzen nützen und den Volkskörper vor Infizierungen aller Art schützen. Uneheliche Kinder und ihre Mütter wurden nicht um ihrer selbst willen versorgt und betreut, sondern um ihre (Wieder)-eingliederung in die jüdische Gemeinschaft zu gewährleisten. Gesundheitliche Versorgung und sittlich-religiöse Unterweisung können als zwei Seiten der gleichen Medaille betrachtet werden. Übergeordnetes Ziel war die Gesundung der jüdischen Gemeinschaft an Körper und Seele.

6. Kampf gegen den Antisemitismus

Um zu verstehen, welches Verständnis jüdische bürgerliche Frauen von Antisemitismus hatten und welche Antworten der Jüdische Frauenbund auf den Antisemitismus fand, möchte ich zunächst die Bandbreite von Definitionen und Erklärungsansätzen skizzieren, die Historiker und Historikerinnen für dieses Phänomen gefunden haben. Die meisten Theorien stehen, so Klaus Holz, auch heute immer noch unvermittelt nebeneinander. Die Komplexität des Antisemitismus erfordere „die Notwendigkeit einer multikausalen und eine Vielzahl von Disziplinen und Methoden integrierenden Theoriebildung“, die noch nicht geleistet worden sei.¹

Es sei daher auch kaum überzeugend, so Ulrich Wyrwa, wenn heute dem Judentum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgeworfen werde, „einen ungenügenden Begriff von Antisemitismus gehabt zu haben“ oder – wie Herbert A. Strauss es formuliert hat - ihm ein „unzureichendes Verständnis des Antisemitismus vorzuhalten“.² In der Retroperspektive hätten nicht wenige, auch jüdische Intellektuelle den Juden und Jüdinnen in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus unterstellt, „sich wehrlos ihrem Schicksal ergeben, die Gefahren ignoriert und keinen Widerstand gegen den aufkommenden Antisemitismus geleistet zu haben“. Tatsächlich gehörten aber Juden schon im 18. Jahrhundert „zu den ersten und oftmals einzigen, die den Angriffen und Zurücksetzungen entgegentraten“.³ Sie versuchten, den Antisemitismus durch theoretische Widerlegung zurückzuweisen, und gründeten diverse Verbände, um den Antisemitismus zu bekämpfen.⁴

¹ Wolfgang Benz: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 3. Begriffe, Theorien, Ideologien. Berlin/New York 2010; Stichwort: Theorien des Antisemitismus (Klaus Holz), S. 316-328, hier S. 325.

² Ulrich Wyrwa: Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich: Eine Rekapitulation, in: Ulrich Wyrwa (Hg.): Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879-1914). Frankfurt/New York 2010, S. 25-42, hier S. 40. Wyrwa bezieht sich hier auf: Herbert A. Strauss: Deutsches Judentum vor 1933, in: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe (Hg.): Lerntag über den Antisemitismus und dessen Abwehr. Berlin 1984, S. 45.

³ Ulrich Wyrwa: Die Entstehung des Antisemitismus in Europa und die Reaktion des europäischen Judentums: Eine Einleitung, in: Ulrich Wyrwa (Hg.) 2010, S. 13-22, hier S. 14.

⁴ Ulrich Wyrwa: Die Entstehung des Antisemitismus 2010, S. 21.

Dabei war ihr Ansatz überwiegend ein aufklärerischer, der die leidenschaftliche Seite der Judenfeindschaft tatsächlich unterschätzte.

Antisemitismus wird heute, so Werner Bergmann, als übergreifender Terminus benutzt, der alle Formen der Judenfeindschaft umfasst. Diese Ausweitung sei aber problematisch, da sie eine historische Kontinuität und Allgegenwart von Judenfeindschaft suggeriere, die die Geschichte der Juden auf eine reine Verfolgungsgeschichte reduziere. Diese substantialistische Erklärung begreife den Hass auf Juden als gleich bleibendes Wesen des Antisemitismus, „der aus ihrer blossen Existenz als Fremdgruppe mit abweichenden Gebräuchen unter anderen Völkern“ entstehe. Die These vom „ewigen Antisemitismus“ habe schon Hannah Arendt als „absurd und gefährlich“ zurückgewiesen. Werner Bergmann favorisiert eine funktionalistische Sichtweise, „die die Wandlungen und Ursachen, Ziele und Inhalte von Judenfeindschaft in den einzelnen Epochen und Regionen herausarbeitet und auf konkrete gesellschaftliche Konfliktlagen und Interessen zurückzuführen sucht, die nicht notwendig mit dem Verhalten und der Position der jüdischen Minderheit zusammenhängen müssen“.¹ Er teilt die Weimarer Republik in drei Phasen ein: einen eruptiven und gewalttätigen Antisemitismus zwischen 1918 und 1923, ein Abflauen in den 20er Jahren und eine stetige Zunahme ab 1930.² Die Ursachen für das Anwachsen antijüdischer Stimmungen in der Zwischenkriegszeit sieht er in der Suche nach einem Sündenbock für die Kriegsniederlage, in der Revolution von 1918, dem Aufkommen der nationalsozialistischen Bewegung und der Wirtschaftskrise von 1929.³ Trägerschichten des Antisemitismus waren Angestellte und Beamte, der selbständige Mittelstand, der sich in Konkurrenz zu Juden sah, also Kaufleute, Kleinunternehmer und Handwerker, sowie Akademiker, vor allem Studenten und freiberufliche Akademiker, wie Ärzte und Rechtsanwälte.⁴ Hitler habe einen „Antisemitismus der Vernunft“ vertreten, der den „Rassenkampf“ als überlebensnotwendigen Kampf der „arischen Rasse“ gegen die jüdische propagierte.⁵ Neben dem sich rational gebenden Antisemitismus und dem wirtschaftlich motivierten sieht Werner Bergmann aber auch seinen „gefühlsmässigen Unterbau“.⁶ Das Diktum von Jean-Paul Sartre wird sowohl von Werner Bergmann als auch in allen anderen Versuchen, den Antisemitismus zu erklären, berücksichtigt. Sartre bezeichnete den Antisemitismus

¹ Werner Bergmann: Geschichte des Antisemitismus. 4. durchgesehene Auflage, München 2010, S. 6-7. Auch Wolfgang Benz hält die These vom „ewigen Judenhass“ für gefährlich. Judenfeindschaft sei keine Reaktion auf jüdische Existenz, sondern Juden seien zu verschiedenen Zeiten als Projektionsfläche für Probleme, Ängste und Sorgen der Mehrheit benutzt worden. Siehe: Wolfgang Benz: Was ist Antisemitismus? München 2004, S. 241.

² Werner Bergmann 2010, S. 72.

³ Werner Bergmann 2010, S. 101.

⁴ Werner Bergmann 2010, S. 76-77.

⁵ Werner Bergmann 2010, S. 75.

⁶ Werner Bergmann 2010, S. 75.

bekanntlich vor allem als eine „Leidenschaft“¹, als „eine selbstgewählte Haltung der ganzen Persönlichkeit, eine Gesamteinstellung nicht nur dem Juden gegenüber, sondern auch den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und Gesellschaft gegenüber“. Er sei „gleichzeitig eine Leidenschaft und eine Weltanschauung“.² Nicht die Erfahrung habe den Begriff des Juden erschaffen, sondern das Vorurteil habe die Erfahrung gefälscht. „Wenn es keinen Juden gäbe, der Antisemit würde ihn erfinden.“³ Juden hätten sich sogar, so Sartre, „am Antisemitismus der Christen angesteckt“. Sie hätten sich „von einer bestimmten Vorstellung, die die anderen von ihnen haben, vergiften lassen und zittern nun davor, dass ihre Handlungen dieser Vorstellung entsprechen könnten“.⁴ Somit drang der Antisemitismus als Weltanschauung tief in das Denken mancher Juden und Jüdinnen ein, wie wir später noch sehen werden.

Gerade weil der Antisemitismus Teil des deutschen kulturellen Irrationalismus gewesen sei, eine Leidenschaft, sei es für Juden so schwer gewesen, ihn zu widerlegen, betont Steven Beller. Eine zunehmende Zahl von Deutschen habe sich vom aufgeklärten Modell des rationalen Staates verabschiedet und die Vorstellung einer traditionellen, organischen und seelenvollen Gemeinschaft favorisiert.⁵ Es war unmöglich, dieser Vorstellung mit rationalen Argumenten zu begegnen, denn diese unterstützten ja gerade wieder die einschlägige Gleichsetzung von Judentum mit Aufklärung, Liberalismus und Rationalität. In eine Gesellschaft hätte man sich integrieren können, in eine Gemeinschaft nicht.⁶

Shulamit Volkov hat den Antisemitismus als „kulturellen Code“ bezeichnet. Er sei ein Aspekt einer umfassenden Weltanschauung gewesen, die auch die Ablehnung der Demokratie, die Sehnsucht nach völkischer Gemeinschaft, autoritäres Denken, Antimodernität, aggressiven Nationalismus, Kulturpessimismus, Rassismus sowie das „Eintreten für einen vorindustriellen Sittenkodex“ beinhaltet habe.⁷

Wenn wir dieser Einschätzung folgen, so wird klar, dass der Antisemitismus nicht als isoliertes Phänomen zu bekämpfen war. Ein erfolgversprechender Kampf hätte nur auf einer Zurückweisung aller Elemente dieser Weltanschauung beruhen können. Dieser war aber quasi unmöglich, da ja auch die Betroffenen, die meisten bürgerlichen Juden und Jüdinnen, grosse Teile dieser Weltanschauung teilten. Die deutsche Weltanschauungskultur, das, so Per Leo, ganzheitliche Sinnbedürfnis, habe sich durch ideologische Pluralität ausgezeichnet, in der der Antisemitismus mehr als nur

¹ Jean-Paul Sartre: Betrachtungen zur Judenfrage (1945), in: Jean-Paul Sartre: Drei Essays. Zürich 1981, S. 108-190, hier S. 109.

² Jean-Paul Sartre 1981, S. 113.

³ Jean-Paul Sartre 1981, S. 111.

⁴ Jean-Paul Sartre 1981, S. 158.

⁵ Steven Beller: Antisemitismus. Stuttgart 2009 (Englisches Original 2007), S. 62.

⁶ Steven Beller 2009, S. 71.

⁷ Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. München, 2. erweiterte Auflage 2000, S. 18-21.

ein Phantasma gewesen sei.¹ Der deutsche Hang zur Charakterologie habe unveränderliche Wesensunterschiede zwischen Menschen konstruiert, die unhinterfragbar erschienen, sei es den Unterschied zwischen Mann und Frau oder den zwischen Jude und Nichtjude.²

Seinem Wesen gemäss zu leben, das war auch für die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes ein wichtiger Bestandteil ihrer Weltanschauung. Echt und natürlich zu sein, hiess, seinem Wesen zu entsprechen. Dies galt für sie als Frauen und zunehmend auch als Jüdinnen.

Die ideologische Pluralität der zeitgenössischen Weltanschauung, ihre Unschärfe, entfaltete, so Per Leo, eine integrative Wirkung, die sich besonders beim Antisemitismus zeigte. „Gerade weil es keine Instanz gab, die allgemeinverbindlich klärte, *was* ein Jude sei und *warum* genau die Juden als schädlich erachtet wurden, konnte sich jeder das Seinige zu dieser Frage denken. Die inhaltliche Unschärfe des negativen Schlüsselsymbols *Jude* erlaubte es, situationsabhängig zu entscheiden, was genau man darunter verstehen wollte. Dazu musste man keineswegs expliziter ‚Antisemit‘ sein. Es genügte die Annahme, dass es sich bei ‚den Juden‘ um Menschen handelte, die grundsätzlich ‚anders‘ waren als man selbst. Genau dieses, zweifellos weit verbreitete, Grundgefühl hatte schon um 1900 eine charakterologische Konzeption des ‚Jüdischen‘ hervorgebracht.“³

Die Mitglieder des Jüdischen Frauenbunde sahen sich also mit einer unscharfen Fremd-Definition ihres Jüdisch-Seins konfrontiert, die eingebettet war in eine komplexe Weltanschauungskultur, der sie zum grossen Teil selbst angehörten. Wie also sollten sie den Antisemitismus bekämpfen? Sie versuchten es, wie im Folgenden gezeigt wird, nach einer Zeit defensiver Vermeidungsstrategien vor allem durch Aufklärung, dem Mittel also, das Juden innerhalb der antisemitischen Weltsicht schon als negativ zugeschrieben wurde und das dem deutschen kulturellen Irrationalismus diametral entgegenstand – ein Mittel also ohne Erfolgsaussicht.

In dem Nachlass von Dora Edinger aus Frankfurt am Main findet sich ein Artikel aus dem Jahre 1932, der im Jüdischen Frauenbund diskutiert worden ist. Ein anonymer Autor versucht eine Begriffsbestimmung des Antisemitismus und geht auf Argumente, Erklärungsversuche und Methoden der Verfolgung ein. Antisemitismus definiert er als „Ablehnung und Verfolgung der Juden in der Diaspora durch die Völker, in deren Mitte sie leben, und denen sie als fremdartig erscheinen“, also mit der Vorstellung eines ewigen Antisemitismus. Früher seien die Argumente gegen Juden häufiger religiöser Art gewesen, „während heute wirtschaftliche und politische Interessen und Geschehnisse im Vordergrund des sozialen Lebens stehen“. Ein politischer Vorwurf, der immer wie-

¹ Per Leo: Der Wille zum Wesen: Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940. Berlin 2013, S. 23, S. 26 und S. 34.

² Per Leo 2013, S. 143-144. Charakterologisches Denken sei in Deutschland weit verbreitet gewesen, so Per Leo. 1910 legte Ludwig Klages sein Buch „Prinzipien der Charakterologie“ vor, das gut rezensiert und in breiten Kreisen der gebildeten Bevölkerung gelesen wurde (S. 141 und S. 147).

³ Per Leo 2013, S. 576.

der geäußert würde, sei: „Die Juden identifizierten sich nicht genügend mit den Interessen des Staates, in dem sie leben. [...] Immer wieder war es der sogenannte Internationalismus der Juden, die geringe nationale Solidarität, die man ihnen zum Vorwurf macht. Dagegen nützten auch alle noch so genauen Erhebungen über die Zahl und die Kriegstüchtigkeit der jüdischen Soldaten, über die Opferbereitschaft der jüdischen Bevölkerung und ihre Leistungen für die Staaten, in denen sie lebten, alle Bekundungen ihrer patriotischen Gesinnung nicht das geringste.“

Der Autor fragt, wie die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gruppen im deutschen Judentum das Phänomen des Antisemitismus zu erklären suchten. „Wenn man von der Auffassung der Orthodoxie absieht, die den Antisemitismus als Schicksalseigentümlichkeit des abwegigen und noch unerlösten jüdischen Volkes betrachtet, bleibt zunächst die Ansicht des Liberalismus, der überzeugt ist, dass die immer noch allzu starke Absonderung der Juden auf der einen und die ungenügende Orientierung der Nichtjuden auf der anderen Seite zur Erklärung ausreichen. Dieser Theorie liegt der rationalistische Optimismus der Aufklärungszeit, der Glaube an die absolute Bestimmbarkeit des menschlichen Verhaltens durch Vernunftserwägungen zugrunde. Auf der anderen Seite steht der Zionismus, der die Sonderstellung des jüdischen Volkes, seine Losgelöstheit von einem nationalen und kulturellen Zentrum als Wurzel des Antisemitismus ansieht. Für ihn ist der Antisemitismus die notwendige Reaktion der Völker auf die ihnen wesensfremden Äusserungs- und Verhaltensweisen der Juden, die eine Abstammungs- und Schicksalsgemeinschaft bilden und als solche in allen Ländern, in denen sie leben, zwar durch die jeweils verschiedene Umwelt gewisse Einwirkungen erfahren, sich aber im Grunde doch eine ausgeprägte Eigenart ihrer Empfindungs- und Reaktionsweise bewahrt haben.“¹

Da die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes dem liberalen Judentum angehörten, teilten sie mit diesem den Optimismus der Aufklärungszeit und massen der Aufklärung nichtjüdischer Frauen eine besondere Bedeutung bei. Die zionistische Grundannahme einer Abstammungs- und Schicksalsgemeinschaft fand aber zunehmend nicht nur bei zionistischen Frauen Anklang, sondern im JFB verbreitete sich vor allem gegen Ende der Weimarer Republik die Ansicht, eine Rückbesinnung auf jüdische Identität sei der einzige und angemessene Weg gegen den Antisemitismus.

Der Jüdische Frauenbund nahm den Kampf gegen alle Formen des Antisemitismus 1917 offiziell in sein Programm auf. Schon vor dem Ersten Weltkrieg wehrte er sich aber punktuell gegen bestimmte Erscheinungsbilder des Antisemitismus. Auf der Gründungsveranstaltung des Internationalen Jüdischen Frauenbundes im Mai 1914 in Rom formulierte seine Vorsitzende Bertha Pappen-

¹ LBIJMB MF 743 (Dora Edinger Collection) ; C. F.: Antisemitismus. Begriffsbestimmung, Argumente, Erklärungsversuche, Methoden der Verfolgung, in: Der Orden Brie Briss, Mitteilungen der Großloge für Deutschland VIII U.C.B.B. (= United Order B'nai B'rith). Sammelbl. jüd. Wiss. 255/6, April 1932, Blätter 251-254.

heim Leitsätze, in denen es heisst: „Der I.J.F.B. soll sich in jedem Lande an den bestehenden Bestrebungen zur Bekämpfung des Antisemitismus beteiligen und in Ländern, in denen in diese Richtung noch nicht gearbeitet wird, diese Arbeit aufnehmen.“¹

Zwischen 1904 und 1914 finden sich vereinzelte Hinweise auf antisemitische Erfahrungen jüdischer Frauen, die in der Regel ein defensives Verhalten zur Folge hatten. So schreibt das „Israelitische Familienblatt Hamburg“ im Juni 1909, dass in Stettin durch „antisemitische Strömungen“ Frau Rabbiner Dr. Vogelstein, Mitglied im Jüdischen Frauenbund, und „eine grössere Anzahl anderer jüdischer Damen zum Austritt aus dem dortigen Zweigverein des Vaterländischen Frauenvereins bewogen wurden“.² Dieser Rückzug aus interkonfessionellen Vereinen setzte sich – unterbrochen von dem patriotischen Engagement jüdischer Frauen im Ersten Weltkrieg – in der Weimarer Republik fort.

Im August 1909 gibt Henny Henschel vom Hain jüdischen Frauen Tipps, wie sie auf Reisen antisemitischen Vorwürfen und Angriffen entgehen können. Es geht ihr dabei ausschliesslich darum, jüdische Frauen zu bewegen, ihr Auftreten in der Öffentlichkeit zu verändern. Denn „Unbescheidenheit ihres Auftretens“ werde jüdischen Frauen schnell als „jüdische Unverschämtheit“ verübelt. Motto der reisenden jüdischen Frau müsse sein: „Bestimmt überall den Platz verlangen, der mir zukommt, aber nie mehr Platz verlangen, als mir zukommt.“ Sie soll warten, bis man ihre Bekanntschaft machen will, denn: „Zu solchem Fall kann ihr eine Zurückweisung voreingenommener Antisemiten nie zu Teil werden.“ In einfachen Badeorten soll sie übertriebene Eleganz vermeiden, denn eine jüdische Frau, die unbedingt Aufmerksamkeit erregen wolle, sei „eine unsympathische Erscheinung und darf sich nicht wundern, wenn man sie das fühlen lässt“. Ruhe des Handelns sei oberstes Gebot. Die jüdische Frau solle sich nicht durch antisemitische Bemerkungen provozieren lassen. „Ebenso unnötig auch für rassen- und glaubensstolze Jüdinnen ist es auf der Reise, jede von Nichtjuden ohne beleidigende Absicht getane Äusserung über Juden und ihre Gebräuche, die oft nur der Nichtkenntnis der Beleidiger, nicht ihrem bösen Willen entspringen, auf sich zu beziehen und sie gleichartig zu beantworten. Überhören ist öfter das Klügste in einem solchen Fall.“ Unterlassen werden sollten ausserdem Gesprächsstoffe mit Nichtjuden, „in denen ein politischer, gesellschaftlicher oder religiöser Zündstoff“ enthalten sei. Nur so könnten „Anschauungsreibungen“ vermieden werden.³

¹ Mitteilungen, Nr. 8, August 1914; Leitsätze aus dem Referat von Fräulein Bertha Pappenheim zur Gründung des Internationalen Jüdischen Frauenbundes, Rom 14. Mai 1914, S. 1.

² IFH, 12. Jg. Nr. 25, 24.6.1909; Beilage: Für unsere Frauen, S. 13.

³ IFH, 12. Jg. Nr. 31, 5.8.1909; Henny Henschel vom Hain: Jüdische Frauen auf Reisen, S. 11.

Der sogenannte Bäder-Antisemitismus war bereits Ende des 19. Jahrhunderts ein grosses Thema in jüdischen Kreisen.¹ Seit den 1870er Jahren hatte die Zahl der Kur- und Badeorte zugenommen, die sich als „judenfrei“ bezeichneten.² 1904 veröffentlichte die „Jüdische Rundschau“ unter dem Titel „Antisemitische Bade-, Kur- und Erholungsorte“ eine Liste mit 60 Orten, an denen Juden unerwünscht waren. Kämpferisch kommentiert der Autor des zionistischen Presseorgans am Ende des Artikel: „Alle diese Kurorte und Hotels wünschen, von Juden keine Einnahmen zu haben. Den Leuten muss dazu verholphen werden, dass dieser Wunsch ihnen erfüllt wird!“³

Nach dem Ersten Weltkrieg nahm der Bäder-Antisemitismus drastisch zu. Hotels und Pensionen, die Juden den Zutritt verweigerten, stiegen von 83 im Jahre 1914 auf 360 im Jahre 1931. Der Bäder-Antisemitismus wurzelte, so Frank Bajohr, zumeist nicht in einer antisemitischen Kultur der jeweiligen Orte. „Die konkrete Initiative ging [...] in der Regel von antisemitisch gesinnten Gästen aus, die auf Vermieter, Hotelbesitzer und Badeverwaltungen Druck ausübten und ihnen im Gegenzug eine wachsende Zahl von Gästen in Aussicht stellten.“ Träger des Bäder-Antisemitismus sei vor allem der bürgerliche Mittelstand gewesen, denn die Erholungsreise sei ein zunehmend wichtiges Statussymbol geworden, das mit Aus- und Abgrenzungen, mit Neid, Hass und Ressentiments einhergegangen sei.⁴

Aber es gab auch Orte, an denen Juden willkommen waren und die sich sogar zu Inseln jüdischen Sommerlebens entwickelten. Im September 1910 empfahl zum Beispiel Lucia Jacoby den Leserinnen des „Israelitischen Familienblattes“ das Ostsee-Kurbad Kolberg im heutigen Polen als einen Ort, an dem kein Antisemitismus herrsche und der Kurerfolg daher besonders hoch sei. Die jüdischen Gäste kämen aus verschiedenen Ländern, neben Deutschland vor allem aus Russland und Galizien. Kolberg habe sich auf die grosse Zahl jüdischer Gäste eingestellt. Gebe es in vielen Seebädern oft nur ein koscheres Pensionat, so besitze Kolberg sechs jüdische Hotels und Pensionate und verschiedene Restaurants. Man höre dort Polnisch, Russisch, Jiddisch und Deutsch. Und man könne einen neuen Typus des Ostjuden kennenlernen, den Intellektuellen, der nicht selten sogar in hebräischer Sprache kommuniziere. In Kolberg herrsche insgesamt „die Möglichkeit des freien und ungezwungenen Sichgehenlassens, unbeeinflusst von Rücksichtnahme auf den Antisemitismus, der hier nicht existiert.“⁵

Nicht nur auf Reisen, sondern auch im täglichen Leben, könne die jüdische Frau, so Henny Henschel vom Hain, antisemitische Angriffe vermeiden. Die jüdische Frau als Dienstherrin christlicher

¹ Siehe: Frank Bajohr: „Unser Hotel ist judenfrei“. Bäder-Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2003. Mirjam Zadoff: Nächstes Jahr in Marienbad. Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne. Göttingen 2007.

² Frank Bajohr: Bäder-Antisemitismus, in: Wolfgang Benz (Hg.) 2010, S. 37-40, hier S. 37.

³ Jüdische Rundschau, 9. Jg. Nr. 26, 1.7.1904; Rubrik: Antisemitische Bade-, Kur- und Erholungsorte, S. 274-276.

⁴ Frank Bajohr 2010, S. 38.

⁵ IFH, 12. Jg. Nr. 35, 1.9.1910; Beilage: Für unsere Frauen. Lucia Jacoby: Jüdisches Badeleben in Kolberg, S. 11.

Hausangestellter habe auf tadelloses Verhalten zu achten. „Denn so ungerecht es natürlich auch ist, gerade das nicht korrekte Verhalten eines Juden oder einer Jüdin wird in uns nicht wohlgesinnten Kreisen meist als Ausgangspunkt einer Allgemeinbeurteilung benützt und als Kampfwaffe gegen uns angewandt.“ Vor allem in den Grossstädten, in denen ein eklatanter Mangel an Hauspersonal bestehe, fühle sich die jüdische wohlhabende Frau oftmals dazu veranlasst, „weniger bemittelte christliche Frauen im Lohnangebot unfein zu überbieten und dadurch seitens der Besiegten antisemitische Redensarten hervorzurufen“. Dies müsse unbedingt vermieden werden. Auch müsse es die jüdische Hausfrau unterlassen, ihren Angestellten „durch übermässiges Gewähren materieller Vorteile, durch achtloses Ausstreuen von Geld“ zu imponieren. Stattdessen solle sie Autorität und Würde ausstrahlen, um „der antisemitischen Agitation gegen den jüdischen Aufwand und das jüdische Protzertum“ entgegenzuwirken.¹

Als wichtig erachteten die Frauen des Jüdischen Frauenbundes auch die Erziehung ihrer Kinder zu stolzen Juden, die in der Lage sein sollten, antisemitischen Angriffen in der Schule und auf der Strasse zu trotzen. „Die jüdische Frau im Kampfe gegen den Antisemitismus“ lautete der Titel einer Rede, die Henriette Fürth 1913 in der Mainzer Synagoge hielt. Darin betont sie als Mutter von acht Kindern, „dass der Kampf gegen den Antisemitismus im eigenen Heim, durch sorgfältige Erziehung der Kinder zu tüchtigen, aufrechten Menschen zu beginnen habe; [...]. Man müsse der heranwachsenden jüdischen Generation immer wieder vor Augen führen, wie viel Grosses Juden auf allen Gebieten geleistet haben“.² Die Stärkung des Selbstbewusstseins wurde also als ein Mittel gesehen, den täglichen Erniedrigungen mit Würde zu begegnen.

Der Jüdische Frauenbund ging aber auch gegen konkrete antisemitische Angriffe vor. So beschloss der Vorstand des JFB Anfang 1913 die Herausgabe eines Flugblattes, „um die ungerechtfertigten und unwissenschaftlichen Angriffe eines Münchener Stimmrechtsvereins gegen das Schächten zurückzuweisen“.³ Im 19. und frühen 20. Jahrhundert war eine Tierschutzbewegung entstanden, die Tierversuche und Schächtung als Ausdruck einer jüdischen Medizin verurteilten.⁴ Bis zum Schächtverbot durch die Nationalsozialisten im April 1933 kam es immer wieder zu propagandistischen Angriffen gegen das rituelle Schlachten, denen der Jüdische Frauenbund - wie auch die meisten anderen grossen jüdischen Verbände - entgegentrat. Im April 1913 fasste der JFB auf seiner Delegiertenversammlung in Leipzig folgende Resolution: „1. Das Schächten ist ein jüdisches Religions-

¹ IFH, 13. Jg. Nr. 25, 22.6.1911; Beilage: Für unsere Frauen. Henny Henschel vom Hain: Die jüdische Frau als Dienstherrin, S. 12.

² IFH, 15. Jg. Nr. 5, 30.1.1913; Beilage: Für unsere Frauen, S. 15.

³ IFH, 15. Jg. Nr. 8, 20.2.1913; Beilage: Für unsere Frauen. Jüdischer Frauenbund, S. 14.

⁴ Klaus-Peter Schweiger: „Alter Wein in neuen Schläuchen“. Der Streit um den wissenschaftlichen Tierversuch in Deutschland 1900–1935. Göttingen 1993. Und: Hanna Rheinz: Kabbala der Tiere. Tierrechte im Judentum und warum sie bis zum heutigen Tag kollektive Abwehr auslösen, in: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (Hg.): Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung. Heidelberg 2007, S. 234–252.

gesetz; 2. Das Schächten ist nach den Urteilen von Sachverständigen der Physiologie, der Medizin, der Tierheilkunde und von zahlreichen Schlachthofdirektoren eine einwandfreie, den anderen durchaus gleichwertige Tötungsmethode; 3. Die jüdische Religion verurteilt jede Tierquälerei auf das Schärfste.“¹

In den 20er Jahren bemühte sich der Jüdische Frauenbund vereinzelt um Aufklärungsarbeit durch seine Ortsgruppen. Er richtete sich zunächst weniger nach aussen, sondern bemühte sich, seinen Mitgliedern jüdisches Wissen an die Hand zu geben, damit diese imstande seien, „ihre Kinder zu belehren, um an der Hand der Schrift all die ungerechten Verdächtigungen zu widerlegen, die gegen die jüdische Religion ausgesprochen werden“. Dr. Bärwald aus München empfahl auf der Generalversammlung des Bayerischen Landesverbandes des JFB im November 1924 diverse Publikationen zur Erwerbung der fehlenden Kenntnisse.²

Klara Caro, Vorsitzende der Kölner Ortsgruppe des JFB, unternahm dann als erste den Versuch, eine Aufklärungsarbeit zu leisten, die vor allem an christliche Frauen gerichtet war. Der Vorstand des Jüdischen Frauenbundes begrüßte dieses Engagement 1926 ausdrücklich und empfahl den anderen Ortsgruppen eine Nachahmung der Kölner Aktivitäten. In den „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ heisst es: „Frau Caro hat zweimal für Hörer und Hörerinnen der Volkshochschule nach vorangehender Erklärung unseres Kultes, der sozialen und ethischen Bedeutung des Sabbats und der Freitagabendgebete eine Führung durch die Synagoge veranstaltet, an die sich die jedesmalige Teilnahme an den Freitagabendgottesdienst anschloss. Die weihevollen, andächtigen Stimmung, ja die Begeisterung der Andersgläubigen zeigte, dass nicht immer böser Wille schuld an den Vorurteilen gegen uns ist, dass vielmehr oft Unkenntnis von Lehren und Leben des Judentums Feindschaft und Hass gegen uns hervorrufen. Dem Vorurteilslosen, sachlichen Erwägungen Zugänglichen unter den Bekennern der Andersgläubigen wird durch eine solche anschauliche Erklärung des Wesens und des Zeremoniells unserer Religion, die nicht hoch genug einzuschätzende Erkenntnis aufgehen, die von den Teilnehmern bereits an diesen Veranstaltungen vielfach geäußert wurde: Es ist sinnlos, eine Religion herabzusetzen, die sogar Andersgläubigen durch ihre Werte Gefühle der Weihe und Erhebung zu vermitteln vermag, es ist kulturwidrig, Menschen zu verfolgen, die der Menschheit höchste ethische und soziale Gedanken verkündet; vielmehr sollte man durch das gegenseitige Sich-kennen-lernen das allen Religionen gemeinsame Große und Einigende herausfinden und sich um dessentwillen achten und schätzen. Das einmal erwachte Interesse in die-

¹ AZJ, 77. Jg. Nr. 4, 4.4.1913; Beilage: Für unsere Frauen, Die 4. Delegiertenversammlung des Jüdischen Frauenbundes im März 1913 in Leipzig, S. 4-6, hier S. 5.

² BJFB, 1. Jg. Nr. 4, Januar 1925; Aus den Landesverbänden und Ortsgruppen. Generalversammlung des Bayerischen Landesverbandes des J.F.B., S. 6-7, hier S. 7.

sem Kreise ist so gross, dass solche Synagogenführungen und Sonderabende zur Erläuterung des Judentums zu einer ständigen Einrichtung der Kölner Volkshochschule werden sollen.“¹

Der Bund Deutscher Frauenvereine sah sich – trotz aller Unstimmigkeiten mit Bertha Pappenheim zu Zeiten des Ersten Weltkrieges – auch mehrfach veranlasst, dem Antisemitismus entgegenzutreten. So berichten die „Blätter“ im September 1926, dass in „Die Frau“, dem Organ des BDF, ein Inserat gefunden worden sei, das den Vermerk trug: „Jüdinnen ausgeschlossen“. Sofort nach Erscheinen der Nummer habe Helene Lange dem JFB die Mitteilung gemacht, sie habe selbstverständlich der Annoncen-Abteilung sofort geschrieben und die Anzeige herausgenommen. Es sei ein Versehen gewesen, dass diese Anzeige überhaupt erschienen sei.²

Im Februar 1928 fand in Berlin eine Sonderberatung der weiblichen Abgeordneten im Rahmen der Hauptversammlung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) statt. Die dem JFB angeschlossenen Frauen des C.V. beschlossen, mehr weibliche Mitglieder zu werben, vor allem unter den berufstätigen Frauen und der Jugend, also solche Menschen anzusprechen, die geeignet seien, „die Synthese von Deutschtum und Judentum weiterzutragen“. Jüdische Frauen sollten auch wieder stärker in die interkonfessionelle Arbeit eintreten, um Nichtjüdinnen zu zeigen, „wie das wahre Wesen des Juden“ sei. Grund für dieses Treffen war die Vereinigung nichtjüdischer Frauen in verschiedenen nationalistischen Verbänden, die „den Boykottgedanken gegen den jüdischen Arzt, den jüdischen Anwalt, das jüdische Geschäft in wirtschaftlicher und gegen die jüdische Familie in gesellschaftlicher Beziehung in jedes Haus“ trügen. Um dieser antisemitischen Agitation wirksam entgegenzutreten zu können, bedürfe es, so die C.V.-Frauen, nicht nur „der Mitarbeit der deutschen Juden, sondern auch aller deutschen Jüdinnen“.³

Anlass für eine kontroverse Diskussion im Jüdischen Frauenbund gab die Veröffentlichung eines anonymen Autors G. H. in der Zeitschrift „Deutsche Republik“ mit dem Titel „Offener Brief an die deutschen Juden“, die die „Blätter“ im August 1930 abdruckten. Der Autor warnt darin vor einem Erstarken der nationalsozialistischen Bewegung, nachdem die sächsischen Landtagswahlen mit einem überwältigenden Sieg der NSDAP ausgegangen seien. „Es ist nicht zum wenigsten eure eigene Schuld, dass es soweit gekommen ist“, schreibt der Autor. „Auf was wartet ihr noch? [...] Wartet ihr darauf, dass andere euch helfen? Das könnt ihr nur selber.“

Mehrere Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes reagierten auf diesen Brief. Grete Bial aus Breslau weist die vermeintlich wohlgesonnene Aufforderung klar zurück: „Ich sehe aber durchaus nicht ein, warum die Abwehr der nationalsozialistischen Raserei hauptsächlich von Juden ausgehen soll-

¹ BJFB, 2. Jg. Nr. 9 und Nr. 10 (Doppelnummer), Juni/Juli 1926, S. 13.

² BJFB, 2. Jg. Nr. 12, September 1926; Bund Deutscher Frauenvereine, S. 10.

³ BJFB, 4. Jg. Nr. 4, März 1928; Frauenarbeit im C.V., S. 5-6.

te. Ausser den Juden bekämpfen die Nationalsozialisten ja mit dem gleichen Furor die ganze bestehende Staatsform. [...] Aber es muss noch einmal gesagt werden, dass auch die Abwehr des Antisemitismus letzten Endes nicht Sache der Juden, sondern Sache des Staates ist, denn der Staat hat seine Bürger zu schützen und hat in seiner Verfassung gleiches Recht für alle verbürgt.“

Bertha Pappenheim drückt zunächst ihr Befremden darüber aus, dass der Autor seine Adressaten mit *ihr* und *euch* angesprochen habe: „Das ist eine Ansprache, die eine gewisse Exklusivität, eine Herablassung oder Bonhomie des Redenden gegen den Angesprochenen bedeutet, [...]“ Seine Warnungen klingen ihr als Drohungen. Wie Grete Bial weist sie zurück, dass es Sache der Juden sei, die nationalsozialistische Bewegung zu bekämpfen. „Praktische Gleichberechtigung wäre [...] die beste Art, uns Mut und Selbstvertrauen zu geben als Bürger und Bürgerinnen der Deutschen Republik. Alles andere würde sich folgerichtig für uns und für den Staat, dem wir angehören, von selbst ergeben.“¹

Im September 1930 folgen weitere Beiträge in den „Blättern“. Ida Wolf aus Frankfurt am Main ist dem Autor des offenen Briefes auch dankbar für seine Worte. Sie glaubt, dass Juden, die im öffentlichen Leben stünden, tatsächlich viel stärker Stellung gegen den Antisemitismus beziehen und sich nicht ängstlich zurückhalten sollten. „In dem Augenblick, in dem die jüdischen Wirtschaftsführer einmal als politische Vertreter der Juden auf die Tatsache aufmerksam machen, dass sie Arbeitgeber für Tausende sind, werden sich die Angestellten doch überlegen, ob es richtig ist, weiter wie bisher antisemitischen Organisationen anzugehören. Dies sei nur ein Beispiel, wie ein gemeinsames, bewusstes Auftreten wirken könnte.“²

Auch wenn die Chancen für den Erfolg eines solchen Auftretens im Nachhinein sicher als gering eingeschätzt werden müssen, verleiht die Autorin doch der Meinung vieler Ausdruck, die sich eine offensivere Abwehrarbeit gewünscht hätten.

Ernst Cohn-Wiener, Professor für Kunstgeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, vertritt in einem Brief an Hannah Karminski ebenfalls die Meinung, dass die deutschen Juden mehr zu ihrem Schutz tun sollten. Der Boykott sei schon in vollem Gange. „Es gibt schon ganze Kreise, die nicht mehr zu jüdischen Rechtsanwälten oder Ärzten gehen. Verleger stellen fest, dass Bücher mit jüdischen Autorennamen sich schlechter verkaufen, und es kommt vor, dass man aufgefordert wird, anonym zu schreiben.“ Es handele sich dabei nicht um einen blossen Antisemitismus, „der, wie einst Bebel einmal sagte, der Sozialismus der Dummen ist, sondern um eine Geistesrichtung, die als germanische Weltanschauung aufgefasst wird und sich literarisch und gefühlshaft immer tiefer in weiten Schichten Deutschlands verankert“. Es fehle an jüdischer Aufklärung. Der Autor

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 8, August 1930; Ein „offener Brief an die deutschen Juden“ – und 3 Antworten, S. 7-9, hier S. 7-8.

² BJFB, 6. Jg. Nr. 9, September 1930; Aussprache. Zum „Offenen Brief an die deutschen Juden“, S. 9-10.

beklagt, dass sich die jüdischen Gemeinden vor allem um sich selbst kümmern würden, statt öffentliche Aufklärungsarbeit zu leisten. Denn: „Die Massen politisch Unreifer haben sich vom Juden ein Zerrbild gemacht, das völlig unsinnig ist und doch geglaubt wird.“¹

In der Zweimonatsschrift „Der Morgen“ äussert sich Margarete Susman zu dem offenen Brief. Sie glaubt, dass eine Abwehr allein nicht genüge. Die Massen der kleinen Leute, „die ihre wirtschaftliche Entwurzelung und Proletarisierung nicht als zwangsläufige Erscheinung heutiger Entwicklungsstufe fassen können, sondern sie als persönliche Kränkung empfinden“, seien der Nährboden für die nationalsozialistische Bewegung. Sie seien nicht unbedingt empfänglich für eine Aufklärung. Trotzdem müssten aber all diejenigen gewonnen werden, „die noch zwischen den Fronten stehen oder die zurückgeholt werden können, - die Menschen vernunftbegabt und reinen Herzens“. Kulturpessimistisch schliesst sie mit den Worten: „Die Fortschritte der Nationalsozialisten sind z. T. nur verständlich als Symptome einer allgemeinen Zersetzung in allen Schichten. Die Abrechnung mit den Nationalsozialisten muss daher von einer Säuberung der eigenen Reihen, von einer Reinigung des öffentlichen Lebens überhaupt begleitet sein. Jede religiöse Gemeinschaft, jedes politische Lager, jeder Stand hat Menschen, die von keinem Ruf nach Disziplin, Haltung, Reinheit erreicht werden. Weg mit ihnen! Auch gegen sie muss die Front der Verachtung von allen Anständigen organisiert werden. Damit aus der Abwehr der Aufbau erwachse!“² Margarete Susman nahm also den offenen Brief auch wieder zum Anlass, eine jüdische Renaissance zu propagieren und die innere Abkehr vom Judentum als Grund vielen Übels anzuprangern. Sie schien davon auszugehen, dass eine Reinigung des Judentums vorbildhaft für andere sein könne. Dass Disziplin, Haltung und Reinheit auch Teil der nationalsozialistischen Moral waren, von der sich viele angesprochen fühlten, sah sie nicht.

Der Jüdische Frauenbund intensivierte seine Aufklärungsarbeit nach den Reichstagswahlen von September 1930, aus denen die NSDAP mit 107 Sitzen als zweitstärkste Partei hinter der SPD hervorgegangen war. Der Ausgang der Wahlen stürzte die jüdische Bevölkerung Deutschlands in „tiefe Depression und Beunruhigung“, wie es Grete Bial formulierte.³ Nach den Wahlen nahm das Thema „Kampf gegen den Antisemitismus“ breiten Raum in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ ein, nachdem es bis dahin nur vereinzelt thematisiert worden war.

Im November 1930 schlug Klara Caro vor, eine Kommission für jüdische Aufklärungsarbeit zu organisieren, der sich alle Bundesfrauen anschliessen sollten, „die fähig und gewillt sind, in ihrer Stadt

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 9, September 1930; Aussprache. Zum „Offenen Brief an die deutschen Juden“, S. 9-10, hier S. 10.

² Der Morgen, 6. Jg. Nr. 3, August 1930; Margarete Susman: Antwort auf einen „Offenen Brief an die deutschen Juden“, S. 300-302.

³ BJFB, 6. Jg. Nr. 10, Oktober 1930; Grete Bial: Buchempfehlung: Coudenhove-Kalergi: „Das Wesen des Antisemitismus“, S. 8-9, hier S. 8. Das bereits 1911 erschienene Buch wurde 1930 mit einem Nachwort des Sohnes erneut auf den Markt gebracht und in jüdischen Kreisen breit diskutiert. Der Autor hatte sich, wie er selbst schreibt, vom überzeugten Antisemiten zum Bekämpfer des Antisemitismus gewandelt.

diese Arbeit zu leisten“. Emphatisch schreibt sie: „In der Reichshauptstadt schlug der Mob die Fensterscheiben ein. Wir Juden haben schon Schlimmeres erlebt und überstanden. Es ist auch jetzt nur die ewige Wiederkehr des einen: dass man für alle Katastrophen und Krisen in der Weltgeschichte uns verantwortlich macht. Ob wir dies je auszurotten vermögen? Den Pöbel können wir nicht belehren, noch uns gegen rohe Gewalt mit gleichen Mitteln wehren. Aber gegen jene wollen wir den Feldzug eröffnen, die da mit Lügen und Entstellungen eine wohlorganisierte Hetz- und Wühlarbeit seit Jahren geleistet haben, deren Zeche wir jetzt bezahlen müssen. Zur wirksamen Bekämpfung dieses Antisemitismus gibt es nur einen fruchtbaren Weg: Systematische Aufklärungsarbeit. Nicht in grossen Massenveranstaltungen, sondern nur in mühsamer Kleinarbeit können wir Verleumdung und Lüge vernichten. In Schulen und Volkshochschulen, in Universitäten und den in Fachorganisationen zusammengeschlossenen einzelnen Berufsgruppen von der Arbeiterin bis zur Akademikerin wollen wir Aufklärung hineintragen über die geschichtlichen Zusammenhänge unserer geistigen und wirtschaftlichen Struktur, über die Lehren und den Ideengehalt des Judentums.“¹

Klara Caro sah nicht die neue Qualität der Bedrohung; der „ewigen Wiederkehr des einen“ glaubte sie mit dem scheinbar bewährten Mittel der Aufklärung beikommen zu können.

Hannah Karminski griff die Worte Klara Caros in einem langen Artikel über „Forderungen der Gegenwart“ im Dezember 1930 auf und versuchte, sie in einen grösseren Rahmen zu stellen. Zwei entgegengesetzte Anschauungen las sie aus den vielen Kommentaren auf das Ergebnis der Reichstagswahlen heraus. „Wir haben‘ – so sagte die eine Richtung, die im Wesentlichen in der zionistischen Presse wiederkehrte – ‚an dem Ausgang der Wahlen die antisemitische Haltung weitester Kreise des deutschen Volkes gesehen. Diese Zahlen sprechen deutlicher, als wir es vermuten konnten: man will uns nicht. Ziehen wir eine Lehre daraus. Der jüdischen Arbeit gehört unsere Kraft. Schliessen wir uns fester denn je zusammen: wir haben an uns Genüge und für uns genug zu tun.‘ Die entgegengesetzte Meinung wurde vor allem von der jüdisch-liberalen Presse vertreten: ‚Wir müssen‘ – so sagten diese Blätter – ‚aus dem Ergebnis der Reichstagswahlen erneut erkennen, dass uns nichts so schadet wie Absonderung. Der Antisemitismus kann nur schwinden, wenn wir viel stärker als bisher hineingehen in die Reihen der Anderen, gemeinsam arbeiten und dadurch unseren Wert beweisen.‘“

Bei der Frage nach der richtigen Haltung sei es zu erregten Diskussionen auf verschiedenen Frauenversammlungen gekommen. Etliche jüdische Frauen arbeiteten in interkonfessionellen Verbänden, in denen ihre Arbeit geschätzt würde. Es würden allerdings vor allem diejenigen Frauen gerne

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 11, November 1930; Klara Caro: Forderungen der Gegenwart, S. 8.

gesehen, „die möglichst wenig davon merken lassen, dass sie Jüdinnen sind“. Daher müsse in Zukunft darauf geachtet werden, dass für die interkonfessionelle Arbeit Vertreterinnen gefunden würden, die „im Jüdischen verwurzelt“ seien. Auch sollte der JFB häufiger als bislang interkonfessionelle Frauenvereine zu jüdischen Veranstaltungen einladen. Es gehe dabei nicht nur um systematische Aufklärungsarbeit, auch wenn diese wichtig sei, sondern: „Das Wesentliche aber wird sein, dass diese Frauen, die als bewusste und wissende Jüdinnen in der interkonfessionellen Arbeit stehen, mit sicherem Takt spüren werden, wann und wie sie jüdischen Interessen zu vertreten haben. Wann es reden heisst – und wann schweigen; dass sie hellhörig sind, ohne empfindlich zu sein.“¹

Hannah Karminski befürwortete also ausdrücklich den von Klara Caro eingeschlagenen Weg, sah aber in Aufklärungsveranstaltungen und Synagogenführungen nur einen Teil der Arbeit. Vor allem betonte sie die Wichtigkeit für Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes, wieder enger in interkonfessionellen Vereinen mitzuarbeiten und damit die Teilhabe an der allgemeinen bürgerlichen Frauenbewegung, wie sie in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg selbstverständlich war, wieder aufzunehmen.

Auch Lise Leibholz setzte sich dafür ein, die Mitarbeit der jüdischen Frau in interkonfessionellen Vereinen, „die Wiederherstellung z. T. abgebrochener Verbindungen mit der christlichen Frauenwelt in Deutschland“ zu forcieren, denn viele Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes schienen dies für aussichtslos zu halten. „Um dem oft gehörten Einwand gleich begegnen zu können, dass ‚die anderen uns nicht wollen‘, habe ich einer grossen Reihe christlicher Frauen, die in der interkonfessionellen Frauenarbeit an führender Stelle stehen, diese Fragen vorgelegt. Es wurde mir von politisch ganz links und ganz rechts stehenden Frauen übereinstimmend versichert, dass man nicht nur persönlich den Antisemitismus ablehnt, sondern auch aus christlichen, menschlichen und deutschen Gründen, vor allem aber als Frau, an seiner Bekämpfung mitarbeiten will. Aber, so sagte mir eine Führerin grosser Frauenverbände, die selbst Mitglied der Deutschnationalen Partei ist: ‚Wo bleiben die jüdischen Frauen? Früher haben sie überall an unseren sozialen Aufgaben mitgewirkt. Eine jüdische Frau, wie die verewigte Henriette May, hat durch ihre Persönlichkeit, durch ihr stolzes Bekenntnis zum Judentum, durch ihre aufopferungsvolle Arbeit um der Sache willen, vielen christlichen Frauen einen Eindruck vom jüdischen Frauentum vermittelt, der allein schon zum Ablehnen des Antisemitismus verpflichtet. Warum arbeiten sie jetzt nicht mehr bei uns mit? Wo finde ich junge, jüdische Frauen in den kommunalen, charitativen Verbänden? Hat der zweifellos tragisch übersteigerte Judenhasse ihr sonst so klares Urteil getrübt, das sie auch in den Fehler fallen zu

¹ BJFB, 6. Jg. Nr. 12, Dezember 1930; Hannah Karminski: Forderungen der Gegenwart, S. 5-6.

verallgemeinern und jede christliche Frau für eine Antisemitin halten? Wir müssen sie und müssen uns kennen lernen, damit wir alle als deutsche Frauen mitarbeiten können, Hass, Zwietracht und Missverständnisse zu beseitigen.“¹ Das sei keine Einzelstimme, betonte Lise Leibholz.¹

Cilly Neuhaus, Vorsitzende des Stadtverbandes der Frauenvereine in Mülheim an der Ruhr, gab aber zu bedenken, dass es doch eher wenige christliche Frauen gebe, die gerne mit Jüdinnen zusammen arbeiteten. „Dieser vereinzelt, wohlwollenden Ansicht stehen nur allzu viele gegenüber, die gegen jede gern geübte Mitarbeit jüdischer Frauen Ablehnung zeigten“. Es gelte aber ihrer Meinung nach trotzdem, an der Beseitigung dieser Gegnerschaft zu arbeiten.²

Die Aussprache über den Kampf gegen den Antisemitismus nach den Reichstagswahlen 1930 zeigt deutlich die verschiedenen Positionen im Jüdischen Frauenbund, wie sie auch vorher schon bestanden. Lise Leibholz als Mitglied des C.V. neigte eher zum Harmonisieren, zur Betonung der Synthese von Deutschtum und Judentum. Klara Caro glaubte als Zionistin an eine solche nicht mehr, sondern forderte eine Rückbesinnung auf das Judentum und glaubte, aus dieser Haltung der Stärke heraus, punktuell Aufklärung betreiben zu können, ohne direkt interkonfessionell zu arbeiten. Hannah Karminski war sicher daran gelegen, kein Engagement zu behindern. Altbewährt sorgte sie für Ausgleich, nicht aber ohne dabei zu betonen, für wie zentral sie die Wiederherstellung von Kontakten zur christlichen Frauenwelt hielt.

1931 schrieb Henriette Fürth einen Grundsatzartikel in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ mit dem Titel „Die Not der Zeit und die jüdische Frau“. Zwar fordert sie kämpferisch, dass sich alle jüdischen Frauen gegen den Antisemitismus wehren sollen, die Massnahmen, die sie nennt, bewegen sich aber im gleichen Fahrwasser wie schon die Aufrufe von Henny Henschel vom Hain 1909. Henriette Fürth fordert jüdische Bürgerinnen auf, „einfacher und bescheidener“ zu werden, arbeiten zu gehen und auf Hausangestellte zu verzichten. Sie verlangt aber auch, die Kinder so zu erziehen, dass sie stolz sein können auf ihr Judentum. „Wie kläglich mutet es demgegenüber an, wenn Tausende und Abertausende von Juden ihr Judentum verleugnen oder verstecken. Wenn sie ihm durch die Taufe oder die Mischehe zu entkommen suchen. Wenn andere sich an christliche Kreise anbiedern, christlichen Umgang bevorzugen, nur weil es christlicher Umgang ist, und alle mögliche tun, um nur nicht für Juden gehalten zu werden.“

Eine solche Flucht aus dem Judentum scheint ihr keine Lösung gegen antisemitische Ausgrenzung zu sein. „Wir müssen Kämpfer sein und unsere Kinder zu Kämpfern erziehen. Ich habe meinen Kindern immer gesagt: ‚Wenn euch einer als Juden angreift oder beschimpfen will, dann mit der Faust mitten ins Gesicht. Wenn die Schule euch dann straft, so werde ich euch schützen!‘“ Trotz al-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 2, Februar 1931; Lise Leibholz: Forderungen der Gegenwart, S. 6-7.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 3, März 1931; Aussprache zu „Forderungen der Gegenwart“, S. 7-8, hier S. 8.

lem schaut sie aber optimistisch in die Zukunft: „Wenn wir uns so verhalten, dürfen wir hoffen, die Not der Zeit und vielleicht auch die uns durch die Jahrtausende verfolgende Ungerechtigkeit und Unbill wenn nicht völlig aufheben, so doch wesentlich zu mindern. Im Zeichen der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit und der Tüchtigkeit sind wir durch die Jahrtausende gegangen. In diesem Zeichen werden wir auch heute siegen, wenn alle guten Willens sind.“¹

Auch Hannah Karminskis bekräftigte in ihrem Geschäftsbericht für das Jahr 1930/31, dass die Bekämpfung des Antisemitismus wesentlich als Erziehungsaufgabe verstanden werden müsse: Selberziehung der jüdischen Frau zur bewussten Jüdin und Erziehung der Kinder zu stolzen Juden.² Wie Bertha Pappenheim plädierte sie auf der Vorstandssitzung im Oktober 1931 in Leipzig „für öffentliche Selbstkritik, z. B. gegenüber dem zur Schau getragenen aufreizenden Luxus der Strasse“.³ Im selben Monat nahm Bettina Brenner, zu der Zeit Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, aber eine Kurskorrektur vor und ging in die Offensive. Sie lud eine Reihe von christlichen Frauen, vor allem Vorsitzende und andere Vertreterinnen von Frauenverbänden, nach Leipzig ein, um gemeinsam über Antisemitismus zu sprechen. In ihrer Begrüßungsrede betont sie, dass sich der JFB nun gezwungen sehe, „direkt zur Abwehr des Antisemitismus aufzurufen“. Der Bund suche „zu diesem Zwecke eine Brücke der Verständigung und eine Basis der Zusammenarbeit mit Frauen anderer Konfessionen, denen er sich in sozialer Arbeit verbunden“ wisse. Margarete Berent weist an dieser Sitzung auf „die verwandten Schicksalszüge der Frauenbewegung und des Judentums hin“. In diesen Zeiten wirtschaftlicher Not und politischer Turbulenzen würden Frauen und Juden zuerst bedroht und ihre erkämpften Rechte wieder eingeengt. Die ähnliche Bedrohung könne Anlass für eine vertiefte Zusammenarbeit sein.

Agnes von Zahn-Harnack, seit 1931 Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine, hält den Antisemitismus „für Deutschland unwürdig und unklug“ und befürwortet eine engere Zusammenarbeit mit dem Jüdischen Frauenbund, der ja als Organisation Mitglied im BDF war.⁴ Nur wenige Wochen nach dieser ersten Besprechung lud Agnes von Zahn-Harnack am 17.11.1931 zu einer Besprechung ein, an der auch Vertreterinnen des Theologinnen-Verbandes und des Katholischen Frauenbundes teilnahmen. Den Jüdischen Frauenbund vertraten Bettina Brenner, Margarete Berent, Margarete Edelheim, Sidy Wronsky und Hannah Karminski.

Die Gastgeberin regt an, „dass man in Fortsetzung der Leipziger Besprechung, die die einheitliche ablehnende Grundeinstellung zum Antisemitismus geklärt hat, nunmehr über praktische Mass-

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 6, Juni 1931; Henriette Fürth: Die Not der Zeit und die jüdische Frau, S. 1-3.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 9, September 1931; Hannah Karminski: Zum Abschluss des Arbeitsjahres. Geschäftsbericht 1930/31, S. 3-8, hier S. 8.

³ BJFB, 7. Jg. Nr. 11, November 1931; Martha Ollendorff: Vorstandssitzung am 11. und 12. Oktober in Leipzig, S. 2-4, hier S. 2.

⁴ BJFB, 7. Jg. Nr. 11, November 1931; Bekämpfung des Antisemitismus, S. 10-11.

nahmen beraten müsse, die zu einer Bekämpfung des Vulgär-Antisemitismus und zur Erkämpfung eines gegenseitigen Verstehens innerhalb der gebildeten Kreise der verschiedenen Konfessionen notwendig sind“. Es solle auf den christlichen Religionsunterricht Einfluss genommen werden, der durch eine „historisch ungenaue gedankenlose Darstellung der Kreuzigungsgeschichte“ schon im Kind Hass gegen Juden und das Judentum entstehen lasse. Auch Erwachsene wüssten oft zu wenig von jüdischer Lehre und jüdischem Leben. Daher bittet sie den JFB, den christlichen Frauen durch Synagogenführungen, Teilnahme an gottesdienstlichen und eventuell auch häuslichen religiösen Feiern Einblick in jüdischen Bräuche zu geben“. Agnes von Zahn-Harnack betont aber, dass die Bekämpfung des Antisemitismus vor allem von den christlichen Frauen ausgehen müsse und greift damit Stellungnahmen von Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes im Rahmen des Disputs über den „Offenen Brief an die deutschen Juden“ auf.¹

Einen Tag später, am 18.11.1931 fand ein weiteres Treffen mit Jüdinnen statt, die in der interkonfessionellen Arbeit standen. Es kamen insgesamt elf Frauen. Sie schilderten die „persönlichen Schwierigkeiten, die besonders in ihrer unterrichtlichen Tätigkeit hervortraten, weil bei der christlichen Jugend die Rassenfrage jetzt im Mittelpunkt des Interesses steht“. In der anschließenden Besprechung wurde hervorgehoben, welche wichtige Aufgabe Jüdinnen nun hätten, durch ihre „äussere und innere Haltung“ die Beurteilung des Judentums positiv zu prägen.²

Am 28. Januar 1932 kam es zu einem Folge-Treffen christlicher und jüdischer Frauen, zu dem Agnes Zahn-Harnack und Bettina Brenner gemeinsam eingeladen hatten. Die Vorsitzende des BDF stellte fest, „dass die auf der letzten Sitzung verabredeten Massnahmen durchgeführt oder doch angebahnt worden“ seien. Man habe Fühlung mit der katholischen und evangelischen Presse sowie der allgemeinen Frauenpresse und dem evangelisch-sozialen Kongress aufgenommen. Man habe verschiedene Wohlfahrtsschulen angeregt, „in Unterricht und Aussprache-Abenden die jetzt so akuten jüdischen Fragen zu behandeln“ und habe auch den Vaterländischen Frauenverein und das Rote Kreuz für diese Fragen interessieren können. Zahn-Harnack betont wiederum, dass „überall Wert auf die Initiative und Führung christlicher Frauen gelegt werden soll“, damit auch die Öffentlichkeit verstehe, dass der Antisemitismus kein jüdisches Problem sei, sondern alle angehe. Für die nächste Sitzung wurde eine Diskussion über das Buch „Antisemitismus und Antigermanismus“ von Wilhelm Stapel beschlossen, einer Schlüsselfigur der Konservativen Revolution.³

¹ BJFB, 7. Jg. Nr. 12, Dezember 1931; Bekämpfung des Antisemitismus, S. 7-8, hier S. 7.

² BJFB, 7. Jg. Nr. 12, Dezember 1931; Jüdinnen in interkonfessioneller Arbeit, S. 8.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 2, Februar 1932; Bekämpfung des Antisemitismus, S. 10. Das Buch von Wilhelm Stapel trägt den genauen Titel „Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes“ und wurde 1928 veröffentlicht.

Die Beschäftigung mit antisemitischen Texten wurde wohl als wichtig erachtet, um antisemitischen „Argumenten“ vorbereitet entgegentreten zu können. Die „Blätter“ thematisierten aber keine weiteren Treffen des JFB mit dem BDF. Wahrscheinlich wird es 1932 noch zu Folgetreffen gekommen sein. Die Machtübernahme der Nationalsozialisten im Januar 1933 verhinderte aber eine Intensivierung der Zusammenarbeit, denn der BDF löste sich ja bereits im Mai 1933 auf.

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ berichteten ab 1930 mehrfach über konkrete Massnahmen gegen den Antisemitismus. So druckte die Januar-Nummer 1932 einen Auszug aus dem Pressedienst des C. V. ab, der ganz offensichtlich Mut machen sollte, sich gegen antisemitische Hetze zur Wehr zu setzen. Die Koburger Nachrichten hatten in ihrer Frauenbeilage folgenden Aufruf gestartet: „Frauen, die beim Juden kaufen, die deutsche Waren verschmähen, begehen Verrat im deutschen Freiheitskampf, gebt ihnen die Antwort.“ Danach waren – nach Intervention des C. V. – der Zeitung Boykottaufrufe gegen jüdische Geschäftsleute durch einstweilige Verfügung bei Strafandrohung durch das Koburger Landgericht untersagt worden. Auch das Oberlandesgericht Bamberg bestätigte die Verfügung und sprach den Schriftleiter der Zeitung schuldig, gegen das Sittengesetz verstossen zu haben. In der Urteilsbegründung heisst es: „Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher die Beklagten ihre Spekulationen auf die niederen Rasseninstinkte der Massen zur Förderung ihrer politischen oder geschäftlichen Zwecke betreiben und bei der Grösse des Schadens, der den Verrufenen durch die Handlungsweise der Beklagten unter Umständen entstehen kann, ist eine hohe Strafe am Platze.“¹

Begleitend zu solchen Initiativen und der Zusammenarbeit mit christlichen Organisationen griffen viele Ortsgruppen des JFB die Anregungen aus Köln auf und betrieben vermehrt Aufklärungsarbeit. So berichtet die Ortsgruppe Breslau, dass ihre Vorsitzende Paula Ollendorff im Februar 1932 Vertreterinnen der konfessionellen und interkonfessionellen Frauenverbände zu sich nach Hause eingeladen habe, um über ein gemeinsames Vorgehen gegen den Antisemitismus zu sprechen. Höhepunkt der Zusammenkunft sei der Vortrag des Seminardozenten Dr. Lewkowski gewesen, der über jüdische Religion und Ethik gesprochen habe.² Die Ortsgruppe Dortmund führte nach Kölner Vorbild eine Synagogenführung durch, zu der sie auch Vorstände und Delegierte der Vereine des Stadtverbandes für Frauenbestrebungen einlud.³ Die Ortsgruppe Rheydt veranstaltete einen Vortrag „zur Aufklärung Andersgläubiger“ mit dem Titel „Beitrag deutscher Juden zur deutschen Kul-

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 1, Januar 1932, S. 10. Koburg (Coburg) ist eine Stadt im bayerischen Oberfranken.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 4, April 1932; Dr. Alice Oppenheimer: Bekämpfung des Antisemitismus. Ortsgruppe Breslau, S. 9.

³ BJFB, 8. Jg. Nr. 4, April 1932; Ortsgruppe Dortmund, S. 9.

tur“. Die Veranstaltung sei sehr gut besucht gewesen, so Ruth Stern, und in Zeitungen aller Richtungen besprochen worden.¹

Als im Frühsommer 1932 bekannt wurde, dass von Amerika ausgehend der Plan erwogen wurde, einen jüdischen Weltkongress in Deutschland einzuberufen, warnte der Jüdische Frauenbund im Juni 1932 vor einer solchen Veranstaltung. Bettina Brenner und Paula Ollendorff schrieben an die Reichsarbeitsgemeinschaft jüdischer Landesverbände: „Die Stimmung der ganzen Welt ist zurzeit eine Gegnerschaft gegen uns Juden. Unserer Ansicht nach sollten heute die Juden aller Länder in getreuer Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen, religiösen und sozialen Pflichten in der stillen Pflege einzel-persönlicher Fähigkeiten auf allen geistigen Gebieten unvordringlich ihr Genüge zu finden suchen. Das schliesst nicht aus, dass man alle bereits bestehenden internationalen Möglichkeiten der Zusammenarbeit und des Zusammenstehens pflegt und ausbaut, jedoch soll man vermeiden, durch einen jüdischen Weltkongress, der sich nur in weithin sichtbaren und kostspieligen Formen darbieten kann, ohne zwingende Notwendigkeit die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu lenken. Das würde aus den verschiedensten Gründen Anlass zu überwollenden Bemerkungen, gehässigen Auslassungen und vertiefter Feindseligkeit der jeweiligen nationalen und sozialen Umwelt geben.“²

Ähnlich wie in den Aufrufen zu bescheidenem Auftreten von jüdischen Frauen in der Öffentlichkeit wird hier deutlich, dass der Jüdische Frauenbund glaubte, Unauffälligkeit sei ein Gebot der Zeit. Man wollte den Nationalsozialisten keinen Anlass geben, antisemitische Stereotype über jüdischen Reichtum propagandistisch zu verbreiten.

Auch wenn der Vorstand des Jüdischen Frauenbundes und die Vorsitzenden der Ortsgruppen alle Anstrengungen unternahmen, dem Antisemitismus durch verstärkte Kontakte und Veranstaltungen mit nichtjüdischen Frauen und Frauenorganisationen entgegenzuwirken, so können wir doch davon ausgehen, dass sich die meisten Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes immer mehr in jüdische Kreise zurückzogen und mit einer Rückbesinnung auf ihre jüdische Identität auf die antisemitische Bedrohung reagierten. Dies gilt natürlich insbesondere für Zionistinnen.

Ein gutes Beispiel ist Dr. Else Rabin, Mitglied der Breslauer Ortsgruppe des JFB,³ die im September 1932 in ihrem Artikel „Was sollen wir tun?“ schreibt: „Der Jude der Gegenwart steht in Deutschland vor einer völlig neuen Situation. Er war heimisch geworden in einem Rechts- und Kulturstaat, gab seine besten Kräfte für den Auf- und Ausbau, verwurzelte in der Denkart, in den Idealen der

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 3, März 1933; Ruth Stern: Ortsgruppe Rheydt, S. 11.

² BJFB, 8. Jg. Nr. 7, Juli 1932; Brief an die Reichsarbeitsgemeinschaft jüdischer Landesverbände zur Frage der Jüdischen Weltkonferenz vom 17. Juni 1932, S. 8. Es fand dann auch kein Kongress in Berlin statt. Der Jüdische Weltkongress (World Jewish Congress) wurde erst am 13. August 1936 in Genf gegründet. Siehe: <http://www.worldjewishcongress.org/en/about> (22.02.2016).

³ Zu Else Rabin siehe: Claudia Prestel: Frauenpolitik oder Parteipolitik? Jüdische Frauen in innerjüdischer Politik in der Weimarer Republik, in: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997), S. 121-155, hier S. 124-125.

Umwelt in einem Masse, dass er sogar das Eigene hintanstellte und häufig die innere Verbundenheit mit der jüdischen Kultur verlor. [...] Ein unglückliches Kriegsende hat die Leidenschaften aufgepeitscht. Ein Volk, knirschend in Ohnmacht, erdrückt von Sorgen, sucht einen neuen Inhalt seines Selbstgefühls. Es vergottet sein eigenes Sein und ruft der nordischen Edelrasse ein Hosiannah zu, während es jede andere Wesensart verdammt.“ Zeitgeschichtlich sei dies verständlich. „Jede Epoche deutscher Geschichte, die einer Niederlage folgte, verkrampte sich in dem Bemühen um eine neue Geltung des Eigenwertes, [...]“. Das „kulturelle und wirtschaftliche Sein der Juden“ sei bedroht, darüber dürfe man sich nicht hinwegtäuschen, denn „die deutsche Volksseele hat das Gift des Rassenhasses in erschreckendem Masse in sich aufgenommen“.

Sie fragt: „Was sollen wir tun? In uns unsere Kraft finden, das ist alles. Uns wieder finden als Erben eines reinen und heiligen Geistes. Uns aufrichten an dem Bilde unserer Geschichte, stark werden durch die Kenntnis unserer Lehre, unserer Sprache, unserer Kulturgüter. [...] Gemäss dem Geiste seiner Lehre die jüdischen Kulturatmosphäre in unserem Hause neu begründen und ein Geschlecht erziehen, das auf seine Fahne die Worte schreibt: Nicht durch Macht, sondern durch den Geist! Tätigen Anteil nehmen an dem ganzen Leben der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, wie in allen Ländern jenseits staatlicher Grenzen, [...]. Und so ein neues jüdischen Sein hervorbringen, das allen Zweifel und alle Ratlosigkeit von sich abtut, das Glauben durch Tat, und Tat durch Glauben ständig zu erneuern vermag, [...]“.

Else Rabin glaubte nicht an die Kraft der Aufklärung. Sie erkannte den Versuch des JFB an, Vorurteilen entgegenzuwirken. Aber Wissen, so ihre Überzeugung, diene nur den Gutwilligen, die in der Minderzahl seien. Von der deutschen Frauenbewegung erwartete sie ein „offenes Eintreten [...] gegen die Verhetzung der Geister, die das deutsche Volkstum schändet“.¹

Aus ihren Worten ist aber zu spüren, dass sie ein solches Bekenntnis nicht mehr für wahrscheinlich hielt, auch wenn einzelne, wie Agnes Zahn-Harnack, ein durchaus grosses Engagement gegen den Antisemitismus zeigten.

Hannah Karminski schreibt in ihrem Geschäftsbericht 1931/32, dass der Artikel von Else Rabin in jüdischen und nichtjüdischen Kreisen auf viel Interesse gestossen sei. Auch sie befürworte eine Rückbesinnung auf jüdische Identität. Jede Jüdin, „die in interkonfessioneller Arbeit steht, hat heute – ob sie will oder nicht – als Jüdin Rechenschaft abzulegen über ihr Judentum. Sie muss Rede und Antwort stehen können, den Anderen und sich selbst, und der J.F.B. muss ihr helfen, antworten zu können“. Der Jüdische Frauenbund müsse verstärkt Jüdinnen in seine Reihen holen, die frü-

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 9, September 1932; Dr. Else Rabin, Breslau: Was sollen wir tun?, S. 4-5.

her kein Interesse am Judentum gehabt hätten. Er müsse ihnen eine aktive Mitarbeit ermöglichen.¹

Die Reaktionen des Jüdischen Frauenbundes auf den zunehmenden Antisemitismus zeichnen also ein vielschichtiges und auch widersprüchliches Bild. Die Mehrheit der liberalen Jüdinnen glaubte an die Kraft der Aufklärung, zumindest in gebildeten Kreisen. Vorurteile wurden auf Unkenntnis von Lehre und Leben des Judentums zurückgeführt. Allerdings sahen auch etliche Mitglieder des JFB klar, dass die Masse der kleinen Leute nicht mit Aufklärung zu gewinnen war, sondern dass andere Kräfte im Spiel waren, die den Hass gegen Juden anheizten: Soziale Verelendung, die Suche nach einem Sündenbock und die Sehnsucht nach völkischer Gemeinschaft.

Einig waren sich die meisten Mitglieder darin, dass die Bekämpfung des Antisemitismus nicht vor allem eine Sache der Juden sei, sondern von allen demokratisch-gesinnten Teilen der Gesellschaft getragen werden müsse. Eine stetig wachsende Zahl der im JFB organisierten Frauen wurde aber mit der Zeit immer skeptischer, was den Erfolg einer Aufklärungsarbeit anbetraf. Sie zogen sich in ihre jüdischen Gemeinden zurück und betrachteten es als wichtigste Aufgabe, ihre jüdische Identität zu stärken und Kinder und Heranwachsende zu stolzen Juden und Jüdinnen zu erziehen. Hier mischte sich Resignation mit einer neu erwachten Begeisterung für die eigene Religion und Kultur. Es gibt keine schriftlichen Zeugnisse darüber, ob Mitglieder des JFB den Antisemitismus im Sinne von Sartre als Leidenschaft der ganzen Persönlichkeit analysierten. Dies ist auch unwahrscheinlich, da viele Jüdinnen grosse Teile der umfassenden Weltanschauung teilten, in welcher der Antisemitismus nur ein Aspekt war. Daher sahen sie auch nicht, dass sich der Antisemitismus nicht nur in den unteren Gesellschaftsschichten etablierte, sondern auch immer mehr Intellektuelle ihn in ihr Weltbild integrierten.

Darüber hinaus finden wir zahlreiche Belege dafür, dass sich Jüdinnen tatsächlich – wie Sartre feststellte – vom Antisemitismus haben „vergiften lassen“. Das Aufgreifen antisemitischer Stereotype und die diversen defensiven Vermeidungsstrategien zeigen dies auf erschreckende Weise.

Es ist allerdings, und da gebe ich Ulrich Wyrwa Recht, unangemessen, jüdischen Frauen vorzuwerfen, sie hätten die Komplexität des Antisemitismus nicht verstanden und sich daher auch nicht erfolgreich zur Wehr gesetzt. Zum einen wäre es die Aufgabe aller gewesen, die die Demokratie erhalten wollten, die Machtübernahme der Nationalsozialisten zu verhindern. Zum anderen gilt es, den verengten Blick aufzugeben, Juden und Jüdinnen in Deutschland vor allem als religiöse und kulturelle Minderheit zu betrachten, sondern vielmehr zu sehen, dass sie ein Teil der deutschen Gesellschaft waren und – wie in dem Kapitel über die zentralen Diskursräume gezeigt – deutsche

¹ BJFB, 8. Jg. Nr. 11, November 1932; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1931 – Oktober 1932, S. 3-7, hier S. 7.

bürgerliche Kultur mit geschaffen haben. Dass diese auch Antimodernität, Kulturpessimismus, einen rigiden Sittenkodex, autoritäres Denken und die irrationale Sehnsucht nach Echtheit und Natürlichkeit beinhaltete, also eine Weltanschauung hervorbrachte, die unveränderliche Wesensunterschiede zwischen Menschen konstruierte, ist Teil der deutsch-jüdischen Geschichte. Seinen Niederschlag fand diese Weltanschauung auch in der Konstruktion einer jüdischen Gemeinschaft und einer weiblichen jüdischen Kollektiv-Identität.

V. Der JFB zwischen 1933 und 1939 – Selbstbehauptung und Überlebenskampf

„Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck!“ So lautet der Titel des viel beachteten Artikels, den der Journalist und Schriftsteller Robert Weltsch in der „Jüdischen Rundschau“ am 4. April 1933 veröffentlichte. Der 1. April 1933, der Tag, an dem die Nationalsozialisten einen reichsweiten Boykott gegen jüdische Geschäfte, Warenhäuser, Banken, Arztpraxen sowie Rechtsanwalts- und Notarkanzleien durchführten, könne, so der Autor, „ein Tag des jüdischen Erwachens und der jüdischen Wiedergeburt sein“. Das angegriffene Judentum müsse sich zu sich selbst bekennen. Besonnenheit müsse bewahrt werden. Der moralische Sinn des gegenwärtigen Geschehens sei: „Zum Jude-Sein Ja sagen.“¹

In der Aprilausgabe der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ findet sich ebenfalls eine erste kurze öffentliche Reaktion auf die Machtübernahme der Nationalsozialisten und die darauf folgenden antijüdischen Massnahmen. Der Aufruf „An unsere Mitglieder“ schliesst an ein Gebet an, in dem es heisst: „Starker Gott / Baue bald, baue bald / Führ es aus und bau dein Haus / Bald in unsern Tagen“ und appelliert an die jüdischen Frauen in Deutschland: „Mehr als je sind wir Frauen mitverantwortlich für die Haltung und Erhaltung des Judentums in Deutschland. Wir sind uns bewusst, dass viele von uns vor grossen Schwierigkeiten innerer und äusserer Art stehen. Wir hoffen zuversichtlich, dass das Bewusstsein unserer Zusammengehörigkeit die Kraft jeder Einzelnen stärken wird, alle ihre Aufgaben in der Familie und darüber hinaus, wie sie jetzt in erhöhtem Masse an jede herantreten, zu erfüllen.“²

Im Mai 1933 nahm der Jüdische Frauenbund zum ersten Mal ausführlich Stellung zu den veränderten politischen Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in Deutschland. Hannah Karminski betont zunächst, dass ein monatlich erscheinendes Publikationsorgan auf Zeitfragen kaum eingehen und

¹ Der Artikel ist abgedruckt in: Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 25, S. 115-120, hier S. 115-116 und S. 120.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 4, April 1933, S. 3.

daher nur Grundsätzliches ansprechen könne. Im Sinne des Titels „Helfen!“ fordert sie von den Leserinnen, in der eigenen Familie Ruhe und Besonnenheit zu wahren, zu helfen, wo man in unmittelbarer Nachbarschaft Not sehe, und die Umstellung des eigenen Lebens „auf einfachste Lebensführung“. Der Jüdische Frauenbund müsse in allen Beratungs- und Hilfsstellen mitarbeiten. Er müsse sich um Schulbildung und Ausbildung der Kinder kümmern. Alle jüdischen Frauen müssten nun eng zusammenarbeiten, unabhängig davon, welcher Organisation sie angehörten.

Dem Jüdischen Frauenbund weist sie dabei eine besondere Funktion zu: „Wir fühlen es alle: Gäbe es noch keinen Bund der jüdischen Frauen, er müsste heute geschaffen werden, und niemals konnte sich ein Jüdischer Frauenbund mehr bewähren, als in heutiger Zeit. Dabei soll klar ausgesprochen werden, dass mit gegenseitiger Hilfe – materieller und psychischer – erst ein Teil unserer Aufgaben erfüllt wäre. Ein Jüdischer Frauenbund, der diese Zeit versteht, muss noch ein Weiteres vermögen. Er hat den jüdischen Frauen nicht nur zu helfen, diese Zeit zu ertragen und miteinander zu tragen, sondern aus dem Erleben der Gegenwart muss unserem Bunde und jeder Frau, die ihm angehört, neue Kraft strömen, eine Haltung, in der Stolz und Würde, Verinnerlichung und Glauben zu Einem werden.“ Der JFB müsse besonders für *die* Frauen da sein, die dem Judentum bislang fern gestanden haben, „nicht nur, weil er ihre Arbeitskraft braucht, sondern auch, weil er diesen Frauen eine innere Bindung ermöglichen will, die ihnen genommen worden ist“. Das Jüdische müsse für jede Frau sichtbar und fühlbar werden. Vielen habe sich die Welt des Judentums in den Wochen zuvor aufgetan, „aber nur wer bereit und gewillt ist, das Schicksal Jude, Jüdin zu sein, auf sich zu nehmen, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft, wird den inneren Anschluss an den Jüdischen Frauenbund finden und dazu beitragen, dass der jüdischen Frau auch durch das Leid der Gegenwart Einkehr und Heimkehr werde“.¹

Bertha Pappenheim äussert sich im Juni 1933 in dem Leitartikel der „Blätter“ mit der Forderung nach Veränderung der Lebensformen: „Wir wollen alles vermeiden, was Aufsehen erregt und aufreizend wirkt, und was den besten Kulturforderungen widerspricht: in Sprache und Ton, in Kleidung und Auftreten, in allen äusseren Ansprüchen, die materielle Genüsse betonen und in den Vordergrund rücken. [...] Abgewogene Rede in gemässigtem Tone werde uns zur Gewohnheit, abwartendes massvolles Verhalten in der Beurteilung geistiger Werte, Respekt vor unserer eigenen alten Kultur wollen wir von uns verlangen, und die nächste Zeit, die uns bewusst von Theater und Kino, Festlichkeiten, Vergnügungen, öffentlichen Lokalen, Stätten lauter Freude und Luxusorten fernhalten soll, soll uns auch die Zeit sein, die unsere Familienbindungen und religiöses Leben wieder stärkt, im Alltag, an Sabbat und Festtagen und all das freundschaftliche Beisammensein be-

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 5, Mai 1933, S. 1-2.

lebt, in dem gute Bücher, Hausmusik, Kunst, Naturfreude wieder zu ihrem Recht kommen. [...] Liebe und Verstand, Kraft und Geld sollen die Zeit, die uns von aussen Entwürdigung und Schmach bringen soll, zu einer Zeit der Selbstachtung, der religiösen Verinnerlichung und der würdigen Selbstbesinnung werden lassen.“¹ Wie schon Martin Buber in der Mai-Ausgabe der *Blätter* ruft Bertha Pappenheim also zur religiösen Rückbesinnung auf und vertritt dabei Werte und Lebensstil, die sie bekanntlich schon seit Gründung des Jüdischen Frauenbundes propagiert hat und die sie im Heim des JFB in Neu-Isenburg durchsetzte und selbst lebte.²

Es wurde nicht nur im Bundesvorstand darüber nachgedacht, wie der Jüdische Frauenbund auf die neue Situation reagieren sollte, sondern auch in allen Ortsgruppen und Vereinen fanden Versammlungen statt, damit sich die Mitglieder mit den nun zu bewältigenden Problemen nicht alleine gelassen fühlten und um die praktische Arbeit zu organisieren und zu koordinieren.

Im Mai 1933 hielt Ida Auerbach eine Rede an der Generalversammlung des Israelitischen Frauenvereins in Köln, in der sie die Konzentration auf eine neu zu gewinnende Einheit aller Juden als wesentliche Aufgabe der folgenden Jahre formulierte: „Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte sehen wir die gesamten Juden Deutschlands vereint durch ein Schicksal, das jeden mit gleicher Härte und mit gleicher Schmerzlichkeit trifft. Wir alle haben in den Märztagen 1933 unsere Heimat, unsere Zugehörigkeit verloren, [...]. Es gibt nicht, wie in früheren Zeiten Hilfesuchende und Helfende, es gibt nur eine Einheit von Juden, [...]. Wir haben früher extensiv gelebt, als Deutsche und als Juden, wir haben teilgenommen an deutschem Leben, an deutscher Arbeit, es beginnt jetzt für uns eine Zeit der Konzentration auf uns selbst, auf unsere eigentlichen und eigensten Notwendigkeiten und Möglichkeiten. [...] Wir wissen heute, ganz gleich, ob wir orthodox oder liberal sind, ganz gleich, ob wir zionistisch denken und fühlen oder nicht, dass es im Grunde für uns nur eine Tatsache gibt, die sich eben darin ausdrückt, dass wir Juden sind.“³

Die Kölner Ortsgruppe des JFB berief für den 2. Mai 1933 eine Generalversammlung ein, die „unter überwältigender Beteiligung“ stattfand. Ganz offensichtlich war es vielen Frauen ein Bedürfnis, sich auszutauschen und gemeinsam über die Zukunft nachzudenken. Die Vorsitzende Klara Caro ermahnt die Anwesenden, den Blick nicht nach rückwärts zu richten. Es heisse nun zusammenzuhalten und „so zu leben, dass man Achtung von uns hat“. Für die entgangenen äusseren Genüsse müsse nun in der jüdischen Kultur innerer Ersatz gefunden werden.⁴ Sie appelliert an alle Ortsgruppen und Vereine, keine Sommerpause einzulegen, sondern stattdessen die Arbeit zu intensi-

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Bertha Pappenheim: Der Einzelne und die Gemeinschaft, S. 1.

² Martin Buber schreibt, jeder deutsche Jude brauche nun „eine neue Rangordnung der persönlich-existentialen Werte“. Er habe zu lange einer falsch verstandenen Freiheit angehangen und müsse nun den Weg zurück zu Gott finden. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 5, Mai 1933; Martin Buber: Das Erste. Wiederabdruck aus der Jüdischen Rundschau vom 21.4.1933, S. 4.

³ GB, 3. Jg. Nr. 11, 26.5.1933, S. 122-123.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hedwig Muschkatblatt: Generalversammlung der Ortsgruppe Köln, S. 12-13.

vieren. „Mehr als je ist auch der Augenblick gekommen zu tiefgehender Erarbeitung jüdischen Wissens und jüdischer Kulturwerte. Je grösser unser äusseres Unglück, um so fester unserer innerer Zusammenhalt, unsere Bereitschaft und Kraft zum Ausharren und Durchhalten, die uns nur aus dem stolzen Bekenntnis zu einem Judentum kommen kann, das wir kennen und uns durch Erkennen stets neu erobern müssen.“¹

Im Oktober 1933 forderte Hannah Karminski eine „Einheitsfront der jüdischen Frauen“ und eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit anderen jüdischen Frauenorganisationen, den Schwesternverbänden der Logen, den Vertreterinnen der Women's International Zionist Organization (WIZO), den Frauen des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und den Agudah-Frauengruppen.² Sie besuchte in der Folgezeit regelmässig Sitzungen der anderen Frauenverbände. So berichtete sie im Mai 1935 von einer Arbeitstagung der deutschen WIZO, auf der sie eine grössere Nähe der WIZO zur jüdischen Frauenbewegung gespürt habe. Elfriede Bergel-Gronemann nahm sogar als Vertreterin des JFB an einer Sitzung der WIZO in Tel Aviv teil.³ Auch in praktischen Belangen ist es zu einer Zusammenarbeit gekommen. Die Ortsgruppen des JFB fertigten zum Beispiel gemeinsam mit den örtlichen WIZO-Gruppen und Schwesternverbänden der Logen in Nähstuben die Ausstattung für Jugendliche an, die mit der Jugendalijah nach Palästina auswandern wollten.⁴ Im März 1934 betonte Hannah Karminski, dass das Wort von der Einheitsfront der jüdischen Frauen keine Phrase geblieben sei. Es seien detaillierte Programme für Arbeitsgemeinschaften aufgestellt worden.⁵

Im März 1934 stellt Hannah Karminski in ihrem Geschäftsbericht für das Jahr 1933 fest, dass die jüdische Frau sich bewährt habe. „Sie hat Ruhe behalten und gegeben, wenn zuweilen Männer zusammengebrochen sind.“ Hoffnungsvoll schreibt sie: „Wir haben mit dafür zu sorgen, dass das Jahr 1933 in der Geschichte der deutschen Juden eine Wendung zum Guten, zur Verinnerlichung kennzeichnet. Es wird unsere Aufgabe sein, es uns und nachfolgenden Generationen trotz allem und allem zu ermöglichen, als Juden in Deutschland zu leben.“⁶

Auch in den folgenden Jahren beschworen führende Vertreterinnen des Jüdischen Frauenbundes die Einheit der Juden und Jüdinnen in ihrem Kampf um Selbstbehauptung und die besondere Rolle, die die jüdische Frau in diesem Kampf zu spielen habe. Die Vorsitzende des JFB, Ottilie Schönwald, stellt in einer Rede 1936 fest: „An der Stelle eines gesicherten, von bürgerlichen Normen

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Ortsgruppenkalender: Köln, S. 13.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Hannah Karminski: Einheitsfront der jüdischen Frauen, S. 9-10. In den Agudah-Frauengruppen sammelten sich streng orthodox lebende Frauen.

³ LBIJMB Mf 622 (OSC); Sitzung des engeren Vorstandes des JFB am 28. Mai 1935, Blatt 277.

⁴ LBIJMB Mf 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Blatt 377.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1932-Januar 1934, S. 2-6, hier S. 5.

⁶ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1932 – Januar 1934, S. 2-6, hier S. 6.

umfriedeten Lebens ist ein Zustand der Unsicherheit, Not und materieller Verelendung getreten. Seelisch gesprochen bedeutet das innere Haltlosigkeit und bohrende Zweifel an Stelle fester, ruhiger Gewissheit.“ Sie fordert: „Wir müssen die Kräfte und Fähigkeiten des Pfadfinders und Pioniers in uns wecken, um Wege zu finden oder zu bahnen. Mut, Entschlossenheit, Verzicht auf Gewohnheiten und Bequemlichkeiten und einen starken Glauben an uns selbst.“ Es sei wichtig, sich dem Schicksal nicht „duldend und tatenlos“ zu überlassen. „Eine solche Seelenhaltung entspricht ganz gewiss nicht dem mütterlichen, Leben spendenden und erhaltenden Prinzip.“ Die mütterlichen Kräfte seien durch kein Männerwerk zu ersetzen. Die Erneuerung des Familienlebens, „der Ruf nach der Mutter“ sei daher im Moment sehr stark, denn die Familie sei „Urzelle und Grundlage des Gemeinschaftslebens“. Wie auch schon in früheren Jahren wehrt sich Ottilie Schönwald dagegen, den Jüdischen Frauenbund als eine Organisation unter vielen zu betrachten, er sei vielmehr „Träger und Vollstrecker eines anders gearteten Willens, einer weiblichen Mission“.¹

Auf der Gesamtvorstandssitzung des JFB im März 1938, die unter Mitwirkung der von Martin Buber geleiteten Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung stattfand, spielte die „seelische Auswanderungsvorbereitung“ eine grosse Rolle. Wie sollte die Einheit des Judentums in den Auswanderungsländern erhalten werden?

Margarete Berent plädiert dafür, dass alle jüdischen Frauen Hebräisch lernen sollten, auch wenn sie nicht nach Palästina auswanderten. Denn: „Es bleibt gar nichts anderes übrig, als zu den Quellen des Judentums zu kommen. Es ist eine Möglichkeit, die Verbindung mit dem Judentum aufrecht zu erhalten. Man kommt an keinen der Texte heran, wenn man auf Übersetzungen angewiesen ist.“ Schon die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache werde „etwas an Halt und innerer Überlegenheit geben“. Frau Kaufmann aus Berlin bekräftigt, dass es die Aufgabe jüdischer Frauen sei, die Jugend so zu erziehen, „dass sie jeden Weg als Juden geht“. Auch der Weg, der nicht nach Erez Israel führe, müsse zu einem jüdischen Weg werden. Else Cohn aus Leipzig glaubt, dass Arbeit im Geiste des Judentums in jedem Land getan werden könne. Grosse jüdische Werke seien doch gerade in der Diaspora entstanden. Und Rabbiner Dr. Ignaz Maybaum, der als Gastredner eingeladen war, ruft die anwesenden Frauen eindringlich dazu auf, dass „das Volk der Zerstreuung ein Volk“ bleibe. Dazu sei es wichtig, dass alle auswandernden Juden und Jüdinnen ihre Geschichte mitnähmen. Zur seelischen Auswanderungsvorbereitung gehörten also, so das Ergebnis der Gesamtvorstandssitzung des JFB, Festigkeit im jüdischen Glauben, Kenntnis der jüdischen Geschichte

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Tagung des Rheinisch-Westfälischen Verbandes des JFB in Köln am 25.11.1936, Blätter 330-338, hier Blätter 330-331 und 337.

und die Erlernung der hebräischen Sprache. Nur so könne der Überlebungskampf den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft gewährleisten.¹

In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ finden sich ab März 1933 zahlreiche Artikel, die sich nicht direkt mit der neuen politischen Situation beschäftigen, aber historische oder literarische Themen aufgreifen, um zwischen den Zeilen Mut und Kraft zur Selbstbehauptung zu geben. Ida Posen erinnert zum Beispiel an die Frankfurter „Judenschlacht“ im Jahre 1241. Ein Klagelied aus dieser Zeit erwähne das vorbildliche Verhalten der Frauen besonders lobend, die trotz der Zerstörung ihrer Häuser und des drohenden Todes „in Treue an dem angestammten Glauben festhielten“.²

Diese Worte sind nicht nur als Durchhalteparole zu verstehen, sondern auch als Appell an all diejenigen, die ihre Beziehung zum Judentum (fast) aufgegeben haben. Die Autorin reagiert darin ebenfalls auf eine Welle von Austritten aus dem Judentum nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten.³

Im Mai 1934 veröffentlichte Hilde Ottenheimer einen Artikel in den „Blättern“, der das jüdisch-kulturelle Leben im Mittelalter zum Thema hat. Die Beschreibung des mittelalterlichen Lebens dient vor allem dazu, den Leserinnen klar zu machen, dass die Abgeschlossenheit dieses Lebens auch viele Vorteile gehabt habe. Die Autorin malt so ein positives Bild von der Zukunft, die von einer Renaissance des Judentums geprägt sein soll. Sie schreibt: „Der religiöse Zug war es, welcher dem mittelalterlichen Dasein die charakteristische Prägung verliehen hat. Es gab keine Wendung von der Geburt des jüdischen Menschen bis zu seinem Tode, die nicht mit einer religiösen Handlung verknüpft worden wäre. Das ganze Leben: Ernährung, Kleidung, Wohnung, Spiele und Fest, Erziehung und Unterricht waren von religiösen Vorschriften geregelt. Daher atmete die jüdische Gemeinschaft, allen äusseren Bedrückungen trotzend, Lebensmut und innere Ruhe, und selbst in den finstersten Zeiten ging die Lust am Leben nicht verloren.“⁴

Auch Cilly Neuhaus glaubt, dass eine Rückbesinnung auf die jüdische Religion Trost bringen könne, und vergleicht das Schicksal der deutschen Juden mit der biblischen Verheissung an die Frau, als Mutter Schmerzen zu leiden, bevor sie ein neues Leben hervorbringe. „Vielleicht, wie das Leben

¹ LBIMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blätter 399-408.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 3, März 1933; Ida Posen, Frankfurt am Main: Von jüdischen Frauen im Alten Frankfurt, S. 4. Bei der „Frankfurter Judenschlacht“ wurden 1241 fast alle Mitglieder der jüdischen Gemeinde getötet. Nur 24 entkamen dem Tod durch eine Zwangstaufe. Siehe: Salomon Korn: Synagogen-Architektur in Frankfurt am Main, in: Karl E. Grözinger (Hg.): Jüdische Kultur in Frankfurt am Main. Von den Anfängen bis Gegenwart. Wiesbaden 1997, S. 287-319, hier S. 289.

³ Die Zahl der Austritte aus dem Judentum war in den Monaten Februar bis Mai 1933 wesentlich höher als im Januar, fiel dann aber im Juni 1933 wieder unter die Zahl von Januar zurück. Siehe: Dr. Arthur Lilienthal, Generalsekretär der Reichsvertretung der deutschen Juden: Die Führung der deutschen Judenheit, in: Otto Dov Kulka (Hg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1. Tübingen 1998, S. 43-48, hier S. 44, Anmerkung 6.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Dr. Hilde Ottenheimer: Aus dem jüdisch-kulturellen Leben des Mittelalters, S. 9-11, hier S. 9.

des Menschen nach dem höchsten Schmerz der Mutter beginnt, wird das grosse Leid unserer jüdischen Gemeinschaft die Wiedergeburt und Erweckung neuen jüdischen Lebens bringen und aus Leid Trost werden, ein Trost, der uns so nahe scheint, als ob Gottes Gewand uns streifte.“¹

Damit jüdische Mütter ihren Kindern zu Hause eine jüdische Atmosphäre bieten konnten, richteten viele Ortsgruppen und Vereine Kurse über jüdische Gebräuche und lebendiges Judentum ein, denn die meisten Mütter kannten die religiösen Gebräuche und Feste nicht mehr.²

Die Mehrheit der deutschen Juden und Jüdinnen zog sich nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten ins Privatleben zurück und hoffte, oftmals bis zum Novemberpogrom 1938, auf eine Normalisierung ihrer Situation. Durch Rückzug aus dem öffentlichen Leben versuchten viele, Anpöbelungen zu vermeiden. Hannah Karminski plädierte wiederholt für Zurückhaltung im Auftritt und verstand diese auch als ein Stück Selbstbestimmung. Man solle sich, so schreibt sie im August 1935, nicht am Verbot orientieren, „sondern die Grenzen der uns verbleibenden gesellschaftlichen und kulturellen Bezirke selbst bestimmen. Das heisst: dass wir nicht warten, bis die Badeanstalt verboten ist, bis jüdische Kinder von Kinderfesten ausgeschlossen werden, bestimmte Vorkommnisse das Betreten eines Kinos unmöglich machen, sondern uns ganz selbstverständlich von solchen Veranstaltungen fernhalten. Nicht ‚gebotene‘, sondern freiwillige Zurückhaltung wäre dann die Losung! [...] Gehen wir aus von u n s e r Welt! Sie scheint nur klein und eng, wenn wir uns an Verboten und Warnungstafeln stossen, die doch mehr die Peripherie als den Kern unseres Daseins betreffen. Suchen wir – als Einzelne und als Gemeinschaft – zur Mitte zu finden, zu unserem Pflichten- und Lebenskreis, der durch unsere Gesetze bestimmt wird, - und die Weite eines erfüllten Lebens kann uns zuteil werden.“³

Ob all diese Appelle zur Rückbesinnung auf die Religion und zum Rückzug in die Familie als Ort emotionaler Stabilisierung tatsächlich fruchteten, darf allerdings bezweifelt werden. Trude Maurer stellt fest, dass es zwar Belege dafür gebe, dass die Familie als Schutzraum erfahren worden sei, dass aber auch viele andere Zeugnisse dafür sprechen würden, dass sich die Bedrohung und die Existenzsorgen auch belastend auf das Familienleben auswirkten und die Spannungen innerhalb der Familie zunahmen.⁴ Die Rückwendung zur Religion habe zwar nach 1933 viele Juden und Jüdinnen erfasst, doch sei sie nicht von Dauer gewesen.¹

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 10, Oktober 1934; Cilly Neuhaus: Zur religiösen Frage, S. 5-6, hier S. 6. Zur Rückbesinnung jüdischer Frauen auf die Religion siehe auch: Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002, S. 42-46.

² CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842 (Jüdischer Frauenbund); Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden von Juni 1934; darin auch: Hannah Karminski: Frauenaufgaben, Blätter 80-81, hier Blatt 80.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Hannah Karminski: Zurückhaltung, S. 1.

⁴ Trude Maurer: Vom Alltag zum Ausnahmezustand: Juden in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus 1918-1945, in: Marion Kaplan (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, S. 345-470, hier S. 365. Siehe auch: Trude Maurer: Die Rolle der jüdischen Frau – Erwartungen und Erfahrungen im nationalsozialistischen

Nach Erlass der Nürnberger Gesetze im September 1935 startete der Jüdische Frauenbund - gemeinsam mit allen grossen jüdischen Verbänden Deutschlands – einen Aufruf, in dem er den Aufbau eines umfassenden jüdischen Schulwerkes forderte. Hilfsbedürftige sollten betreut werden. Die Berufsumschichtung und Vermehrung von Auswanderungsmöglichkeiten müssten mit einer grosszügigen Planung intensiviert werden. Ausserdem müsse der Aufbau Palästinas verstärkt betrieben werden.² Damit waren die Eckpfeiler des Überlebenskampfes gesetzt, auf die sich in der Folgezeit die Arbeit des Jüdischen Frauenbundes konzentrierte.

1. Sozialarbeit gegen die zunehmende Not

Nicht nur Diskriminierung, Ausgrenzung und Entrechtung prägten das Leben der jüdischen Bevölkerung in Deutschland nach 1933. Hinzu kam eine sich ständig vergrössernde wirtschaftliche Notlage auch des jüdischen Mittelstandes. Im Winter 1935/36 waren bereits 20 Prozent aller Juden und Jüdinnen hilfsbedürftig und mussten von den Synagogen-Gemeinden unterstützt werden.³ Nach Erlass der Nürnberger Gesetze verloren immer mehr jüdische Familien ihre Wohnungen, vor allem diejenigen, die in Häusern von Wohnbaugesellschaften lebten. Diese kündigten ihren jüdischen Mietern, die dann massive Probleme hatten, eine neue Wohnung zu finden, weil auch viele private Besitzer sich weigerten, jüdische Mieter aufzunehmen. Waren zunächst vor allem Juden und Jüdinnen in Mittel- und Kleinstädten betroffen, in denen der Antisemitismus besonders stark war, so nahm die Obdachlosigkeit bald auch in den Grossstädten Berlin, Hamburg, Köln und Frankfurt zu.

Hinzu kam der passive Boykott von Lebensmittel- und Kohlengeschäften sowie Handwerkern, die es ablehnten, „Juden die erforderlichen Waren des täglichen Bedarfs zu liefern oder Aufträge für sie auszuführen“. Besondere Sorge bereitete die Milchversorgung der Kinder, da nicht mehr in ausreichendem Masse Milch gekauft werden konnte. Juden, die in der Landwirtschaft tätig waren, bekamen keine Erntehelfer mehr zugewiesen und durften keine Dreschmaschinen mehr benutzen. Die Situation der vor allem in Hessen, Franken und Württemberg lebenden Landjuden wurde so unhaltbar, dass sie ihren Besitz verlassen und in benachbarte Städte fliehen mussten.

Deutschland, in: Haus der Geschichte Baden-Württemberg (Hg.): „Welche Welt ist meine Welt?“ – Jüdische Frauen im deutschen Südwesten. Heidelberg 2009, S. 95-109.

¹ Trude Maurer 2003, S. 421.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 10, Oktober 1935; Programm der Reichsvertretung, S. 1-2, hier S. 1.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Referat von Gertrud Blank aus Berlin, Blatt 353.

Die Notlage der jüdischen Künstler, Schauspieler, Musiker, Bildhauer und Maler nahm stetig zu, da nur ein kleiner Teil in jüdischen Einrichtungen beschäftigt werden konnte.

„Angst, Unsicherheit, nervöse Unruhe sind die Kennzeichen, die heute den Zustand der Juden in Deutschland charakterisieren. Der wirtschaftliche Niedergang, die Steigerung der Zahl der Hilfsbedürftigen erfordern von den jüdischen Gemeinden grösste Anstrengung und grösste Opfer, um den enormen Bedarf an Hilfsmitteln aufbringen zu können. Die immer grösser werdende Zahl der bemittelten und wohlhabenden Auswanderer, die bisher zur Erhaltung der jüdischen Gemeinden beitrugen, bedeutet eine ausserordentliche Schwächung der Leistungsfähigkeit der Gemeinden. Den neuen schweren Lasten steht eine von Tag zur Tag ärmer werdende Gemeinschaft gegenüber. Es gibt bereits zahlreiche Gemeinden, die nicht in der Lage sind, die primitivsten Erfordernissen des religiösen und sozialen Lebens zu erfüllen, Gemeinden, die ausschliesslich aus Bedürftigen bestehen, die ihren Lebensunterhalt nur noch aus den Zuwendungen bestreiten können, die sie aus den zentralen jüdischen Stellen erhalten.“¹

Nachdem Juden im Winter 1935/36 vom Winterhilfswerk ausgeschlossen worden waren, mussten die jüdischen Wohlfahrtsstellen nun 83.761 Hilfsbedürftige aus eigenen Mitteln betreuen. Diese Zahl entsprach einem Anteil von 20,5 Prozent der 409.000 noch in Deutschland lebenden Juden.² Durch Auswanderung und Geburtenrückgang verzeichneten die jüdischen Gemeinden eine steigende Überalterung der Bevölkerung.³ In den kleinen Gemeinden fehlte 1936 die Altersklasse zwischen 14 und 30 Jahren fast vollständig.⁴ Ein Sechstel der jüdischen Hilfsbedürftigen war 1938 über 65 Jahre alt. 1933 hatte der Anteil dieser Altersklasse noch ein Zehntel betragen.⁵

1938 hatten bereits zehn deutsche Grosstädte über 40 Prozent ihrer jüdischen Bevölkerung verloren. Da die jüdischen Gemeinden ihre Fürsorgeeinrichtungen kaum noch finanzieren konnten, stellte das American Jewish Joint Distribution Committee im Jahr 1937 682.000 Dollar für Ausbildung, Umschulung, wirtschaftliche Hilfe, Emigration, Bildung und Wohlfahrt zur Verfügung. Von 1.400 Gemeinden galten 309 als bedürftig und weitere 303 als teilweise bedürftig.⁶ Auch andere

¹ Götz Aly u.a. (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 213; Reisebericht vom 29. November 1935 über die dramatische Lage der jüdischen Bevölkerung nach dem Erlass der Nürnberger Gesetze. Brief von S. R. aus Genf vom 29.11.1935 ohne Adressat, in CZA S 7/16, S. 527-534, Zitat von S. 534.

² Götz Aly (Hg.) 2008, Dok. 254; Das Geheime Staatspolizeiamt informiert die Gestapostellen am 14. November 1936 über die Vorschriften für die Jüdische Winterhilfe 1936/37, S. 615-617, hier S. 615, Anmerkung 4.

³ Götz Aly (Hg.) 2008, Dok. 308; Der Hilfsverein der Juden in Deutschland berichtet am 12. November 1937 über Verlauf und Organisation der Emigration, S. 732-740, hier S. 736.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Dr. Hildegard Böhme: Leistungen und Probleme jüdischer Aufbauarbeit. Nach dem Bericht des Zentrallausschusses für Hilfe und Aufbau, S. 1-4, hier S. 2.

⁵ BJFB, 14. Jg. Nr. 9, September 1938; Hannah Karminski: Die erste Seite, S. 1-2, hier S. 1.

⁶ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 2: Deutsches Reich 1938 - August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 35; Artikel aus der New York Times vom 15. Mai 1938 über die Verarmung der jüdischen Gemeinden und die demographischen Folgen der antijüdischen Politik (Übersetzung aus dem Englischen), S. 154-155.

ausländische Organisationen wie der Central British Fund und die Jewish Colonization Association unterstützten die Arbeit des Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau.¹

Im Oktober 1938 stellt Hildegard Böhme fest, dass ein wesentlicher Teil der Arbeiten der verschiedenen jüdischen Zentralstellen mit ausländischen Mitteln bestritten worden sei. Dies müsse sich aber ändern, denn: „In Zukunft wird ein grösserer Prozentsatz der im Ausland gesammelten Mittel für die im Ausland lebenden Juden Verwendung finden müssen, während wir hier höhere Anforderungen an die noch besitzenden auswandernden Mitglieder der Gemeinschaft im Interesse der unbemittelten Auswanderer oder der nicht mehr Auswanderungsfähigen stellen werden müssen.“²

Der Jüdische Frauenbund engagierte sich – gemeinsam mit den anderen jüdischen Grossorganisationen und mit den Wohlfahrtsämtern ihrer Gemeinden – auf verschiedenen Gebieten, um die soziale Not zu lindern. Die wichtigsten Aktionsfelder seien nun benannt und beschrieben: Das sind die Jüdische Winterhilfe und dabei vor allem die sogenannte Pfundsammlung, Einrichtung von Kleiderkammern und Mittelstandsküchen, Werbung für die Blaue Beitragskarte des Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau, Hauspflege, Nachbarhilfe, Schulungen für vegetarische Küche nach dem Schächtverbot vom 1. Mai 1933 und die Betreuung von Klein- und Kleinstgemeinden. Besonderes Augenmerk galt Kindern, Alten und Kranken. Unermüdlich suchte der JFB gerade die begüterten Mitglieder der Synagogen-Gemeinden dazu zu bewegen, einen Teil ihres Vermögens zu spenden bzw. bei Auswanderung für die soziale Arbeit in Deutschland zurückzulassen.

Im Oktober 1935 beschloss die NS-Regierung, dass hilfsbedürftige Juden nicht länger vom Winterhilfswerk des Deutschen Volkes betreut würden.³ Ihre Unterstützung musste von nun an ausschliesslich von der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden vorgenommen werden. Die jüdische Spendenerwerbung musste auf jüdische Kreise beschränkt werden.⁴

Die Zentralwohlfahrtsstelle schuf daraufhin das Jüdische Winterhilfswerk, dem die gleichen Prinzipien zugrunde lagen wie dem allgemeinen Winterhilfswerk: Lohn- und Gehaltsempfänger sowie Gewerbetreibende hatten einen bestimmten Prozentsatz ihrer Einkünfte in den Wintermonaten zu entrichten, mit denen ein Teil der Arbeit finanziert werden konnte.⁵ Erwerbstätige mussten 10 Prozent der monatlichen Lohnsteuer, Gewerbetreibende 3 Prozent der Einkommenssteuer abgeben. Darüber hinaus gab es die Pfundsammlung, eine Sammlung von Lebensmitteln, die in Zentral-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Dr. Hildegard Böhme: Leistungen und Probleme jüdischer Aufbauarbeit. Nach dem Bericht des Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau, S. 1-4, hier S. 4.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938; Hildegard Böhme: Von gegenwärtigen Aufgaben der Sozialarbeit, S. 21.

³ Salomon Adler-Rudel: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933-1939. Tübingen 1974, S. 162.

⁴ Götz Aly (Hg.) 2008, Dok. 254; Das Geheime Staatspolizeiamt informiert die Gestapostellen am 14. November 1936 über die Vorschriften für die Jüdische Winterhilfe 1936/37, S. 615-617, hier S. 615, Anmerkung 4.

⁵ Salomon Adler-Rudel 1974, S. 162.

stellen verpackt und Hilfsbedürftigen unmittelbar zugeschickt wurden. Auch Kleider wurden gesammelt und über Kleiderkammern verteilt. Notleidende erhielten in den Wintermonaten Lebensmittel, Kleidung, Kohlegutscheine und zum Teil auch Geldbeträge.¹ Geld wurde aber nur in solchen Gemeinden verteilt, in denen weniger als zehn Hilfsbedürftige zu betreuen waren und die Organisation der Sachversorgung organisatorisch zu kompliziert gewesen wäre. Warme Kleidung gab die Jüdische Winterhilfe vor allem an Juden und Jüdinnen aus, die auf dem Land wohnten, und an Jugendliche, die eine landwirtschaftliche oder handwerkliche Ausbildung absolvierten.²

Im November 1935 veröffentlichte der Jüdische Frauenbund auf den ersten beiden Seiten der „Blätter“ einen Aufruf mit dem Titel „Jüdische Winterhilfe“, den alle grossen jüdischen Organisationen von der Zionistischen Vereinigung bis zum Reichsbund jüdischer Frontsoldaten unterschrieben hatten. Darin fordert die Redaktion der „Blätter“ alle jüdischen Frauen auf, sich in der Jüdischen Winterhilfe zu engagieren: „In wenigen Tagen und Wochen muss ein Werk der gegenseitigen Hilfe und Solidarität errichtet werden, das dem letzten jüdischen Hilfsbedürftigen im kleinsten Orte unsere Hilfe bringt und jeden Juden zum Opfer für die jüdische Winterhilfe heranzieht. [...] Kein Hungernder unserer Gemeinschaft darf in diesem Winter ohne Nahrung, kein Bedürftiger ohne Kleidung und niemand ohne Obdach sein! Niemand darf in seinem Vertrauen auf unsere Hilfsbereitschaft enttäuscht werden. Unsere Gemeinschaft, die für die Linderung der Not des Winters in diesem Jahre auf sich selbst gestellt ist, wird niemanden im Stich lassen!“ Die Jüdische Winterhilfe rechne mit dem „allerstärksten Einsatz der Frauen“. Dem Jüdischen Frauenbund sei die Aufgabe der Pfundsammlung übertragen worden.³ Zum Beispiel solle er den jeden zweiten Sonntag stattfindenden Eintopfsonntag organisieren. Dahinter steckte die Idee, dass wirtschaftlich günstig dastehende Familien auf ein üppiges Mahl verzichteten und den gesparten Betrag spendeten. Mit dem Geld konnte der JFB in Massenküchen eine warme Mahlzeit ausgeben.⁴ Der erste Eintopfsonntag wurde auf den 10. November 1935 festgelegt. „Der Erfindungsgabe und Kochkunst einer jeden Frau ist damit auf eine leichte, willkommene Bewährungsprobe gestellt“, motiviert die Redaktion der „Blätter“ ihre Leserinnen.⁵

Im Januar 1936 bezeichnet Martha Ollendorff die Pfundsammlung als das in der Grossstadt „mühsamste und in der Durchführung komplizierteste Feld rein ehrenamtlicher Frauenarbeit“. Berlin sei in acht grosse Bezirke aufgeteilt worden. Jeder Bezirk arbeite mit einer Leiterin sowie vielen Sammlerinnen in Haupt- und Nebensammelstellen. 18 Sammellager gäben monatlich Pakete in

¹ Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt/New York 2002, S. 119.

² Götz Aly (Hg.) 2008, Dok. 320; Die Reichsvertretung der Juden in Deutschland berichtet über den Ausbau und die Probleme der jüdischen Wohlfahrtspflege im Jahr 1937, S. 757-762, hier S. 762.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 11, November 1935; Jüdische Winterhilfe, S. 1-2.

⁴ Gudrun Maierhof 2002, S. 119.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 11, November 1935; Jüdische Winterhilfe, S. 1-2, hier S. 2.

drei Grössen an etwa 30.000 Bedürftige. „Viele, die im Beruf stehen, stellen ihre freien Stunden zur Verfügung, laufen treppauf, treppab, oft vergebens, dann noch einmal, gleichviel, ob die erwartete Spende gross oder gering ist, ungeachtet des nicht immer freundlichen Empfangs.“¹ Der Verband Berlin meldete im Juni 1936, dass allein in der Hauptstadt ca. 2.000 Frauen im vergangenen Winter über 72.000 Pakete verteilt hätten.²

In den kommenden Jahren spielte die Jüdische Winterhilfe eine grosse Rolle für die in Deutschland bleibenden Juden und Jüdinnen, denn sie waren zunehmend auf Hilfe angewiesen. Im Durchschnitt verschickte die Jüdische Winterhilfe allein in Berlin durchschnittlich 15.000 Pfundpakete im Monat an notleidende Familien.³ Das Jüdische Winterhilfswerk existierte bis zur Auflösung der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland im Juni 1943. In einem der letzten Aufrufe appellierte das „Jüdische Nachrichtenblatt“ im Dezember 1942 an die Mitglieder der jüdischen Gemeinden, Spenden für das Winterhilfswerk als Pflicht zu betrachten, als jüdische Pflicht.⁴

Die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes beteiligten sich auch aktiv an der Spendensammlung für die im Mai 1934 eingeführte Blaue Beitragskarte. Der Zentralausschuss der deutschen Juden für Hilfe und Aufbau hatte die Beitragskarten-Aktion begonnen, um die Einnahmen aus den Gemeindesteuern und den Sammlungen für die Jüdische Winterhilfe durch Kleinspenden zu ergänzen. Bei der Gesamtvorstandssitzung des JFB im Februar 1937 berichtet Gertrud Blank stolz, dass es 1936 gelungen sei, 500.000 Reichsmark durch die Blaue Beitragskarte aufzubringen. Es sei allerdings noch viel Arbeit erforderlich, um die Karte flächendeckend in jüdischen Familien zu verbreiten. Es gebe grosse Unterschiede. So besässen in Krefeld z.B. 39,5 Prozent der jüdischen Bevölkerung die Karte, in Frankfurt am Main seien es aber nur 7,4 Prozent.⁵ Auch wenn diese Kleinspenden in den folgenden Jahren kontinuierlich zurückgingen, gelang es den Sammlern und Sammlerinnen noch 1939, die jüdische Wohlfahrtsarbeit mit insgesamt 62.765 Reichsmark zu unterstützen.⁶

Die Werbung für die Blaue Beitrittskarte stand jeden Monat unter einem besonderen Motto. So konnte jeweils konkretisiert werden, wofür das Geld eingesetzt wurde. Im Juli 1934 wurde zum Beispiel „Für das jüdische Kleinkind“ gesammelt. Die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden gab in einem Rundschreiben bekannt: „Rachitis und Tuberkulose, die grossen Feinde des Kindes, sind gerade in den Häusern zu Gast, in denen Kinder ohne ausreichende Ernährung, ohne Luft und

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 1, Januar 1936; Martha Ollendorff: Jüdische Winterarbeit – Pfundsammlung der Frauen, S. 6-7, hier S. 6.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Verband Berlin, S. 13.

³ Gudrun Maierhof 2002, S. 119 und S. 121.

⁴ Gudrun Maierhof 2002, S. 256.

⁵ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.–20. Februar 1937 in Lehnitz, Blätter 352-353. Gertrud Blank aus Berlin hielt ein Referat mit dem Titel „Aktuelle Fragen der Fürsorge“, dessen Inhalt im Protokoll der Sitzung wiedergegeben wird.

⁶ Salomon Adler-Rudel 1974, S. 167.

Sonne und ohne liebevolle Pflege aufwachsen. Durch ein Netz von Fürsorgestellen wird durch Rat und Hilfe vorbeugende Arbeit geleistet, die wichtiger als andere Therapie ist. Erkrankte Kinder werden ärztlich beraten, ihre Ernährung aufgebessert, Kinderheime mit Sonnengarten und Luftbädern, Kinderlager in gesunder Umgegend – die Vorbedingung für wirkliche Heilung – wurden geschaffen.“¹

Da eine solche Fürsorge sich mit der Arbeit des Jüdischen Frauenbundes besonders deckte, darf angenommen werden, dass die Mitglieder des JFB die Geldsammlung über die Blaue Beitragskarte mit besonderem Eifer betrieben.

Unabhängig von der Winterhilfe richtete der Jüdische Frauenbund ganzjährig Kleiderkammern ein, um vor allem Juden und Jüdinnen in kleinen Gemeinden auszustatten. So meldete der Provinzialverband Hessen und Hessen-Nassau im März 1935, dass er eine Kleiderkammer für Klein- und Kleinstgemeinden geschaffen habe und appellierte an seine Mitglieder, gut erhaltene und saubere Kleidung abzugeben. Er sammelte auch Möbel für Familien auf dem Land, die durch die Boykottbewegung kaum noch etwas käuflich erwerben konnten.² Im September 1937 wiederholte derselbe Verband den dringlichen Aufruf und bat um Wäsche, Kleider, Schuhwerk, Haushaltswäsche und Auswanderungs-Ausstattungen.³

Der Jüdische Frauenbund kümmerte sich aber nicht nur um die materiellen Nöte in den kleinen Gemeinden. Eindringlich beschreibt Edith Schönberger aus Mainz im September 1937 die Situation auf dem Land: „Von dieser seelischen Vereinsamung und Abgetrenntheit können wir uns in unseren Städten kaum eine Vorstellung machen. Früher war das Leben für diese Glaubensgenossen nicht bedauerlich. Sie hatten ihren Laden oder ihren Viehhandel, es ging ihnen recht leidlich, und sie verkehrten freundschaftlich mit der Dorfbevölkerung. Heute sind sie aus dem Beruf gerissen, verarmt, menschlich aus der Gemeinschaft ihres Dorfes ausgeschaltet, [...]“ Es sei wichtig, regelmäßig in die Dörfer zu fahren und die vereinzelt lebenden Familien zu besuchen. Diese Besuche würden immer sehnsüchtig erwartet. „Und dann bekommen wir die letzten Briefe aus Venezuela und Johannesburg gezeigt, die neuesten Bilder aus Palästina, erfahren alle Erfolge und alle Krankheiten der Söhne und Töchter in New York und in Montevideo, [...]“ Die betagten Menschen in den Dörfern warteten darauf, von ihren Kindern nachgeholt zu werden. Der Jüdische Frauenbund müsse für eine zumindest minimale fremdsprachliche Ausbildung der Auswanderungswilligen sor-

¹ Otto Dov Kulka (Hg.): Deutsches Judentums unter dem Nationalsozialismus, Band 1. Tübingen 1998, Dok. 49: Die Blaue Beitragskarte, S. 165-166, hier S. 166.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 3, März 1935, S. 12.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Edith Schönberger, Mainz: Frauenarbeit in und für Kleingemeinden in Hessen / Hessen-Nassau, S. 4-5, hier S. 4.

gen.¹ Der JFB versuchte also, die materielle Fürsorge mit Bildungsangeboten und emotionaler Zuwendung zu verbinden.

1935 baute der Jüdische Frauenbund sein Netz an Mittelstandsküchen aus, die er schon 1922 wegen der Verarmung des jüdischen Mittelstandes im Verlauf der Inflation geschaffen hatte. Der Israelitische humanitäre Frauenverein Hamburg berichtete im Mai 1935, dass in seiner Mittelstandsküche täglich 100 Portionen verabreicht würden.² Der Verband Berlin unterhielt im Stadtgebiet vier Küchen, die er gemeinsam mit den Wohlfahrtsämtern betrieb.³

Ida Coblentz aus Düsseldorf drückte im Oktober 1938 die Hoffnung aus: „Wir hoffen, es durchführen zu können, dass weiterhin alle Alleinstehenden, die unserer Hilfe bedürfen, in unserer Wohlfahrtsküche, wie bisher, ein einfaches aber mit grosser Sorgfalt hergestelltes, schmackhaftes Mittagessen bekommen, ferner, dass die Familien, die aus irgendwelchen Gründen nicht selbst kochen können, sich das Essen holen, und dass wir die, die selbst kochen, in ausreichendem Masse mit Lebensmitteln versorgen können. Wir hoffen und wünschen, dass wir so helfen können, dass in unserer Gemeinschaft niemand hungert oder sich durch die Art unserer Hilfe bedrückt fühlt.“⁴

Frida Glücksmann aus Berlin gibt aber auch zu bedenken, dass die Errichtung von Massenküchen, die mit Massenansammlungen verbunden seien, möglichst vermieden werden sollte. Es gelte, kein Aufsehen in der Öffentlichkeit zu erregen. Alternativ schlägt sie vor, dass jüdische Familien, die noch über ein gewisses Auskommen verfügten, ein Kind miternähren sollten. So könne die Abgabe von Mahlzeiten unauffälliger erfolgen. Auch glaube sie, dass Familien eher bereit seien, einen Mitteresser aufzunehmen, als bares Geld zu geben.⁵

Durch das Schächtverbot am 1. Mai 1933 kam besonders die rituelle Küche in Verlegenheit, denn für sie kam es nicht in Frage, Fleisch zu konsumieren, das nicht kosher war. Der Jüdische Frauenbund propagierte in der Folgezeit eine gesunde, fleischlose Ernährung und wies seine Mitglieder auf das Kochbuch des JFB „Koche kosher und kräftig“ hin. Nach neuzeitlichen Ernährungsgrundsätzen bearbeitet, bevorzugte es in seinen Rezepten Gemüse und Obst und räume der milchigen Küche einen breiten Raum ein. Die Redaktion der „Blätter“ bittet aber auch jüdische Hausfrauen und die jüdischen Haushaltungsschulen, ihr erprobte nahrhafte fleischlose Rezepte zuzuschicken, um diese weiterzugeben und veröffentlichen.⁶

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Edith Schönberger, Mainz: Frauenarbeit in und für Kleingemeinden in Hessen / Hessen-Nassau, S. 4-5, hier S. 5.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935, S. 11-12, hier S. 12.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 3, März 1935; Margarete Jacoby: Aus der Arbeit des Verbandes Berlin, S. 12.

⁴ BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938; Was plant man in unseren Verbänden?, S. 6-9; hier: Ida Coblentz: Zweigstelle Düsseldorf, S. 7.

⁵ BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938; Frida Glücksmann, Berlin: Winterspeisung jüdischer Hilfsbedürftiger in einer Grossgemeinde, S. 10-11, hier S. 11.

⁶ BJFB, 9. Jg. Nr. 4, April 1933; Zum Schächtverbot, S. 11.

Im Juni 1933 folgte in den „Blättern“ ein Artikel von Geheimrat Hermann Strauss, dem Direktor der Inneren Abteilung des Jüdischen Krankenhauses in Berlin. Er macht zwar aus seiner Skepsis gegenüber dem Vegetarismus kein Hehl – die vegetarische Bewegung war um die Jahrhundertwende in weiten Teilen antisemitisch geprägt gewesen – , informiert die Leserinnen aber darüber, dass vegetarische Gerichte, insbesondere wenn auch Fisch gegessen werde, eine ausreichende Grundlage für eine gesunde Ernährung darstelle.¹ Martha Galewski kommentiert den Artikel, indem sie dafür plädiert, nur am Sabbat Fleisch aufzutischen, die übrigen Tage aber fleischlos zu kochen. Sie appelliert an alle jüdischen Frauen, kein Fleisch zu kaufen, das nicht kosher sei. „Ethisch hochstehende Menschen aber werden in so ernsten Zeiten, wie wir sie jetzt leider durchleben, trotz aller Schwierigkeiten unserem Religionsgesetz die Treue wahren. Auch wenn ihre persönliche Stellungnahme zum Gesetz sonst eine andere war, werden sie in dieser Zeit des Leidens aus Solidaritätsgefühl ihrem Judentum und seiner Lehre mit Würde Opfer bringen.“²

Ob viele jüdische Familien dies befolgten, lässt sich nicht sagen. Bekanntlich lebten nur etwa 20 Prozent der deutschen Juden und Jüdinnen orthodox und hielten die Speisegesetze ein. Wahrscheinlich wird sich der Fleischkonsum vor allem durch die Verarmung reduziert haben.

Der Jüdische Frauenbund entschloss sich, in seinen Anstalten die rituelle Versorgung beizubehalten. Martha Ollendorff gibt die Entscheidung des Engeren Vorstandes im Mai 1935 wieder: „Es widerstrebt dem sozialen Denken und Fühlen vieler, die Fleischernährung der wenig bemittelten Menschen, die in unseren Anstalten (Erholungsheimen, Altersheimen) Kräftigung suchen, auf die minimale Portion reduziert zu sehen, die ihnen nach dem Schächtverbot durch die kaum erschwinglichen Preise verbleibt.“ Im Hinblick auf die Neutralität des JFB könne aber kein anderer Beschluss gefasst werden, als die streng rituelle Küche für alle Anstalten beizubehalten. „Um der Perspektive des Judentums willen“ hiesse es, Opfer zu bringen.³

Neben Fragen der Ernährung wurde es zunehmend wichtiger, Alte und Kranke zuverlässig zu Hause zu betreuen. Nachdem 1933 der interkonfessionelle Verband „Hauspflege“ aufgelöst worden war, gründete der Jüdische Frauenbund eine Arbeitsgemeinschaft mit den Schwesternvereinigungen der Berliner Logen, dem Wohlfahrtsamt und dem Krankenhaus der jüdischen Gemeinde in Berlin. Ziel war die Organisierung einer Jüdischen Hauspflege zunächst in Berlin und dann in allen Regionen Deutschlands. Betreut werden sollten zunächst diejenigen, die aus dem jüdischen Kran-

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Geheimrat Prof. H. Strauss, Berlin: Fleischlose Ernährung, S. 8-9.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933, S. 9.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 7, Juli 1935; Martha Ollendorff: Sitzung des Engeren Vorstandes in Berlin im Mai 1935, S. 5-6, hier S. 6.

kenhaus entlassen wurden und der Pflege zu Hause bedurften.¹ Der Kreis der Betreuungsbedürftigen wuchs aber kontinuierlich.

In der Hauspflege zeigte sich, so heisst es in einem Bericht des JFB über das Jahr 1936, deutlich das persönliche Leid von Juden und Jüdinnen. Teile der Jugend wanderten aus und konnten sich daher nicht mehr um die in Deutschland verbleibenden älteren Familienmitglieder kümmern. Die Alten blieben vereinsamt, aus ihren Berufen gerissen und oftmals seelisch gebrochen zurück. Als vorübergehende Hilfe gedacht, wurde die Hauspflege oftmals zur Dauerpflege. Gegenüber 1934 vervierfachte sich der Bedarf an Hauspflegerinnen im Jahre 1936.² Immer mehr Landesverbände des JFB gründeten Hauspflegen. So berichtet der Landesverband Baden, dass er im Mai 1936 eine Hauspflege mit eigener Geschäftsstelle ins Leben gerufen habe. Diese kümmere sich besonders um Kleingemeinden, Müttererholung und ältere Menschen, deren Familien ausgewandert seien.³ Der Jüdische Frauenbund gründete eine eigene Kommission für Hauspflege, die Emmy Rosenthal-Kuczynski leitete.⁴ Allein die Hauspflege in Berlin beschäftigte schon Ende 1934 über 60 Pflegerinnen und trug damit auch zur Arbeitsbeschaffung für Frauen bei.⁵

Als ganz neues Aufgabenfeld entdeckte der Jüdische Frauenbund ab 1936 die Nachbarhilfe oder Nachbarschaftshilfe. Vor allem durch die Winterhilfe hatte man viele Familien des Mittelstandes kennen gelernt. „Die ganz persönliche Hilfe von Haus zu Haus kann viel Zeit und Kraft, auch Geldmittel ersparen, wenn Frauen, die nah beieinander wohnen, sich gegenseitig helfen, ganz im Sinne unserer Tradition, so, wie jüdische Frauen von jeher innerhalb ihrer Gemeinden geholfen haben. Beispiele: Eine unbeschäftigte, ältere Lehrerin sammelt schulpflichtige Kinder eines Hauses oder einer Strasse, deren Mütter berufstätig sind, und lässt sie nachmittags unter ihrer Aufsicht Schularbeiten machen. Eine andere führt morgens eine Anzahl Kinder, die man einen weiten Schulweg nicht allein machen lassen kann, und die in der gleichen Gegend wohnen, gemeinsam zur Schule und liefert sie mittags in der Häuslichkeit wieder ab.“⁶

Der JFB rief seine Ortsgruppen dazu auf, in jeder Stadt eine solche Nachbarschaftshilfe zu organisieren. In einer Kartothek sollten alle Helferinnen gesammelt werden, die sich ehrenamtlich zur Verfügung stellten. Diese besuchten dann die jüdischen Familien ihrer Gemeinde und erklärten ihnen das Konzept der Nachbarhilfe. Vor allem Familien, die vom Land in die Stadt zogen, sollten

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Bertha Falkenberg: Neue Arbeit im Verband Berlin, S. 11.

² CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Bericht des Jüdischen Frauenbundes in Berlin über das Jahr 1936, unterzeichnet von Emmy Rosenthal-Kuczynski und Edith Kaufmann, Blätter 37-39.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937; Hede Grünewald: Bezirksvorstandssitzung des Landesverbandes Baden, S. 10-11, hier S. 10.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 8.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Verband Berlin, S. 12.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Nachbarschaftshilfe Berlin, S. 12.

auf diese einfache Möglichkeit der gegenseitigen Unterstützung hingewiesen werden.¹ Wichtig bei der Nachbarhilfe sei, so Hannah Karminski, das Prinzip der Gegenseitigkeit: „Wer sich der Nachbarhilfe anschliesst, hat Anspruch auf Betreuung, muss sich aber auch selbst zur Hilfeleistung, soweit er dazu in der Lage ist, verpflichten.“ Im Februar 1936 gab es bereits organisierte Nachbarschaftshilfen in Bochum, Frankfurt am Main, Hamburg und Stuttgart.² Die Breslauer Einrichtung befand sich zu der Zeit im Aufbau.³ Anderthalb Jahre später berichtete Marta Meyerstein, dass die Nachbarhilfe in 30 Breslauer Bezirken erfolgreich eingeführt worden sei.⁴ Eva Schnitzer aus Frankfurt am Main schlug im September 1936 vor, dass Hausfrauen, die sich noch eine Hausangestellte leisten konnten, „zu einem regelmässigen Beitrag für die Nachbarhilfe herangezogen werden“ sollten.⁵ Ob dieser Vorschlag umgesetzt wurde, lässt sich nicht ermitteln.

Martha Ollendorff bezeichnete die Nachbarhilfe im Oktober 1937 als „zeitgemässe Form individueller, vertraulicher Familienfürsorge“. Oftmals würde sie sich ausdrücken, indem eine Familie der anderen Beihilfen zur Ernährung leiste.⁶ Dass die Familien durch die Nachbarhilfe auch in engeren Kontakt zueinander kamen, war ganz im Sinne des Jüdischen Frauenbundes. Solidarität und eine stärkere Teilnahme am jüdischen Leben in Nachbarschaft und Gemeinde waren Ziele, die der JFB schon lange vertrat und die nun – durch die Not geboren – tatsächlich zumindest punktuell umgesetzt wurden. Es muss dabei die enorme Energie herausgestrichen werden, die der Jüdische Frauenbund sowie alle jüdischen Institutionen und Vereine aufbrachten, um die zunehmende Not der Juden und Jüdinnen in Deutschland so weit wie möglich zu lindern.

2. Erziehung von jüdischen Kindern und Jugendlichen in Elternhaus und Schule

Nachdem Ottilie Schönewald 1934 Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes geworden war, formulierte sie im selben Jahr grundlegende Gedanken zur Bundesführung. Als besonders ernst betrachtete sie die Situation von Kindern und Jugendlichen nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten. Der Jugend sei ein Chaos hinterlassen worden, das es zu beseitigen gelte. „Ein Trümmerfeld haben wir unserer Jugend hinterlassen? Nun wohl, so lehren wir sie, aufzubauen. [...] Lehren wir sie, dass diese Zeit nicht ein Ende bedeutet, sondern einen Anfang, und stellen wir uns mit

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Nachbarschaftshilfe Frankfurt, S. 12.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Hannah Karminski: Nachbarhilfe, S. 14.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Hauptversammlung des Provinzialverbandes des JFB für Nieder- und Oberschlesien im November 1935 in Breslau, S. 15-16, hier S. 15.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Marta Meyerstein: Ortsgruppe Breslau. Hauptversammlung vom 16. März 1937, S. 12-13, hier S. 12.

⁵ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Eva Schnitzer: Ortsgruppenbericht Frankfurt, S. 12-13, hier S. 13.

⁶ BJFB, 13. Jg. Nr. 10, Oktober 1937; Martha Ollendorff: Die Arbeit unserer Ortsgruppen, S. 9-10, hier S. 9.

ihnen an diesen Anfang, seien wir ihnen Führer, aber auch Freund und Weggenosse beim Aufbruch in eine neue, glaubensstarke Zukunft.“¹

Dabei sei es, so Elfride Bergel-Gronemann im selben Jahr, wesentlich, „dem Kinde einen festen Standpunkt zu geben“. Persönlichkeitsbildung müsse vor jedes Nützlichkeitsideal gestellt werden. Dies bedeute, dass das Judesein zum Ausgangspunkt aller erzieherischen Arbeit werden müsse.² Ziel der Erziehung in Elternhaus und Schule seien, so Johanna Philippson, „innerlich gefestigte Menschen, die durch den Halt, der ihnen aus ihrem jüdischen Bewusstsein erwächst, frei und offen, gesund d.h. auch ohne Ressentiments, der Welt gegenüberstehen und allen Gewalten zum Trotz sich erhalten“.³

Die meisten Mütter waren damit konfrontiert, dass ihre Kinder, wenn sie in allgemeine Schulen gingen, vielfachen Anfeindungen in der Schule und auf dem Schulweg ausgesetzt waren.⁴ Sie wurden „diskriminiert, isoliert und erniedrigt“, so Monika Richarz. Dies habe die Mütter in „hilflosen Zorn verfallen“ lassen.⁵ Sie wollten dieser Diskriminierung zu Hause etwas entgegensetzen. Auch mussten sie dafür sorgen, ihren Kindern den Verlust der Schulkameraden und den Übertritt in eine jüdische Schule so leicht wie möglich zu machen. Dies glaubten die im Jüdischen Frauenbund mitwirkenden Mütter am besten dadurch erreichen zu können, dass sie die jüdische Identität ihrer Kinder stärkten.

Die Situation war für jüdische Kinder und Jugendliche unterschiedlich, je nachdem, wo sie lebten. Werner Angress hebt hervor, dass jüdische Kinder in den allgemeinen Schulen der Grosstädte Verfolgungen durch Lehrer und Schüler weniger stark ausgesetzt gewesen seien als in Schulen auf dem Land oder in Kleinstädten.⁶ Grosstädte boten jüdischen Kindern und Jugendlichen generell durch die Anonymität mehr Schutz, zumindest bis zum Kriegsausbruch. „Hinzu kamen dort das Gefühl der Geborgenheit in einer grossen jüdischen Gemeinde und, besonders in Berlin, Hamburg und Köln, der Eindruck, dass die nichtjüdische Bevölkerung, zumal die Arbeiterschaft, den Nationalsozialisten relativ wenig Begeisterung entgegenbrachte.“⁷

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Gedanken zur Bundesführung (1934), Blätter 91-111, hier Blatt 106. Auch abgedruckt in: BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Ottilie Schönewald: Gedanken zur Bundesführung, S. 5-8, hier S. 7-8.

² LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und Gesamtvorstandssitzung in Bad Nauheim vom 4. bis 7. Oktober 1934, Erziehungsfragen, Referat von Frau Bergel-Gronemann, Blätter 240-241, hier Blatt 240.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.–20. Februar 1937 in Lehnitz, Referat von Dr. Johanna Philippson aus Berlin über Schul- und Erziehungsfragen, Blatt 349.

⁴ Siehe z. B. die Erinnerung von Margot Buck aus Köln in: Leo Baeck Programm (Hg.): Die Kinder auf dem Schulhof nebenan. Zur Geschichte der Jawne 1919-1942. Materialien zur Ausstellung im Lern- und Gedenkort Jawne. Köln 2009, S. 41.

⁵ Monika Richarz: Überlebensstrategien jüdischer Frauen im Nationalsozialismus, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 175-199, hier S. 181.

⁶ Werner T. Angress: Generation zwischen Furcht und Hoffnung. Jüdische Jugend im Dritten Reich. Hamburg 1985, S. 17.

⁷ Werner T. Angress 1985, S. 11-12.

Vor allem in liberalen und weitgehend akkulturierten jüdischen Elternhäusern habe man sich aber schwerer als in zionistischen und orthodoxen Familien getan, die Ausgrenzung aus der nichtjüdischen Gesellschaft zu verkraften. Letztere boten Kindern und Jugendlichen durch die intensive Teilnahme am jüdischen Gemeindeleben und ein klares religiöses Bekenntnis stärkeren Halt.¹

Wie in vielen anderen Bereichen auch, erfolgte die Ausgrenzung jüdischer Schüler und Schülerinnen schrittweise. Am 25. April 1933 erliess die nationalsozialistische Regierung das „Gesetz gegen die Überfüllung deutscher Schulen und Hochschulen“. Es galt nur für höhere Schulen, nicht für Volksschulen. Ausgenommen von der Neuregelung waren Kinder von jüdischen Frontkämpfern im Ersten Weltkrieg, Kinder, die in Mischehen lebten, und Kinder, die zwei nichtjüdische Grosseltern hatten. Für alle anderen wurde ein Numerus Clausus festgelegt, nach dem der Prozentsatz der jüdischen Kinder, die in die Sexta eingeschult werden sollten, nur noch 1,5 % betragen durfte. Für bereits ein Gymnasium besuchende jüdische Schüler galt eine Beschränkung von 5 Prozent. Wenn der Prozentsatz überschritten wurde, mussten jüdische Kinder aus der Schule entfernt werden. In ähnlicher Form galt dieses Gesetz auch für alle Hochschulen.²

Vom 1. Januar 1936 an war es jüdischen Eltern verboten, ihre Kinder an einer nichtjüdischen Volksschule anzumelden. Kinder, die bereits eine Volksschule besuchten, sollten so schnell wie möglich „ausgeschult“ werden.³ Am 12. Juni 1936 erliess der Reichserziehungsminister eine Zusammenfassung der Richtlinien über die Rechtsstellung der Juden im deutschen Schulwesen. Weiterhin blieben 1,5 Prozent der Neuaufnahmen an Gymnasien und Universitäten für Juden und Jüdinnen möglich. Es wurde aber verboten, dass Juden „Lehrer oder Erzieher deutscher Jugend“ sein durften. Juden und Jüdinnen durften nach wie vor die erste Lehrerprüfung absolvieren. „Eine Übernahme in den Vorbereitungsdienst und eine Anstellung im Beamtenverhältnis bleibt jedoch für jüdische Lehrer jeder Art ausgeschlossen.“⁴ Jüdische Lehrer und Lehrerinnen konnten daher nur noch an jüdischen Schulen unterrichten, waren für diese Aufgabe aber in der Regel nicht ausgebildet, da ihnen Kenntnisse der jüdischen Geschichte, Kultur und Religion fehlten. Sie gehörten zum grossen Teil dem assimilierten Bürgertum an und standen dem Judentum eher fern.⁵

Endgültig verbot der Reichserziehungsminister am 15. November 1938 jüdischen Schülern den Besuch allgemeiner Schulen. Alle Schüler und Schülerinnen, die bis dahin noch eine allgemeine Schu-

¹ Werner T. Angress 1985, S. 12.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 5, Mai 1933; Zum Schulgesetz, S. 10.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 10, Oktober 1935; Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 8-9, hier S. 8.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 8, August 1937; Der neue Schulerlass, S. 10-11.

⁵ Ruth Röcher: Die jüdische Schule im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1942. Frankfurt am Main 1992, S. 117.

le besucht hatten, mussten sofort entlassen werden.¹ Seit Sommer 1939 waren alle jüdischen Volksschulen Privatschulen. Die meisten höheren Schulen waren nach dem Novemberpogrom geschlossen worden. „Dass bis 1942 überhaupt noch Schüler unterrichtet wurden“, sei, so Ruth Röcher, „als ausserordentliche Leistung jüdischer Lehrer und der Schulabteilung der RV [Reichvereinigung der Juden in Deutschland] zu bewerten“.²

Am 30. Juni 1942 wurde Juden und Jüdinnen jeglicher Schulbesuch untersagt. Alle jüdischen Schulen mussten geschlossen werden.³

In einem Reisebericht durch Deutschland schildert ein anonymes Autor aus Genf die Situation für jüdische Schulkinder nach dem Erlass der Nürnberger Gesetze im September 1935. Von 45.000 Kindern seien zu diesem Zeitpunkt erst 17.000 in jüdischen Schulen untergebracht worden, der Rest besuche noch allgemeine Schulen. Eine Verordnung des Kultusministers kündigte im selben Monat an, dass jüdische Kinder bis zum 1. April 1936 in jüdischen Schulen zu „konzentrieren“ seien. Es sei aber, so der Genfer Reisende, kaum möglich, in so kurzer Zeit ein jüdisches Schulwesen aufzubauen, das Platz für alle Kinder bot. Die Finanzierung stehe nicht fest und es fehle an geeigneten Lehrkräften. Die Lage sei dramatisch. Denn zahlreiche Schulleiter würden „einem gewissen Ehrgeiz huldigen, ihre Schule möglichst bald judenrein zu machen, das heisst noch vor dem gesetzlich festgelegten Termin vom 1. April 1936“. Er berichtet, dass Kinder in den Schulen gequält und misshandelt würden; an ihnen würden „Rassemerkmale“ vorgeführt, an manchen Schulen dürften Schüler nur noch als Gastschüler am Unterricht teilnehmen. „Die Folgen dieses Zustandes sind für die Kinder geradezu verheerend. Sie erleiden fast unheilbare psychische Schäden, werden labil und unsicher und lassen auch rein wissensmässig in ihren Leistungen nach.“⁴

Bis Anfang 1937 war es gelungen, 160 jüdische Schulen in Deutschland zu gründen bzw. auch für liberale jüdische Familien zugänglich zu machen und zu erweitern. Es gab 148 Volksschulen, eine Mittelschule und 11 höhere Schulen in Berlin, Frankfurt am Main, Köln, Leipzig und Hamburg. Von den insgesamt noch 42.000 jüdischen schulpflichtigen Kindern besuchten 18.000 jüdische Volksschulen und 4.000 jüdische höhere Schulen. 20.000 Kinder gingen nach wie vor auf allgemeine Schulen. In allen jüdischen Schulen wurde, „eher aus wirtschaftlicher Notwendigkeit als aus Überzeugung“, wie Ottilie Schönwald betont, Koedukation eingeführt. 754 männliche und 456 weibliche

¹ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945, Bd. 2: Deutsches Reich 1938 – August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 152; Der Reichserziehungsminister verbietet am 15. November 1938 jüdischen Schülern den Besuch allgemeiner Schulen. Rundschreiben des REM, S. 450-451.

² Ruth Röcher 1992, S. 115-116.

³ Michael Brodhaecker: Die jüdischen Bezirksschulen in Mainz und Worms – „Normalität“ in schwerer Zeit, in: Mainzer Geschichtsblätter, Heft 12 (2000), S. 52-73, hier S. 58.

⁴ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 213; Reisebericht vom 29. November 1935 über die dramatische Lage der jüdischen Bevölkerung nach dem Erlass der Nürnberger Gesetze, Brief von S. R. aus Genf vom 29.11.1935 ohne Adressat, in CZA, S 7/16, S. 527-534, hier S. 528-529.

che Lehrkräfte standen zur Verfügung. Wichtig sei, so die Autorin, dass immer mehr jüdische Eltern überzeugt würden, ihre Kinder auf eine jüdische Schule zu schicken. Es dürfe nicht geduldet werden, dass Kinder zu Hause in herabsetzendem Ton zu hören bekämen: „Da ist ja nur eine Jüdische Schule.“¹

Ganz offensichtlich hatten viele, vor allem liberale Familien kein besonders gutes Bild von jüdischen Schulen.² Vor allem Mädchen aus dem jüdischen Mittelstand betrachteten den Besuch der jüdischen Volksschule als etwas Minderwertiges. Johanna Kaphan, Leiterin der Mädchenvolksschule der Berliner Jüdischen Gemeinde, klagt im September 1935: „Bisher Schülerinnen der höheren Schule mit klar vorgezeichnetem Ziel, sind sie hart betroffen durch den jähen Abbruch ihres Bildungsweges. Auch der Übergang in die jüdische Schule, in die jüdische Volksschule vielfach, wird als ein Abstieg empfunden, auf den die Mädchen zunächst häufig mit einer völligen Gleichgültigkeit gegen alles Bildungsgut, das wir ihnen geben können, antworten und mit einer schroffen und hochmütigen Ablehnung ihrer neuen Klassengefährten.“³

Der Jüdische Frauenbund begrüßte es, dass jüdische Kinder nun wieder in jüdische Schule gingen. Hedwig Muschatblatt von der Kölner Ortsgruppe brachte dies schon im Juni 1933 auf den Punkt: „Die jüdische Schule als die Stelle, wo das Kind ohne seelische Konflikte in einer geschlossenen Weltanschauung heranwächst, ist bei uns von jeher in unendlichen Diskussionen propagiert worden.“⁴

Auf der Vorstandssitzung des JFB im selben Monat fordert Hannah Karminski, dass Schul- und Bildungsfragen von den Müttern mitgestaltet werden sollten. Ein jüdischer Elternbund, den Bertha Pappenheim schon 1929 gefordert habe, sei nun zu verwirklichen. „Durch die Frauen muss dafür gesorgt werden, dass Familien, die in Orten mit jüdischen Schulen wohnen, Kindern anderer Orte kostenlose oder billige Aufnahme in ihrem Heim gewähren. An den Frauen wird es wesentlich liegen, dass ‚die Ehrfurcht vor dem Abitur‘ schwindet; dass die Haltung des jüdischen Kindes eine bescheidene, aber aufrechte und aufrichtige ist, damit es ohne Ressentiment begreift, welche Ehre darin liegt, der jüdischen Gemeinschaft anzugehören und für die Idee dieser Gemeinschaft zu leiden.“⁵

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.–20. Februar 1937 in Lehnitz, Referat von Dr. Johanna Philippon aus Berlin über Schul- und Erziehungsfragen, Blätter 347-348.

² Ruth Röcher 1992, S. 226.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Johanna Kaphan, Leiterin der Mädchenvolksschule der Berliner Jüdischen Gemeinde: Die jüdische Mädchenschule. Ihre besonderen Aufgaben in heutiger Zeit, S. 3-4, hier S. 3.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hedwig Muschatblatt: Generalversammlung der Ortsgruppe Köln, S. 12-13, hier S. 13.

⁵ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des J.F.B., S. 11-12, hier S. 11. Im Juni 1933 gründete sich das Elternhilfswerk aus den Treffen der Schulberatungsstellen. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Hannah Karminski: Ein jüdisches Elternhilfswerk, S. 9.

Der Jüdische Frauenbund hatte ja bekanntlich schon in der Weimarer Republik dafür plädiert, dass Mädchen eher eine hauswirtschaftliche oder handwerkliche Ausbildung als eine akademische Laufbahn anstrebten. Nun hiess es, auch ganz praktisch, dafür zu sorgen, dass alle jüdischen Mädchen eine jüdische Volksschule besuchen konnten. Vor allem den Familien in ländlichen Regionen, in Dörfern, in denen nur einige wenige jüdische Familien lebten, musste geholfen werden, denn eine tägliche Fahrt in eine grössere Stadt war für die meisten Schulkinder kaum möglich. So suchte der Jüdische Frauenbund nach Möglichkeiten, Kinder und Jugendliche vom Land in Grossstadtfamilien unterzubringen. Noch im März 1938 appelliert Hildegard Böhme, Geschäftsführerin des Provinzialverbandes für jüdische Wohlfahrtspflege in Brandenburg und Mitglied im Jüdischen Frauenbund, an jüdische Familien in den grossen Städten: „Wenn es gelänge, Familien in Grossstädten mit jüdischen Schulen zu finden, die einen 14jährigen Jungen aus einer Kleingemeinde kostenlos aufnahmen, damit das Kind in einem neunten Schuljahr Weiterbildung, Anschluss an Kameraden, an jüdisches Gemeindeleben findet, so könnte die drohende Gefahr der unbeschäftigten [...] 14-15jährigen Jungen gebannt werden.“¹

Die Jüdische Gemeinde Berlin lud ab 1935 auch regelmässig Kinder aus Kleingemeinden zu jüdischen Festen nach Berlin ein. Der Jüdische Frauenbund betreute die Kinder während des 3-5-tägigen Besuches. Den meisten Kindern seien, so Hildegard Böhme, Begriffe wie Thora, Laubhütte und Festesbräuche ganz fremd. Sie müssten auf den Gottesdienst zuerst vorbereitet werden.² Um jüdischen Kindern schon frühzeitig Halt auch ausserhalb der Familie zu geben und mit jüdischem Leben bekannt zu machen, empfahl der Jüdische Frauenbund den Besuch eines jüdischen Kindergartens, sofern ein solcher vorhanden war.³

Im Juli 1933 bildete die Reichsvertretung der jüdischen Landesverbände einen Erziehungsausschuss, der das bereits bestehende jüdische Bildungswesen erhalten und fördern, neue Bildungsmöglichkeiten schaffen und das Erziehungswesen neu gestalten sollte. Insbesondere musste man Lehrer und Lehrerinnen fortbilden sowie Lehrpläne und Lehrbücher schreiben.⁴ Von sogenannten Zwergschulen wollte man absehen und stattdessen Bezirksschulen eröffnen.⁵ Wie das Elternhilfswerk drängte auch der Erziehungsausschuss auf die Gründung möglichst vieler jüdischer Schulen. Gymnasialbildung solle in Zukunft nur noch besonders begabten Kindern vorbehalten bleiben. An

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 3, März 1938; Hannah Karminski: Die erste Seite, S. 1-2, hier S. 2.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Dr. Hildegard Böhme: Kinder in den Kleingemeinden, S. 6-8, hier S. 7.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Nelly Wolffheim: Erziehung jüngerer Kinder zur Selbstsicherheit, S. 4-5, hier S. 5.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 8, August 1933; Aus anderen Organisationen. Erziehungsausschuss, S. 13.

⁵ Siehe zu neu gegründeten Bezirksschulen den lokalgeschichtlichen Beitrag: Michael Brodhaecker: Die jüdischen Bezirksschulen in Mainz und Worms – „Normalität“ in schwerer Zeit, in: Mainzer Geschichtsblätter, Heft 12 (2000), S. 52-73.

jüdischen Schulen solle grundsätzlich Neuhebräisch gelehrt werden.¹ In allen Fächern sollen „die besonderen jüdischen Anknüpfungspunkte und Querverbindungen“ herausgearbeitet werden.² In den Richtlinien zur Aufstellung von Lehrplänen für jüdische Volksschulen heisst es: Die jüdische Schule soll „junge Menschen heranbilden, die willens- und wissensmässig fest im Jüdischen verwurzelt sind. So nehmen Religion, Hebräisch und Jüdische Geschichte naturgemäss einen breiten Raum im Lehrplan ein“ und können als „Kernfächer“ betrachtet werden. Die Schule müsse dabei immer mitbedenken, „dass ein grosser Teil ihrer Schüler möglicherweise später auswandern wird“. Auch werde Wert gelegt auf eine „sorgfältige körperliche Erziehung“, vor allem Turnen und Sport, damit die jüdischen Schüler in der Lage seien, ihren „Lebenskampf aufzunehmen und zu bestehen“. Insgesamt sei der Aussprache über „jüdische Gegenwartsfragen“ ein breiter Raum zu gewähren.³ Die Reichsvertretung betonte, dass die jüdische Schule jüdische Kinder zu „einer sie der jüdischen Gemeinschaft verpflichtenden Haltung“ erziehen solle. Da nun manuelle vor den kaufmännischen und geistigen Berufen im Vordergrund stünden, sei „die jüdische Volksschule die gegebene Bildungsstätte der jüdischen Jugend Deutschlands“.⁴

Von zionistischer Seite forderte man ein noch klareres Bekenntnis zu Palästina im jüdischen Schulwerk. Paula Fürst vom JFB bedauert im September 1935, dass es bislang keine jüdische Schule gebe, in der Hebräisch Unterrichtssprache sei. Dabei sei die sprachliche Vorbereitung für die Auswanderung nach Palästina immens wichtig. Auch müsse der handwerklichen Arbeit breiterer Raum gegeben werden. Es sei von grosser Bedeutung, „dass Kinder gerade aus intellektuellen bürgerlichen Schichten im Entwicklungsalter praktische Arbeit aus eigener Erfahrung kennen und werten lernen. Dazu kommt, dass eine ernste gewissenhafte verantwortliche Arbeit in Haus, Küche, Garten oder Werkstatt in hohem Masse dazu angetan ist, die Kinder zu Sauberkeit, Ordnung, Gründlichkeit und Pünktlichkeit zu erziehen.“ Schule und Jugendbund müssten dasselbe Ziel verfolgen: Die Kinder soll „ein hoffnungsfroher, zuversichtlicher Kampfgeist“ erfüllen, „alle diese Schwierigkeiten zu ertragen, um verantwortungsvollen Dienst an der jüdischen Volksgemeinschaft tun zu können“.⁵ Die Mehrheit im Jüdischen Frauenbund teilte diese Fixierung auf Palästina nicht, aber die Zahl derer, die nach den Nürnberger Gesetzen ihre Hoffnung auf eine Auswanderung nach Palästina setzten, wuchs stetig.

Noch besuchten aber die meisten Kinder allgemeine Schulen. Es musste sich auch um sie gekümmert werden. Der Jüdische Frauenbund legte grossen Wert darauf, dass alle jüdischen Eltern ihre

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 11, November 1933; Erna Zwirn: Jüdische Schulen, S. 9.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Reichsvertretung der deutschen Juden, S. 13.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Dr. Lotte Barschak: Richtlinien zur Aufstellung von Lehrplänen für jüdische Volksschulen, S. 9-10.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Julius Stern: Überblick über das Schulwerk der Reichsvertretung der deutschen Juden, S. 1-2.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Paula Fürst, Leiterin der Schule am Kaiserdamm, Berlin-Charlottenburg: Die Schule als Vorbereitung für Palästina, S. 4-5.

Kinder an den hohen jüdischen Feiertagen Jom Kippur und Rosch Haschana vom Unterricht an allgemeinen Schulen befreien. Er appellierte insbesondere auch an liberale und nicht-religiöse Eltern, aus Solidarität zu den gläubigen und orthodoxen Familien von diesem Recht Gebrauch zu machen. Auch forderte er alle Eltern auf, mit ihren Kindern gemeinsam den Gottesdienst zu besuchen.¹

Um dem Sabbat wieder einen festen Platz im jüdischen Familienleben einzuräumen, verabschiedete der Jüdische Frauenbund auf der Gesamtvorstandssitzung im Oktober 1934 eine Resolution, „in der sich der JFB an alle jüdische Eltern mit der dringenden Aufforderung wendet, die Kinder am Sonnabend vom Schulbesuch befreien zu lassen.“ Auch die Reichsvertretung legte den Eltern im Dezember 1934 ans Herz, ihre Kinder vom Samstagsunterricht dispensieren zu lassen. Durch die Einführung des Staatsjugendtages von Seiten des NS-Regimes sei der Unterricht an Samstagen neu geregelt worden. Für das 5. bis 8. Schuljahr finde an Samstagen kein wissenschaftlicher Unterricht mehr statt. So werde kein elementarer Stoff versäumt. Die Reichsvertretung äussert wie der Jüdische Frauenbund die Erwartung, dass die jüdische Elternschaft „ausnahmslos von der Möglichkeit Gebrauch macht, ihren Kindern die Heiligung des Sabbattages zu ermöglichen und sie in der Treue zu einem nicht bloss gekannten, sondern auch gelebten Judentum anzuleiten und zu festigen“.²

Der Reichsminister des Inneren hatte bereits am 16. März 1934 eine Verfügung erlassen, die jüdischen Schülern eine solche Dispensierung erlaubte. Allerdings musste sich der Antrag auf Befreiung vom Unterricht auf den ganzen Samstag beziehen. Es war nicht länger möglich, dass jüdische Schulkinder aus religiösen Gründen nur den Fächern fernblieben, in denen Zeichnen, Handarbeit oder Werkunterricht stattfanden. Anna Lewy begrüsst in den „Blättern“ diese neue Bestimmung. Der neue Erlass sei „ein grosser Gewinn im positiv jüdischen Sinne“. Viele Eltern sähen das aber bedauerlicherweise noch nicht so. „Eltern, deren Kinder bisher nicht zur Heilighaltung des Sabbath erzogen wurden, die selber im Hause und im Beruf keine Sabbathruhe kennen, sie empfinden es als einen untragbaren Gegensatz zu ihrer eigenen Anschauung, wenn ihre Kinder nunmehr den Sabbath beachten sollen.“

Die Autorin ruft eindringlich dazu auf, geschlossen aufzutreten: „Sollen wir deutschen Juden angesichts einer uns gebotenen Möglichkeit, positiv jüdische, ewige, geistige und seelische, religiöse Werte zu gewinnen, uns lau und halb und uneinig zeigen? Sollen wir das Schauspiel bieten, dass wir selber die Reihen unserer Kinder spalten?“ Viele Kinder gingen längst andere Wege als ihre Eltern und verbrachten ihre freie Zeit in Bänden, die im Geiste Martin Bubers agierten und sich eine

¹ BJFB, 9.Jg. Nr. 9, September 1933; Appell des Vorstandes, S. 13.

² LBIJMB MF 743 (Dora Edinger); Artikel „Jüdischer Frauenbund“, in: Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.): Informationsblätter im Auftrage des Zentralausschusses der deutschen Juden für Hilfe und Aufbau, Nr. 9 vom 15.12.1934, Blätter 261-262, hier Blatt 262.

Renaissance des Judentums auf ihre Fahnen geschrieben hätten. Es seien eher die Eltern, die noch hinterherhinkten und ihren Kindern geistig kaum mehr folgen könnten.¹

Der Jüdische Frauenbund sah es daher als seine prominente Aufgabe an, vor allem jüdische Mütter dazu zu bewegen, ihr Haus wieder jüdisch zu führen und ihren Kindern so Vorbild zu sein. Im Mai 1934 druckten die „Blätter“ einen vierseitigen Artikel von Prof. Ludwig Ferdinand Meyer, dem Direktor des Waisenhauses und Kinderasyls der Stadt Berlin, ab, in dem dieser alle Eltern dazu aufrief, das Jüdische zu Hause nicht länger zu verstecken. Wer seine Kinder im jüdischen Geiste erziehen wolle, müsse zunächst selbst wissen, wo er stehe. Selbsterziehung sei also das Motto der Stunde. Jüdische Eltern müssen ihr „eigenes Kulturmilieu“ wiederherstellen. Die meisten Kinder hätten zu Hause wenig von jüdischer Geschichte, jüdischer Ethik und jüdischem Wissen erfahren. Dies müsse sich grundlegend ändern. Schon das Kleinkind müsse mit jüdischen Riten und Gebräuchen vertraut gemacht werden. „Diese Renaissance des Jüdischen, die sich bei uns und unseren Kindern vollziehen wird, darf man als das grosse Aktivum und Positivum der für uns sonst so schweren Zeit buchen.“ Daher müsse der Eintritt in die jüdische Jugendbewegung, dem viele Eltern lange skeptisch gegenüber gestanden hatten, unbedingt bejaht werden.²

Im April 1935 appellierte Otilie Schönwald an die Ortsgruppen des JFB, ihre Bildungsarbeit planvoller zu gestalten. Die Auswahl der Themen und Veranstaltungen dürfe nicht dem Zufall überlassen bleiben, sondern ein gemeinsames Bildungsziel müsse sichtbar werden. Sie schlug vor, „Erziehung“ zum Leitthema der Bildungsarbeit zu machen. Dabei könnten Schwerpunkte auf folgende Themen gelegt werden: Familienerziehung und Gemeinschaftserziehung, Schule und Elternhaus, Jugendbund und Elternhaus sowie das Jüdische Haus.³

Positiv blickte Erna Zwirn im Dezember 1935 auf die Arbeit des Elternhilfswerkes in den vergangenen knapp zwei Jahren zurück. 400 Familien mit ca. 1.000 jüdischen Kindern und Jugendlichen seien in Berlin beraten und finanziell unterstützt worden. Die Autorin regt an, auch in anderen Teilen des Reiches Elternvereinigungen zu gründen und bittet den Jüdischen Frauenbund um verstärkte Zusammenarbeit.⁴ Wichtig sei es, vor allem Mädchen zu beraten, wie es nach der 8-jährigen Volksschule weitergehen könne. Es böten sich, so Lotte Herzfeld, drei Möglichkeiten an: die 9. Klasse (Oberschule), eine Vorlehre oder die Mittlerenschule. Die Neugründung der freiwilligen 9. Oberklasse sei aus der Not geboren gewesen. Sie habe sich aber inzwischen bewährt. Die Autorin berichtet von ihren Erfahrungen mit einer solchen Klasse, bestehend aus 24 Mädchen, in Berlin. Die Schülerinnen seien vor allem praktisch geschult worden, hätten Konzentration gelernt und seien

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 4, April 1934; Anna Lewy: Der Schulbesuch jüdischer Kinder, S. 2-4.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 5, Mai 1934; Prof. Dr. L. F. Meyer: Über die Erziehung des jüdischen Kindes, S. 1-4.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 4, April 1935; Otilie Schoenewald: Programmgestaltung und Bildungsarbeit in unseren Ortsgruppen, S. 1-2.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Erna Zwirn: Arbeitsbericht des Elternhilfswerks, S. 10.

auf eine selbständige Arbeit vorbereitet worden. Bei der Besprechung der Berufswelt hätten dank der Geschlechtertrennung Mädchenspezifische Schwerpunkte gesetzt werden können.¹

Paula Fürst verteidigt dagegen in einem ergänzenden Artikel die koedukative zionistische Schule. Diese sei eine bessere Vorbereitung für die Auswanderung als ein geschlechtergetrennter Ausbildungsweg. „Der praktische Unterricht, der im 9. Schuljahr eine richtunggebende Rolle spielt, wird nach unserer Erfahrung durch die Koedukation besonders befruchtet. Nach Möglichkeit findet dabei keine Trennung der Geschlechter statt. Gemischte Gruppen arbeiten im Garten, in der Werkstatt und in der Küche. Die Einführung der Küchenarbeit für Knaben, die in dieser Form wohl zum ersten Mal in Deutschland durchgeführt worden ist, hat im Anfang Befremden, vereinzelt auch in Elternkreisen Widerstand ausgelöst. Nicht nur im Hinblick auf palästinensische Verhältnisse war für unsere zionistische Schule diese gleichmässige Schulung der Knaben eine selbstverständliche Konsequenz, sondern gerade diese Arbeit, die so besonders geeignet ist zur Erziehung von Sauberkeit, Genauigkeit, Pünktlichkeit und Verantwortungsgefühl, durfte bei einer ernsthaften Vorbereitung zu einer neuen Berufseinstellung, nämlich der Wertung praktischer Berufe, nicht fehlen.“²

Friedel Motulsky plädiert in den „Blättern“ für die koedukative Erziehung der Jugend nicht erst nach der Schulentlassung. Günstig sei vielmehr eine bereits in der Kindheit begonnene gemeinsame Erziehung in Kindergärten und Schulen. So bekämen Mädchen und Jungen „die Möglichkeit einer organisch wachsenden, kameradschaftlich aufeinander eingestellten Beziehung, während Jugendliche, die ohne diese Basis in der Zeit der stärksten Spannungen, der Pubertät, miteinander leben müssen, die voneinander getrennt erzogen wurden und Vermutungen und sexuelle Neugier an Stelle von Wissen mitbringen, viel stärkere Schwierigkeiten zu überwinden haben. Diese Jugendlichen sind der Gefahr ausgesetzt, in ihrer Pubertät und oft bis weit in das Erwachsenenleben hinein der Realität hilflos und enttäuscht gegenüber zu stehen. Ihre aufgespeicherten Spannungen und Erwartungen sind so gross, dass sie, besonders im Anfang des gemeinsamen Lebens, die sachlichen und menschlichen Beziehungen zu den Kameraden empfindlich stören.“

Jugendliche, die bis zu ihrer Reife nur mit Gleichgeschlechtlichen lebten, würden dann beim Zusammentreffen mit dem anderen Geschlecht „ungleich undisziplinierter und zügelloser leben als die gemeinsam Erzogenen“. Auch würde durch Koedukation am besten der „Gefahr der Homosexualität“ begegnet. Die Autorin glaubt, „dass die noch bestehenden Töchterpensionate für jüdische Mädchen und die Internate für Jungen für eine immer kleiner werdende, privilegierte und um eine Generation nachhinkende Schicht keine Rolle mehr spielen. Uns jüdischen Erziehern und Eltern fällt daher die Aufgabe zu, uns mit der Tatsache der gemeinsamen Erziehung unserer schul-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 4, April 1936; Lotte Herzfeld: Gedanken zum 9. Schuljahr, S. 1-3.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Paula Fürst: Koedukation im 9. Schuljahr, S. 1-3, hier S. 2.

entlassenen Mädels und Jungen nicht nur abzufinden, sondern sie auch als Fortschritt in der Schulung fürs Leben zu fördern.“¹

Homosexualität einzudämmen, war ganz im Sinne des Jüdischen Frauenbundes, aber die meisten Mitglieder behielten bis zur Auflösung des Bundes ihre Vorbehalte gegenüber der Koedukation. So wird es etliche Leserinnen wohl verärgert haben, als eine „um eine Generation nachhinkende Schicht“ bezeichnet zu werden. Stolz war man vor allem auf die eigenen Einrichtungen nur für Mädchen, so wie die Haushaltungsschule in Frankfurt am Main, die Mädchen zwischen 14 und 20 Jahren besuchen konnten. Anlässlich des 40-jährigen Bestehens der Schule hielt Lucie Laquer Ende 1937 eine Ansprache, in der sie sich darüber freut, dass die neue Schülerinnengeneration wieder mehr Freude an Kunst und geistiger Arbeit habe, und hofft, „dass die nun folgenden Lehrgänge nicht so stark von den Unruhen der letzten Jahre angegriffen sind wie die verflossenen“.²

In diesen Worten ist deutlich zu spüren, dass 1937 ein Jahr relativer Ruhe war, in der sich manche jüdischen Familien ein Weiterleben in Deutschland durchaus vorstellen konnten, wenn auch unter stark erschwerten Bedingungen, und wieder für die Zukunft planten. Diese Phase fand mit dem Novemberpogrom 1938 endgültig ihr Ende.

Das Ziel des Jüdischen Frauenbundes, Kinder und Jugendliche nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten noch stärker im Geiste des Judentums zu erziehen, scheint insgesamt nicht erreicht worden zu sein. Zwar waren Anfang 1938 ca. 20 Prozent der jüdischen Jugendlichen in Bünden organisiert, die eine zionistische Ausrichtung hatten, die grosse Mehrheit der Heranwachsenden liess sich aber zunehmend weniger von den Jugendbünden begeistern.³

Im April 1938 bespricht Ilse Dobrin in den „Blättern“ das kurz zuvor erschienene Buch „Jüdische Jugend zwischen gestern und morgen“ von Günter Friedländer, in dem der Autor ein düsteres Bild malt: „Das Familienleben gibt dem Jugendlichen keinen Halt mehr. Die Nervosität herrscht vor und vertreibt ihn aus dem Heim, das in den meisten Fällen durch den bevorstehenden Aufbruch kein Heim mehr ist. Der Berufswahl erfolgt meist unter Zwang und dem Gesichtspunkt der praktischen Verwendungsmöglichkeiten, aber nicht nach den persönlichen Anlagen. Die Folge ist Interesslosigkeit, baldiger Überdruß und Unlust. Die Schule wird nur von dem Gesichtspunkt der möglichst schnellen Beendigung und des Erlernens praktischer Dinge besucht. Das ist jedenfalls die Einstellung der Eltern, die sich auf die Kinder überträgt. Die Gestaltung der Freizeit ist eine Folge all dieser Dinge und führt in das Kino, die Eisdielen und das Tanzlokal. Eine Stellung zu Gemeinde und Sy-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; Friedel Motulsky: Gemeinsame Erziehung schulentlassener Jungen und Mädels, S. 2-3.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Lucie Laquer: Ansprache anlässlich des 40jährigen Bestehens der jüdischen Haushaltungsschule in Frankfurt am Main, S. 5-6, hier S. 6.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 3, März 1938; Hannah Karminski: Die erste Seite, S. 1-2, hier S. 1.

nagoge ist nicht vorhanden. Die Orthodoxie ausgenommen, ist auch religiöses Empfinden nur ganz vereinzelt zu finden.“

Ilse Dobrin findet es gut, dass der Autor „diese Dinge einmal mit aller Klarheit ausgesprochen“ habe. Günter Friedländer führe nur die nackten Tatsachen auf. „Diese Broschüre ist ein Appell, vor allem an die Eltern, die vielleicht noch etwas ändern und helfen könnten. Es wächst eine Jugend heran, die nirgends Halt findet, die keine Ideale hat und die in jeder Beziehung, körperlich und seelisch, verweichlicht.“¹

Es findet sich in den „Blättern“ der kommenden Monate keine Gegenrede eines anderen Mitgliedes des Jüdischen Frauenbundes. Der JFB gab vor allem denjenigen Müttern, die nicht den Weg in den Frauenbund gefunden hatten, Schuld an der von Friedländer skizzierten Entwicklung, und das war die Mehrheit der jüdischen Frauen. Die vom JFB angestrebte jüdische Renaissance konnte in weiten Kreisen des deutschen Judentums auch durch die Isolierung nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten also nicht erreicht werden. Nur eine Minderheit gestaltete ihr Haus jüdisch um und lebte ihren Kindern aktives Judentum vor. Vor allem durch den zwangsweisen Besuch jüdischer Schulen kamen viele Kinder aus liberalen Familien in Kontakt mit jüdischem Wissen und jüdischen Gebräuchen. Margot Buck aus Köln erinnert sich zum Beispiel, dass es in der Jawne, dem jüdischen Gymnasium in Köln, orthodoxer zugeht als zu Hause. In der Schule habe sie dies alles mitgemacht, zu Hause aber sei man liberal geblieben.²

Insgesamt war die jüdische Schule trotz des erzwungenen Übertritts ein wichtiger Ort für jüdische Kinder und Jugendliche. Ruth Röcher fasst zusammen: „Die intensive Auseinandersetzung mit dem Judentum diente der Stärkung von Selbstsicherheit und Identität der Schüler und kann unter den gegebenen Verhältnissen als ‚geistiger Widerstand‘ betrachtet werden. [...] Trotz der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit waren die pädagogischen Leistungen der jüdischen Schule angesichts der ausserordentlichen Schwierigkeiten und der bestehenden Unsicherheit sehr beachtlich. Den Schülern konnte in dieser Zeit der Verfolgungen und des Terrors das Gefühl von Selbstachtung und Geborgenheit vermittelt werden.“³

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 4, April 1938; Ilse Dobrin: Buchbesprechungen. Jüdische Jugend zwischen gestern und morgen von Günter Friedländer, S. 11.

² Leo Baeck Programm (Hg.) 2009, S. 19.

³ Ruth Röcher 1992, S. 231.

3. Erwachsenenbildung und Einbeziehung der berufstätigen Jüdinnen in den JFB

Der Jüdische Frauenbund sah es als eine seiner Aufgabe, „das geistige Gut der Frauenbewegung zu hüten“, nachdem der Bund Deutscher Frauenvereine im Mai 1933 seine Auflösung beschlossen hatte. Es müsse, so Hannah Karminski, allen jüdischen Frauen klar gemacht werden, vor allem denjenigen, die dem JFB kürzlich beigetreten seien und noch beiträten, dass sie im Jüdischen Frauenbund „eine neue geistige Heimat finden“. Die organisatorische Eingliederung neuer Frauen müsse eine „wirklich organische“ sein. Die Frauen müssten sich intensiv mit jüdischer Geschichte, Kultur und Religion beschäftigen. Es müsse aber nicht nur die Vergangenheit „erobert“ werden, sondern insbesondere die „Behandlung jüdischer Gegenwartsfragen“ helfe, „den Kontakt zum lebendigen Judentum zu finden“.¹

Der Jüdische Frauenbund arbeitete ab 1934 aktiv mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden unter Leitung von Martin Buber zusammen. Das Selbstverständnis der Mittelstelle deckte sich voll und ganz mit dem des Jüdischen Frauenbundes. Martin Buber erklärte in einem Grundsatzartikel über „Jüdische Erwachsenenbildung“, dass es um mehr gehe, als „um eine Ausstattung mit Wissen, sondern um eine Rüstung zum Sein“. Die neue Erwachsenenbildung dürfe „nicht intellektual sein, denn es obliegt ihr, die Totalität des Menschen zu erfassen“. Bildung dürfe nicht individualistisch sein, sondern müsse zur Gemeinschaft führen. Am Ende des Artikels fasst Buber seine Gedanken in dem Satz zusammen: „Jüdische Erwachsenenbildung ist Eingestaltung der wesenhaften Elemente von Umwelt und Innenwelt in die Eigentümlichkeit der jüdischen Aufgabe an der Welt.“²

Die Gedanken und sprachlichen Eigentümlichkeiten des Artikels sind nicht neu. Sie entsprechen dem, was Martin Buber schon seit drei Jahrzehnten propagierte. Durch die Ausgrenzung der Juden aus dem deutschen Kulturraum kam es aber zu einem zumindest kurzzeitigen Aufblühen der Bewegung der jüdischen Renaissance bzw. des kulturellen Zionismus.

Otilie Schönwald geht in ihrer Begrüßungsansprache der Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes, die dieser im Oktober 1934 gemeinsam mit der Mittelstelle in Bad Nauheim durchführte, auf den Begriff der Erwachsenenbildung im Sinne Martin Bubers ein. Erwachsenenbildung müsse die ganze Persönlichkeit formen, sagt sie. Eine wahllose Anhäufung von totem Wissensstoff lehne sie ab. Bislang hätten vor allem Schule und Elternhaus die Bildung der Heranwachsenden übernommen. Nun

¹ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842 (Jüdischer Frauenbund); Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden von Juni 1934. Schreiben an "unsere Mitarbeiter und Freunde", Hannah Karminski: Frauenaufgaben, Blätter 80-81.

² CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842 (Jüdischer Frauenbund); Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden von Juni 1934. Schreiben an "unsere Mitarbeiter und Freunde", Martin Buber: Jüdische Erwachsenenbildung, Blatt 78.

müssten auch Erwachsene, die dem Judentum bislang fern gestanden hätten, in das Bildungsprogramm miteinbezogen werden.¹

In der Auswertung der Lernzeit für die Ortsgruppenarbeit fasst Aenne Hahn zusammen: „In dieser Zeit, in der wir zwangsläufig auf uns selbst zurückgeworfen sind, gilt es, die jüdischen Inhalte neu zu erarbeiten. [...] Hier liegt der tiefere Sinn der Lerntagung; aus dem Wissen soll Kraft zu lebendigem Tun gefunden werden. [...] Wir müssen einsehen, dass keiner von uns bis zum Bibellesen vorgezogen ist. [...] Man braucht dazu auch die altjüdischen Kommentare, und vor allem ist die Kenntnis des Hebräischen unerlässlich. [...] Den Menschen des 19. und 20. Jahrhunderts ging der Sinn für Gemeinschaft und gemeinsames Erleben in starkem Masse ab. Das religiöse und das alltägliche Leben waren individualistisch orientiert. Man kann nicht von einem Tag zum anderen die Rückkehr zur religiösen Gemeinschaft verlangen.“ Vor allem die jüdische Frau müsse ein Vorbild für jüdisches Leben werden und versuchen, „dem jüdischen Hause wieder seine eigene Atmosphäre zu geben“. Sie schliesst mit den Worten: „Von der Bereitschaft zu diesem Neubeginn und von dem Willen zur Beharrung in der neuen Arbeit wird es abhängen, ob das deutsche Judentum fortbestehen wird oder nicht.“²

In der folgenden Aussprache, die protokolliert ist, regt Dora Edinger aus Frankfurt an, die Zusammenarbeit mit anderen jüdischen Organisationen zu intensivieren, um die Bildungsarbeit effektiver zu gestalten. Unbedingt müssten auch die vielen kleinen Orte miteinbezogen werden, in denen bislang so gut wie keine Erwachsenenbildung stattgefunden habe. Frau Hirschfeld aus Offenbach glaubt, dass die geistige Arbeit vor allem für Frauen wichtig sei, denn es sei ihre Aufgabe, die jüdischen Feste im Haus zu gestalten; viele Frauen wären aber gar nicht mehr in der Lage, eine jüdische Stimmung zu verbreiten. Paula Löb aus Köln findet es wichtig, dass alle Frauen jeden Sabbat in die Synagoge gehen und diese Besuche durch Kurse in den jeweiligen Abschnitt aus der Heiligen Schrift einführen. Sie bot sich an, einen solchen Kurs in Köln durchzuführen. Carola Blume aus Frankfurt schlägt vor, dass bei allen Veranstaltungen der Mittelstelle Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes teilnähmen, die das neu erlangte Wissen dann in ihren Gemeinden weitergeben könnten. Besonders geeignet seien jüngere Frauen, die schon mit jüdischem Wissen vertraut seien. Die Mittelstelle bereite zurzeit eine Bibliographie vor mit Büchern über jüdische Geschichte und Palästinakunde sowie Lehrwerken zum Erlernen der hebräischen Sprache. Diese könne dann

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und Gesamtvorstandssitzung in Bad Nauheim vom 4. bis 7. Oktober 1934, Begrüßungsansprache von Ottilie Schönwald, Blätter 234-235.

² LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes 1934, Referat von Aenne Hahn, Blatt 250.

in Frauenkreisen verbreitet werden. Der Rundbrief der Mittelstelle solle auch unter den Mitgliedern des JFB verteilt werden.¹

Ab Juni 1933 veröffentlichten die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ regelmässig Aufsätze, „die dazu bestimmt sein sollen, Menschen, die dem Judentum näherzukommen wünschen, Wichtiges aus den Grundlehren und Grundzügen der jüdischen Religion und Ethik darzulegen“.²

Den Anfang machte Rabbiner Dr. Eschelbacher aus Düsseldorf mit einem mehrseitigen Aufsatz über Gebote und Bräuche des Judentums. Der Autor stellt den Sabbat sowie alle über das Jahr verteilten jüdischen Feste vor. Dabei geht er jeweils im Einzelnen auf die Rolle der Frau bei den Festen ein und erklärt ihre Pflichten (Mizwoth). Wenn die Frau den Geboten gehorche, erhalte sie dem jüdischen Hause „die Gegenwart des Heiligen“. Er äussert die Hoffnung, dass der Kreis derer, die sich an die religiösen Pflichten hielten, nun wieder grösser werden würde. Der Frau ordnet er auch den Bereich der Hygiene zu: „Pessach verändert das gesamte häusliche Leben. Wochenlang vorher schon brachte die Hausfrau das ganze Haus in einen sonst nie erreichbaren Zustand der Erneuerung. [...] Eine wichtige Nebenwirkung ist damit verknüpft. Das Haus des Juden ist dadurch vor Verwahrlosung geschützt, und es ist ihm jene Reinlichkeit gewährleistet, die in einem höheren Sinne zu seiner Reinheit und damit zur seelischen Reinheit seiner Bewohner führt. Der Jude kann in Armut versinken, aber im Schmutz kann er nicht verkommen. Davor bewahren ihn Sabbat und Festtag, vor allem aber die Vorbereitung auf den Pessach.“³

Hier appelliert er ganz direkt an die Leserinnen der „Blätter“, trotz der erschwerten Lebensbedingungen und wirtschaftlichen Not an den Hygienegeboten des Judentums festzuhalten und verbindet äussere mit innerer Reinheit.

Hannah Karminski glaubt, dass neben dem Eintauchen in jüdisches Alltagsleben vor allem das Wissen um die jüdische Geschichte mit ihren Leidenszeiten dazu angetan sei, Jüdinnen, die dem Judentum bislang fern standen, „Aufrichtung und religiöse Verinnerlichung“ zu geben. Es sei wichtig, nicht nur Vorträge zu organisieren, sondern im Vordergrund müssten Aussprachen im kleinen Kreis und Arbeitsgemeinschaften stehen, damit es zu einer Vertiefung des jüdischen Wissens komme und neue Mitglieder im Gespräch auch psychische Hilfe erfahren.⁴

Im Juli 1933 folgte ein Artikel von Rahel Straus über Ehe und Mutterschaft im Judentum. Sie fordert eindringlich, dass die Familie wieder „der Kern und die Stätte des Judentums“ werde. Jede jüdische Ehe bedeute, „ein neues Haus in Israel“ zu begründen und an der Erhaltung des Judentums

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes 1934, Aussprache, Blätter 250-254.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Die Redaktion bemerkt, S. 2.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Rabbiner Dr. M. Eschelbacher, Düsseldorf: Gebote und Bräuche, S. 2-6 (Zitat auf S. 5).

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Hannah Karminski: Vorstandssitzung des J.F.B., S. 11-12, hier S. 11.

mitzuwirken.¹ Martha Wertheimer appelliert an die Frauen, die ihren Haushalt noch jüdisch gestaltet, anderen zu helfen, einen solchen aufzubauen. So könnten sie zum Beispiel dem Judentum entfremdete Frauen an einer häuslichen Feier teilnehmen lassen. Die Sehnsucht der jüdischen Menschen, „die sich kaum noch zugehörig gefühlt, die oft ihr Judentum verleugnet hatten, die von den alten geschichtlichen Bindungen, dem ewigen Schicksal ihres Volkes und seinen Gesetzen der Wiederkehr nichts wussten, von den Eltern her schon nichts mehr wussten“, rufe jetzt nach diesen Worten. Sie erzählt von einer jungen Frau, die erst seit einigen Wochen wisse, dass sie Jüdin sei. Sie sei zu ihr gekommen, um sich Rat zu holen. Sie habe die Mesussah an ihrer Wohnzimmertür gesehen und gefragt, was das sei und ob sie das auch haben dürfe. Sie sei eine der Frauen, die „wieder zu ihrem jüdischen Blut, zu ihrer jüdischen Geschichte, ihrem unseren jüdischen Schicksal hinfinden wollen“.²

Im Dezember 1933 veröffentlichte dieselbe Autorin einen längeren Artikel über „Häusliche Feiern“. Sie betont, dass Bildung für Erwachsene nicht nur bedeute, neue Frauen in den Jüdischen Frauenbund zu integrieren, sondern auch einen grossen Teil der eigenen Mitglieder dazu zu animieren, die jüdischen Festtage wieder zu feiern. Dies seien vor allem Sabbat und Chanukkah. Auf das Lichterfest geht Martha Wertheimer besonders ein, weil in sehr vielen Familien Weihnachten statt Chanukkah begangen werde und statt der Menorah die Lichter am Weihnachtsbaum brannten. Wer nicht von seinen Grosseltern und Eltern das Wissen um den häuslichen Brauch gelernt habe, eigne sich es nun an, fordert sie.³

Im Januar 1934 berichtet Ruth Ollendorff stolz von einer Chanukkah-Feier für Kinder im Jüdischen Kulturbund, auf den ich später noch eingehen werde. Sie habe zwar das Gefühl gehabt, dass die Kinder die hebräischen Lieder das erste Mal sängen und erst zu diesem Zweck eingeübt hätten, aber immerhin sei ein Anfang gemacht.⁴ Die Eltern lernten dann häufig über ihre Kinder die Chanukkah-Lieder kennen.⁵

Der Jüdische Frauenbund legte grossen Wert auf die Feier des Chanukkah-Festes. Die Schriftstellerin Bertha Badt-Strauss bezeichnet es als das „Fest der Frauen“. Die Frau habe die Pflicht, die Menorah anzuzünden, „also wolle man den Frauen dieses schlichte Fest ganz besonders ans Herz legen“. Das Fest sei im Laufe der Geschichte zum „Fest der Weihe des Hauses“ geworden.⁶

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Dr. Rahel Straus: Ehe und Mutterschaft im Judentum, S. 2-4, hier S. 2.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Dr. Martha Wertheimer, Frankfurt am Main: Helft Heimkehren!, S. 1-2. Mesussah, auch Mesusa oder Mesusah geschrieben, bedeutet eigentlich „Türpfosten“ und beschreibt eine Schriftkapsel am Türpfosten, die in traditionell lebenden jüdischen Familien an jedem Türrahmen zu finden ist.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Dr. Martha Wertheimer: Häusliche Feiern, S. 5-6.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1934; Ruth Ollendorff: Die Kinder feiern Chanukkah, S. 9-10.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 1, Januar 1935; Johanna Meyer-Lövinson: Chanukkah-Feiern, S. 8.

⁶ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Dr. Bertha Badt-Strauss: Chanukkah – Das Fest der Frauen, S. 1-2.

Das mit der Geschichte der Makkabäer verbundene Chanukkah-Fest erhielt, so Michael Brenner, erst „mit Aufkommen des Zionismus eine Bedeutung, die es im traditionellen Judentum nicht gehabt hatte. Dabei spielte sicher auch eine Rolle, dass das Fest um die Weihnachtszeit stattfindet; seine Aufwertung konnte dadurch auch von assimilierten Juden begrüsst werden, denen an einem Gegenstück zum wichtigsten Fest der Christen gelegen war.“¹ In der Weimarer Republik wurde Chanukkah zunächst nur von einer Minderheit der jüdischen Familien begangen. Manche Familien feierten sowohl Weihnachten als auch Chanukkah, oder auch eine Kombination von beiden, Weihnukka genannt.² Der Weihnachtsbaum hielt sich bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein, denn er sei, so Monika Richarz, „ein Produkt der säkularen bürgerlichen Gesellschaft, symbolisierte ein Christentum ohne Religion und wurde damit akzeptabel für ihrer Religion entfremdete Juden“.³

Es ist unwahrscheinlich, dass sich Chanukkah nach 1933 als Fest in den Familien durchgesetzt hat. Vermutlich ist es nur von denjenigen Frauen (neu) zelebriert worden, die sich der Bewegung der jüdischen Renaissance verbunden fühlten.⁴

Grosse Anstrengungen stellte der Jüdische Frauenbund ab 1933 auch an, die Sabbatfeier zum festen Bestandteil eines jeden jüdischen Haushaltes werden zu lassen. Wiederholt finden sich in den „Blättern“ Appelle an die Mitglieder des JFB, den Sabbat feierlich zu begehen. Käthe Kaufmann glaubt 1935, dass man die Bereitschaft der Mehrheit der Juden, Sabbat wieder zu feiern, nicht überschätzen dürfe. Doch sehe sie auch, dass sich der Wille, jüdisch zu leben, in letzter Zeit verstärkt habe. Gerade die nicht berufstätigen Frauen müssten alles daran setzen, dem Sabbat wieder zu seinem Recht zu verhelfen. „Denn, wenn wir hierin mit gutem Beispiel vorangehen, kann die nächste Generation so aufwachsen, dass sie nicht nur im Geblüt und Gemüt jüdisch ist, sondern auch die jüdische Geschichte und die Heiligen Schriften kennt und erkennt.“

Die Autorin erwartet aber auch von den werktätigen Juden und Jüdinnen, dass sie dem Sabbat Priorität einräumen: „Wenn man auch berücksichtigt, dass einige Arbeiten, z.B. die der Ärzte und Krankenschwestern, lebensnotwendig sind, so könnte doch mancher selbständige Jude sein Geschäft schliessen oder die Arbeit unterlassen bzw. seine Arbeitszeit abkürzen und seinen jüdischen

¹ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 72-73.

² Hanno Loewy: Chanukka, Weihnachten, Weihnukka?, in: Hanno Loewy (Hg.): „Solls der Chanukkabaum heissen“. Chanukka, Weihnachten, Weihnukka. Jüdische Geschichten vom Fest der Feste. 3. durchgesehene und verbesserte Auflage, Berlin 2011, S. 140-147.

³ Monika Richarz: Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000, S. 63-78, hier S. 76.

⁴ Erst seit 1945 gehört Chanukkah zum festen Bestandteil des jüdischen Festkalenders auch vieler nichtgläubiger Juden. Die identitätsstiftende Bedeutung des Festes zeigt sich heute auch darin, dass Chanukkah in grossen deutschen Städten öffentlich auf bekannten Plätzen zelebriert wird, so etwa jedes Jahr vor dem Brandenburger Tor in Berlin, wo die grösste Menora Europas acht Tage lang steht. In Israel wird Chanukkah als Feiertage begangen.

Angestellten frei geben. Konkurrenzkampf, Furcht vor dem angesichts der schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse schwer zu entbehrenden Ausfall der Einnahmen sowie die Angst, als jüdische Geschäfte aufzufallen, bewegen in vielen Fällen die Inhaber, ihre Geschäfte an den Sabbattagen zu öffnen und selbst zu arbeiten; ist doch der Sonnabend- Nachmittag für den Geschäftsverkehr am regsten. Sollten sie nicht lieber mit gutem Beispiel vorangehen?“¹

Im Mai 1937 lässt die Redaktion der „Blätter“ Erich Mendel aus Bochum in einem mehrseitigen Artikel darlegen, was zu einem richtigen Sabbat gehört: „Nach talmudischer Erklärung besteht am Sabbat die Pflicht, drei Mahlzeiten einzunehmen. Unter den ‚Schalosch Ssendot‘ versteht man die Sabbatmahle am Freitagabend, am Vormittag nach dem Morgengebet und am Nachmittag nach Mincha vor Anbruch der Dämmerung. Während dieser Sabbatbrauch in Deutschland, abgesehen von wenigen Ausnahmen, verloren gegangen ist, bilden die Schalosch Ssendot einen wesentlichen Teil der Sabbatgestaltung bei den Juden in Osteuropa. Es ist Sitte, bei diesen Mahlzeiten, insbesondere am Freitagabend und am Sabbatvormittag, Semirot-Lieder zu singen.“ Ein grosser Teil der in Deutschland lebenden Juden kenne diese Lieder aber nicht. Durch das Buch „Semirot Sabbat“ von Arno Nadel sei der alte Brauch wieder ins Bewusstsein gerückt worden. In Tel Aviv sei der „Oneg Sabbat“ geschaffen worden, den auch die jüdische Jugend in Deutschland dankbar angenommen habe.² Der Vorstand des Jüdischen Frauenbundes empfahl allen seinen Ortsgruppen, Arbeitsgemeinschaften und Vereinen, Singkreise zu schaffen, damit die Frauen wieder lernen, „in den Geist der Lieder einzudringen und die Semirot selbst zu singen“.³

Aktiv unterstützte der Jüdische Frauenbund den im Juli 1933 ins Leben gerufenen Kulturbund Deutscher Juden und rief alle seine Mitglieder dazu auf, ihm beizutreten. Der Kulturbund wurde in Berlin als Reaktion auf die Entlassung jüdischer Künstler und Künstlerinnen aus staatlichen Kulturbetrieben gegründet und von der preussischen Regierung genehmigt. In dem Aufruf der Initianten heisst es: „Nicht nur in materieller Existenz und sozialer Geltung sind viele von Euch schwer getroffen. Viele deutsche Juden sind als Künstler aus den Konzertsälen, von den Bühnen, aus den Kunstausstellungen, viele als Lehrer und Redner von Universitäten und Volkshochschulen ausgeschlossen. Und während diese Männer und Frauen schweres Schicksal trifft, erhebt sich die andere noch grössere Gefahr: ungezählte deutsche Juden finden heute mittelbar oder unmittelbar den Weg verschlossen zu den Stätten, wo sie Erhebung, Belehrung, Unterhaltung geistiger und künstlerischer Art zu empfangen gewohnt waren. Um beiden Nöten gleichzeitig zu begegnen, ist der Kul-

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Käthe Kaufmann: Jüdische Erwachsenenbildung und Sabbatgestaltung, S. 2-4.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; Erich Mendel, Bochum: Vom Semirot-Singen, S. 7-9, hier S. 7. „Oneg Sabbat“ bedeutet „Freude am Sabbat“. Oneg Sabbat vereinigte traditionelle und moderne Elemente der Sabbat-Feier und wurde nach 1933 vor allem von der Jugend dankbar aufgenommen zur Stärkung ihrer jüdischen Identität und Würde. Siehe: Otto Dov Kulka (Hg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus, Band 1. Tübingen 1998, S. 511.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; Erich Mendel, Bochum: Vom Semirot-Singen, S. 7-9, hier S. 7

turbund deutscher Juden geschaffen. Wir wollen jüdischen Künstlern und Dozenten weiter eine Lebens- und Schaffensmöglichkeit bieten – wir wollen den aufnahmewilligen und erhebungsbedürftigen deutschen Juden neue Möglichkeiten schaffen, ihre Kulturbedürfnisse zu befriedigen.“ Dieses Ziel könne nur erreicht werden, wenn Juden aller Richtungen den Kulturbund geschlossen unterstützten und so die Verbundenheit zur jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck brächten.

Dem Ehrenpräsidium des Kulturbundes gehörten Rabbiner Dr. Leo Baeck und Martin Buber an. In dem 11-köpfigen Vorstand waren auch zwei Frauen vertreten: Dr. Eva Reichmann-Jungmann als Vertreterin des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und Lisbet Cassirer für den Jüdischen Frauenbund. Man beschloss als erstes, ein jüdisches Theater zu schaffen und zur Eröffnung „Nathan der Weise“ von Lessing zu spielen. Ganz bewusst sollten nicht nur jüdische Dramatiker gespielt werden, sondern – wie der Kritiker und Dramaturg Julius Bab bei der Gründungsansprache hervorhob – Goethe und Lessing, Shakespeare und Molière. Deutsches Kulturgut sollte bewahrt werden. Für Konzerte plante man Stücke von Mendelssohn und Mahler, „aber nicht weil sie Juden waren, sondern weil sie mit jüdischen Kräften gebaut haben am grossen Geisteswerk der Musik, am Werk der Händel und Beethoven und Mozart, das weiter und für immer zu uns sprechen soll“.¹ Allerdings begann im Kulturbund auch eine intensive Diskussion darüber, was jüdische Kultur eigentlich sei.²

Im Oktober 1933 kündigte Lisbet Cassirer, die dem Vorstand der Ortsgruppe des JFB in Breslau angehörte³, an, dass die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ von nun an laufend über den Kulturbund berichten würden. In den ersten Monaten habe man bereits 200 Mitwirkende für dieses einmalige Werk gewonnen, in dem Juden für Juden Kultur darböten.⁴ Der Kulturbund versuchte sich auch in anderen Regionen des Reiches zu etablieren. Im November 1933 fanden die ersten Gastspiele statt. „Nathan der Weise“ wurde nach der Premiere in Berlin auch in Dresden, Breslau und Frankfurt am Main gespielt.⁵

In der Folgezeit wurden dann über 36 regionale und lokale Kulturbünde mit insgesamt etwa 70.000 Mitgliedern in verschiedenen Regionen Deutschlands gegründet, die sich im Frühsommer 1935 zum Reichsverband der jüdischen Kulturbünde zusammenschliessen mussten. Der Dachverband unter Leitung von Dr. Kurs Singer war nun angehalten, als einheitlicher Vertreter der Kulturbünde den Behörden gegenüber aufzutreten.⁶ Im Herbst 1935 stellte der Reichsverband eine Wanderbühne für Schauspiel und Oper zusammen, die, so Jenny Radt vom Jüdischen Frauenbund,

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 8, August 1933; Kulturbund Deutscher Juden, S. 5-7.

² Gabriele Fritsch-Vivié: Gegen alle Widerstände. Der Jüdische Kulturbund 1933-1941. Berlin 2013, S. 67.

³ Siehe: <http://metastudies.net/pmg/index.php?n=Main.LisbetCassirerBirthdayGreeting> (22.02.2016).

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 10, Oktober 1933; Lisbet Cassirer: Kulturbund Deutscher Juden, S. 7-8.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1934; Lisbet Cassirer: Kulturbund Deutscher Juden, S. 10.

⁶ BJFB, 11. Jg. Nr. 6, Juni 1935; Reichsverband der jüdischen Kulturbünde, S. 12.

vor allem die Klein- und Mittelgemeinden besuchten wollte. Dort seien die kulturelle Not und das Gefühl der Vereinsamung am grössten. „Ihnen die notwendige seelische Entspannung und das Gefühl einer Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft zu geben, wird die wichtigste Aufgabe der neuen Wanderbühne sein.“¹

Dem Reichsverband wurden dann zunehmend restriktivere Auflagen von Seiten der Nationalsozialisten gemacht. 1937 wurde zum Beispiel die Aufführung nichtjüdischer deutscher Komponisten verboten. 1939 musste sich der Reichsverband auflösen. Der Berliner Verband übernahm als „Jüdischer Kulturbund in Deutschland e.V.“ die Aufgaben des Reichsverbandes. Am 11. September 1941 mussten alle Kulturbünde ihre Arbeit einstellen.²

Auch in den letzten Jahren seines Bestehens kämpfte der Jüdische Frauenbund mit anderen Organisationen zusammen um Mitglieder für den Kulturbund. Im September 1937 unterschrieb er einen Aufruf, in dem es heisst: „Die Existenz der Kulturbünde ist für alle Juden von innerster Bedeutung. Man kann es daher weder verstehen noch billigen, dass es immer noch Juden in Deutschland gibt, die nach ihren materiellen Lebensbedingungen wohl dazu imstande wären, Mitglieder ihres Kulturbundes zu sein, aber dennoch beiseite stehen. Der Verlust, den jedes Jahr den Kulturbünden unvermeidlicherweise bringt, kann und muss wettgemacht werden durch den Eintritt dieser noch Aussenstehenden.“³

Im selben Monat porträtiert die „Blätter“ die Schauspielerin Gina Friedmann-Petruschka, die dem Kulturbund dankbar ist, ihren Beruf weiter ausüben zu können. Sie glaubt, „dass wir Frauen von Natur aus fast noch mehr dazu geschaffen sind, die von einem Dichter erfundene Gestalt und Sprache nachzuempfinden – eben, weil wir Frauen sind, das ‚schwächere‘ und darum einfühlsamere Geschlecht“ und freut sich besonders, wenn sie ihrem Publikum jüdisches Erleben vermitteln darf.⁴

Auch wenn der Jüdische Frauenbund den Kulturbund vorbehaltlos unterstützte, so nahm er dennoch für sich in Anspruch, weiterhin auch ein eigenes Bildungsprogramm für Frauen zusammenzustellen, das von den Ortsgruppen des JFB in den einzelnen Städten initiiert und koordiniert wurde. Anna Lewy schreibt in ihrem Jahresbericht über die Arbeit der Ortsgruppen im Juni 1934, dass diese vielerorts die Arbeit eines Kulturbundes geleistet hätten.⁵ Frauen seien, so Änne Hahn aus Es-

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Jenny Radt: Blick in die Welt, S. 11.

² Ulrike Schaper: Kulturbund der Deutschen Juden (5. Mai 2015), auf der Homepage des Deutschen Historischen Museums in Berlin: <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/ausgrenzung-und-verfolgung/kulturbund-deutscher-juden.html> (22.02.2016).

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Aufruf von allen grossen jüdischen Organisationen, auch dem JFB: Werbt für den Jüdischen Kulturbund!, S. 9.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Gina Friedmann-Petruschka: Die Schauspielerin, S. 9.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Anna Lewy: Die Arbeit der Ortsgruppen, S. 7-9, hier S. 8. Siehe zur Kulturarbeit des JFB auch: Sylvia Rogge-Gau: "... auch auf geistigem Gebiet nicht 'Objekt des Geschehens' zu sein". Die Bildungsarbeit des Jüdischen Frauenbundes 1933-1938, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 61-68.

sen im Januar 1937, durch den täglichen Lebenskampf stark mitgenommen und stünden daher geistigen Dingen oftmals gleichgültig gegenüber. „Allein rafft sich die Frau nur noch selten zu geistiger Arbeit auf. Daher sollen in den Vereinen Arbeitskreise geschaffen werden, die die Freude an geistig kultureller Arbeit und am Gestalten bei der Frau wieder aufs Neue anregen.“¹

Der Ortsgruppen-Kalender der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ gibt einen guten Einblick in die Vielfalt der Veranstaltungen, die in den einzelnen Städten stattfanden. So finden wir im Januar 1935 für die Städte Berlin, Frankfurt am Main, Köln und Königsberg folgende Angaben: In Berlin wurden die Themen „Die jüdische Frau im Berufs- und Gemeinschaftsleben“, „Neuere Literatur zur Frauenfrage“ und „Das neue Arbeitsrecht“ diskutiert. In Frankfurt bot die Ortsgruppe eine Zusammenkunft zu der Frage „Welche hauswirtschaftlichen Möglichkeiten haben wir für unsere Töchter?“ sowie Vorträge zu „Chassidische Geschichten“ von Martin Buber und „Das jüdisch-religiöse Jahr im Haus“ an. In Köln konnten Frauen einen Geschichtskurs besuchen, einen Vortrag über den „Sinn des Gesetzes“, „Plaudereien über jüdische Zeitungen“ und eine Aussprache über „Ich und Du – Buber“. In Königsberg fand eine Einführung in die Bibel statt sowie ein Vortrag „Zum 800. Geburtstage von Maimonides“.²

Die Palette umfasste also jüdische Geschichte, Kultur, Philosophie und Religion sowie praxisorientierte Veranstaltungen zu den Themenbereichen Arbeit und Hauswirtschaft. Die jüdische Religion spielte in der Kulturarbeit des Jüdischen Frauenbundes sicher eine grössere Rolle als im Kulturbund Deutscher Juden. Dies entsprach seinem konservativeren Verständnis, Religiosität zu bewahren und neu zu beleben. Die meisten Organisatoren des Kulturbundes waren hingegen „akkulturierte Juden ohne besonderen jüdischen Hintergrund“, so Michael Brenner.³ Eine kreative jüdische Kultur hätten sie nie etabliert. Der grosse Teil des Publikums wünschte sich sowieso eher leichte Unterhaltung.⁴ Das gilt für die Besucherinnen der Kulturangebote des Jüdischen Frauenbundes sicher nicht. Auch wenn sich nur ein Bruchteil der Mitglieder des JFB von ihnen angesprochen fühlte und es in vielen Städten wohl mehr oder weniger immer dieselben waren, die die Veranstaltungen und Diskussionsrunden besuchten, so vereinte sie doch der Wunsch nach einer Ausbildung und Festigung ihrer jüdischen (religiösen) Identität.

Grossen Wert legte der Jüdische Frauenbund darauf, seinen Mitgliedern „Bücher mit jüdischem Inhalt“ zu empfehlen und Wanderbibliotheken für die ländlichen Regionen einzurichten, die nur noch schwer an Literatur kamen. Ida Coblenz berichtet im Mai 1935, dass die Ortsgruppe Düsseldorf im Auftrag des Provinzialverbandes Rheinland-Westfalen eine Wanderbibliothek für kleinere

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937; Tagung des Provinzialverbandes Rheinland/Westfalen und der Ortsgruppe Köln, S. 11.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 1, Januar 1935; Ortsgruppenkalender, S. 10.

³ Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 234.

⁴ Michael Brenner 2000, S. 237.

Gemeinden der beiden Provinzen geschaffen habe. Im November 1934 hätten sie mit der Besichtigung der Gemeinden beginnen können. Im Moment versorgten sie 36 Gemeinden. Der Bücherbestand sei mittlerweile auf 750 Werke gestiegen.¹ Der Jüdische Frauenbund empfahl besonders die Bücher von Martin Buber.²

Die Ortsgruppe des JFB in Elberfeld organisierte im April 1936 eine Buchausstellung und lud dazu Dr. Stein, Religionslehrer am Kölner jüdischen Gymnasium Jawne, zu einem Vortrag ein. Der Vortragende erläuterte an Hand von Beispielen den Begriff des jüdischen Buches. „Nicht jedes Buch, das von einem jüdischen Autor stammt oder die Schicksale jüdischer Personen behandelt, ist wirklich ein jüdisches Buch, selbst wenn der Autor zu den Grössten unserer Literatur gehört, und selbst wenn man seinem Inhalt und seiner Behandlungsform nach das Buch ganz objektiv als wertvoll und unbedingt lesenswert auch für ein jüdisches Publikum bezeichnen darf. Dass die für liturgische oder kultische Zwecke bestimmten Bücher als ‚jüdische‘ Bücher gelten dürfen, ist über jeden Zweifel erhaben.“ Besonders empfahl der Redner daher die gerade im Schocken-Verlag neu erschienene Haggadah für das Pessachfest. Die Ausstellung zeigte auch viele Publikationen des Jüdischen Frauenbundes, so zum Beispiel den seit 1925 jährlich erscheinenden Kalender und das Kochbuch.³ Hannah Karminski und Lisbet Cassirer stellten den Kalender des Jüdischen Frauenbundes jeweils zusammen und gaben ihn jedes Jahr zu Rosch Haschana heraus. Ein Leitthema bestimmte die Beiträge und das Bildmaterial. Dies war 1934 „Das jüdische Buch“,⁴ 1935 folgte das Thema „Arbeit“⁵ und 1936 widmete sich der Kalender der Musik von biblischen Zeiten bis heute.⁶ Besondere Aufmerksamkeit im In- und Ausland erregte die Ausgabe des Kalenders aus dem Jahr 1937 mit dem Titel „Jüdische Künstler sehen die Welt“. Der Journalist und Schriftsteller Max Osborn, Mitbegründer des Jüdischen Kulturbundes und Präsident des Verbandes deutscher Kunstkritiker, besprach den Kalender in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“. Die Gesamtwirkung des 40 Blätter umfassenden Werkes „befreit von dem Gefühl der Enge“ und zeige, dass das Durchstreifen der Welt von jeher das Schicksal der Juden gewesen sei. „Mit berechtigtem Stolz verfolgen wir, wieviel Tüchtigkeit und Genie, formende Kraft und leidenschaftliche Vision in diesen Schöpfungen jüdischer

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935; Ida Coblentz: Ortsgruppe Düsseldorf, S. 11. In der Rheinprovinz und Westfalen lebten besonders viele Landjuden. Siehe: Jacob Borut: Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. Tübingen 1997, S. 231-248, hier S. 234. Daher unternahm auch der Jüdische Kulturbund Rhein-Ruhr, dessen Zentrale in Köln war, besondere Anstrengungen, Juden aus der ganzen Region mit kulturellen Darbietungen zu versorgen. Siehe: Barbara Becker-Jäckli: Das jüdische Köln. Geschichte und Gegenwart. Ein Stadtführer. Köln 2012, S. 98.

² Siehe z.B.: BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Bertha Badt-Strauss: Buchbesprechungen. Neue und erneuerte Bücher von Martin Buber, S. 10-11.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 5, Mai 1936; Hede Israel: Buchausstellung des Jüdischen Frauenbundes Elberfeld, S. 13.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 9, September 1934; Dr. Helene Nathan: Das jüdische Buch. Kalender des Jüdischen Frauenbundes 5695 – 1934/35, S. 4.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Hilde Cohn: Das Jahr des Jüdischen Frauenbundes. Der neue Kalender von Hannah Karminski und Lisbet Cassirer, S. 10.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Dr. Irmgard Schüler: Unser Kalender: „Musik“, S. 10.

Künstlermenschen sich offenbart, wie sie mit erweckten Sinnen der Stimme der Landschaft lauschen, das Rauschen des Sturms, das Gewoge des Kornes, den blühenden Jubel sommerlicher und tropischer Farben, die Schwermut des Abends ins Gleichnis des Abbilds einfangen, [...].“¹ Die letzte Ausgabe des Kalenders erschien im Sommer 1938 mit dem Titel „Jüdische Familienbilder“.²

Stolz war der Jüdische Frauenbund auch auf sein Kochbuch, das 1935 zum dritten und letzten Mal erschien. Frau Katzenstein aus Düsseldorf hatte die Gesamtbearbeitung des „Kochbuches für die jüdische Küche“ übernommen, das 625 Rezepte und Aufsätze über Speisegesetze, ihre Durchführung sowie Richtlinien zur Ernährung enthielt. Eine zusätzliche Ausgabe bot Rezepte und Abhandlungen über die Pessachküche, Palästinarezepte und Speisefolgen für die Gemeinschaftsküche, stand also schon ganz im Zeichen der Auswanderung nach Palästina.³

Der Schwesternverband der Bnei Brith Loge lobte das Kochbuch in seiner Zeitschrift ganz im Sinne des JFB: „Ein Stück Wissenschaft, ein Stück Volkswirtschaft, ein gut Stück Hygiene, viel hausfrauliche Tüchtigkeit, viel Pädagogik und eine Aktualität wie noch nie: dies sind die Zutaten.“⁴ Der Jüdische Frauenbund betrachtete seine Publikation nämlich durchaus nicht nur als Anleitung zum Kochen, sondern als kulturellen Beitrag im Sinne einer jüdischen Renaissance.

Mit seinem Kalender, dem Kochbuch und den vielen kulturellen Angeboten glaubte der Jüdische Frauenbund ab 1933, zunehmend auch diejenigen Frauen gewinnen zu können, die dem Judentum bislang fremd gegenüber gestanden hatten. Dies waren vor allem die berufstätigen Frauen, von denen viele mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten ihre Arbeit verloren hatten. In einem Vortrag vor berufstätigen Frauen zeigt Ottilie Schönwald Verständnis dafür, dass die meisten Frauen vor 1933 eher Mitglieder in Berufsorganisationen als in jüdischen Frauenvereinen waren. „Soweit Sie überhaupt jüdisch interessiert waren, erschien ihnen der Jüdische Frauenbund als eine reine Wohltätigkeitseinrichtung, wenn nicht gar als der Tummelplatz rückständiger Vereinsspieler.“ Diesem Bild versucht sie entgegenzuhalten, dass der Jüdische Frauenbund schon seit 1904 und seit 1933 in besonderem Masse ein Sammelbecken für alle Jüdinnen sei, die zu jüdischen Formen des Lebens zurückfinden wollen. Die weibliche Berufstätigkeit werde als „wichtige Gemeinschaftsaufgabe“ wahrgenommen. Die Rednerin appelliert an ihre Zuhörerinnen, sich vor allem geistig-kultureller Arbeit anzunehmen.⁵

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 8, August 1937; Max Osborn: Jüdische Künstler sehen die Welt. Der neue Kalender des Jüdischen Frauenbundes, S. 2-3.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 8, August 1938; Max Osborn: Jüdische Familienbilder. Der neue Kalender des Jüdischen Frauenbundes, S. 3-6.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 10, Oktober 1935; Kochbuch für die jüdische Küche, S. 15.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Kochbuch des JFB, S. 15.

⁵ LBIJMB MF 622 (OSC); Ottilie Schönwald: Vortrag bei der Gruppe berufstätiger Frauen, Verband Berlin, 4. März 1936, Blätter 126-138, hier Blätter 127-128, 131, 133 und 138.

Bereits kurz nach der Machübernahme der Nationalsozialisten betont Margarete Edelheim, dass der Jüdische Frauenbund seine Zeitschrift nicht umsonst „Blätter für Frauenarbeit und Frauenbewegung“ nenne. Dieser Name solle nun mit neuem Leben erfüllt werden. Der JFB wolle „jene Frauen, die über ihre engeren Berufsinteressen hinaus grössere, weitergehende Bindungen anerkennen und heute einen neuen Rückhalt suchen, bei sich sammeln“. Auch alle Frauen, die noch arbeiten dürften, müssten sich aus Solidarität dem Jüdischen Frauenbund anschliessen. „Es ist heute Ehrensache und moralische Verpflichtung für alle Akademikerinnen und Vertreterinnen der freien Berufe, die gegenwärtig noch die Möglichkeit des Schaffens haben, dass sie sich der Gesamtheit ihrer Glaubensgenossinnen zur Verfügung stellen. Nur dann kann die Wechselwirkung eintreten, die beabsichtigt ist: einerseits der aus der Frauenbewegung Herausgeschleuderten neuen seelischen Halt auf dem dafür geeigneten Boden zu geben, andererseits aber durch die Zusammenfassung die seelische Kraft der Gesamtheit stärken. Dieser moralischen Pflicht entziehe sich keine.“¹

Rosi Karfiol führt die Gedanken von Margarete Edelheim in der August-Ausgabe 1933 der „Blätter“ weiter, indem sie selbstkritisch feststellt, dass sich der Jüdische Frauenbund bislang nicht sonderlich um berufstätige Frauen gekümmert habe. Er sei zufrieden gewesen, wenn einige Akademikerinnen den Weg in den Frauenbund fanden. Die einzelnen Ortsgruppen und Vereine hätten ihre Veranstaltungen auf Nachmittage gelegt, so dass berufstätigen Frauen gar nicht teilnehmen konnten. Nun hiesse es, verstärkt Werbung unter diesen Frauen zu machen. Dies werde auch zur Belebung der Vereins- und Ortsgruppenarbeit beitragen. Es sei ihr wichtig, „dass alle Kreise erfasst werden, etwa, um es schlagwortartig anzudeuten, von der Fabrikarbeiterin und Hausangestellten bis zur Akademikerin. In einer Schicksalsgemeinschaft gibt es keine Klassengegensätze mehr.“²

Im Januar 1934 gibt Käthe Mende die Neugründung der Gruppe berufstätiger Frauen im Verband Berlin bekannt. Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ würden von nun an kontinuierlich über die Arbeit der Gruppe berichten. Es sei ihr wichtig, dass diese Frauen auch mit den alteingesessenen Mitgliedern des JFB in Kontakt kämen. Die „Verbindung mit den im Bund tätigen Hausfrauen“ solle „viel Wertvolles und Neues ins Leben der rein beruflich tätigen Frau“ tragen. Das gegenseitige Sichkennenlernen werde „beiden Teilen Vorteile und Freude bringen“ schreibt sie optimistisch.³ Auch eine der ersten berufstätigen Frauen, die der JFB gewinnen konnte, Clara Lewy, glaubt an eine Überbrückung ehemaliger Gegensätze. Sie schreibt im April 1934: „Nun stehen wir vor einer Lücke, die wir ausfüllen müssen, und hier bietet uns der Jüdische Frauenbund die Möglichkeit, das

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Margarete Edelheim: Neue Mitarbeiterinnen, S. 1-2.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 8, August 1933; Dr. Rosi Karfiol: Anregungen zur weiteren Bundesarbeit, S. 10.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1934; Dr. Käthe Mende: Die neue Gruppe berufstätiger Frauen im Verband Berlin des jüdischen Frauenbundes, S. 8-9.

Problem dieser Leere zu lösen. Ich weiss, dass in unseren Berufs Jahren ein Anschluss an den J.F.B. kaum erreichbar gewesen wäre; wir waren gewohnt, ganz interkonfessionell zu denken und zu fühlen, das verlangte unsere Arbeit. Das ist für uns jetzt grundsätzlich anders geworden: wir alle wollen jetzt bewusst Juden sein und es auch beweisen. Stark gegen einen Anschluss sprach in früheren Jahren auch die Tatsache, dass der J.F.B. sich überwiegend aus den Hausfrauen rekrutierte, die in einer anderen Welt lebten als wir berufstätigen Frauen; gewiss wird niemand behaupten wollen, dass die Kluft zwischen diesen beiden Welten nicht mehr besteht – doch der Wille, sie zu überwinden, ist auf beiden Seiten stark vorhanden.“¹

Im Juni 1934 berichtete Bertha Falkenberg, Vorsitzende des Verbandes Berlin, in ihrem Jahresbericht, dass viele berufstätige Frauen den Weg in den Jüdischen Frauenbund gefunden hätten. Sie seien Mitglieder in den Bezirksgruppen ihrer Wohnviertel, kämen regelmässig in ihren Fachgruppen zusammen und besuchten einmal im Monat eine gemeinsame Veranstaltung aller Fachgruppen.²

Aus Köln informierte Hedwig Muschkatblatt darüber, dass die Ortsgruppe Köln nun ihre Arbeitsgemeinschaften auf den Abend gelegt habe, so dass es zu einer regen Beteiligung berufstätiger Frauen gekommen sei. „Wir hoffen dadurch, die berufstätigen Frauen mehr als bisher in die Ideenwelt des Jüdischen Frauenbundes einzuführen und ihnen durch eine bewusst jüdische Lebensgestaltung Ersatz für das zu bieten, was sie durch Ausschluss aus ihren Berufsorganisationen entbehren müssen.“³ Im Oktober 1934 fand zum Beispiel an einem Abend in Köln ein Kursus für Berufstätige mit dem Titel „Moderne Philosophie im Lichte jüdischer Weltanschauung“ statt.⁴

In ihrem Geschäftsbericht für das Jahr 1934 bescheinigt Hannah Karminski den Gruppen für berufstätige Frauen eine gute Entwicklung. Es gebe nun solche Vereinigungen nicht nur in Berlin, sondern auch in Breslau, Frankfurt am Main, Leipzig und Düsseldorf.⁵

Im Mai 1935 gibt Käthe Mendel einen Überblick über das Engagement berufstätiger Frauen im Jüdischen Frauenbund. Die Berliner Gruppe habe bereits 450 Mitglieder, die folgenden Berufsgruppen angehörten: Ärztinnen, Lehrerinnen, Wohlfahrtspflegerinnen, Kindergärtnerinnen, Gymnastiklehrerinnen, technische Assistentinnen, Juristinnen, Nationalökonominnen, Künstlerinnen, Handwerkerinnen und kaufmännische Angestellte. Das Gruppenleben werde vor allem durch Arbeitsgemeinschaften gefördert, in denen sich jeweils 10-25 Frauen zu verschiedenen Themen trafen. Die Gruppe habe seit Mai 1934 eigene Räumlichkeiten. Dies sei sehr wichtig, um auch Frauen zu

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 4, April 1934; Clara Lewy: An die jüdischen Wohlfahrtspflegerinnen, S. 12.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Bertha Falkenberg: Verband Berlin. Jahresbericht 1.4.1933 bis 1.4.1934, S. 11-12.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 8, August 1934; Hedwig Muschkatblatt: Ortsgruppe Köln, S. 12.

⁴ BJFB, 10. Jg. Nr. 10, Oktober 1934; Ortsgruppen-Kalender Köln, S. 12.

⁵ BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Januar – Oktober 1934, S. 2-6, hier S. 5.

gewinnen, die sich scheuten, zu Treffen in Privathäusern zu kommen. Die älteste Gruppe berufstätiger Frauen stamme aus Düsseldorf und bestehe schon seit 1931. Ausserdem gebe es Vereinigungen in Breslau, Leipzig, Frankfurt am Main, Stettin, Bingen, Elberfeld, Hamburg und Stuttgart. Alle Gruppen seien in die Ortsgruppen ihrer Städte eingegliedert. Diejenigen in Frankfurt und Breslau zählten bereits 100 Mitglieder. Allen Gruppen fehle aber die Jugend. Es sei auch, so merkt Käthe Mende an, nicht immer einfach, Themen zu finden, die alle berührten.¹

Nicht in allen Städten gelang es, berufstätige Frauen in den Jüdischen Frauenbund zu integrieren. So klagt Erna Zweig von der Ortsgruppe Dortmund, dass dieser die jüngeren und berufstätigen Frauen fern blieben.² Im Juni 1936 stellt Käthe Mende fest, dass sich etliche Berufstätigen-Gruppen nach kurzem Bestehen wieder aufgelöst hätten, und fragt nach den Gründen für die insgesamt eher schleppende Entwicklung. „Einmal wird in einer Grosstadt die schwere Existenzsorge vieler Mitglieder, in einem anderen Falle das Fehlen geeigneter Persönlichkeiten, die zugleich genügend freie Zeit für die Gruppenarbeit hätten, auch die jeweilige Fülle anderer Gelegenheiten zu Aus- oder Fortbildung und zu künstlerischen Genüssen am gleichen Ort als Gründe für das Zurückgehen der Teilnehmerzahl angegeben.“ Manche Mitglieder vermissten auch eine eigentliche berufliche Förderung in wirtschaftlichem Sinn. In Hamburg und Frankfurt habe man wie in Berlin daher Mühe, die kaufmännischen Angestellten zu integrieren. Die grossen Existenzsorgen hielten gerade diese Gruppe von Frauen ab, sich im Jüdischen Frauenbund zu engagieren.³

Die Ortsgruppe Frankfurt berichtete im September 1936, dass auch Sozialbeamtinnen und Hausangestellte den JFB-Gruppen für Berufstätige fern blieben. Lehrerinnen und Schneiderinnen könne man ebenfalls nicht gewinnen, da sie sich mit ihren männlichen Kollegen zusammenschlossen.⁴ Es scheint nur in Köln gelungen zu sein, vor allem Lehrerinnen für die Mitarbeit in der Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes heranzuziehen. Cilli Marx, selbst Lehrerin, appellierte in den „Blättern“ an ihre Berufsgenossinnen, sich aktiv in den JFB einzubringen.⁵ Aus Elberfeld gab Hede Israel bekannt, dass sich die Zahl der Mitglieder insgesamt nicht erhöht habe. Zwar kämen immer wieder neue Frauen hinzu, andere aber würden in grössere Städte ziehen oder auswandern.⁶ Kontinuierlichen Zuwachs und rege Tätigkeit vermeldete nur die Gruppe berufstätiger Frauen des JFB in Breslau.⁷

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935; Dr. Käthe Mende: Berufstätige Frauen im Jüdischen Frauenbund, S. 2-4.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 8, August 1935; Erna Zweig: Ortsgruppe Dortmund, S. 12.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Käthe Mende: Die Gruppe der Berufstätigen im J.F.B. im Jahre 1935, S. 14-15.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Eva Schnitzer: Ortsgruppenbericht Frankfurt, S. 12-13.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 7, Juli 1937; Cilli Marx, Köln: Aussprache: Noch einmal Lehnitz – Schule und Lehrerin, S. 11-12.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 10, Oktober 1936; Hede Israel: Ortsgruppe Elberfeld, S. 13-14, hier S. 13.

⁷ BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Marta Meyerstein: Ortsgruppe Breslau. Hauptversammlung vom 16. März 1937, S. 12-13, hier S. 13.

Obwohl der Jüdische Frauenbund Berufstätige zunächst nur zu Veranstaltungen einlud und nicht zu einer Mitgliedschaft im JFB drängte und obwohl er sogar auf die obligatorische Erhebung eines Beitrages von Berufstätigen verzichtete,¹ blieb dem Projekt, berufstätigen Frauen eine neue geistige Heimat im JFB zu geben, insgesamt kein grosser Erfolg beschieden. Nur an wenigen Orten gelang es, eine aktive Gruppe aufzubauen, die der ersten Euphorie standhielt und sich bis zur Auflösung des Frauenbundes regelmässig traf. Die Gegensätze zwischen den von Hausfrauen aus dem gehobenen Bürgertum dominierten Bund und erwerbstätigen Frauen aus allen sozialen Schichten blieben zu gross. Auch erfasste die Bewegung der jüdischen Renaissance, die ja eine religiöse Hinwendung zum Judentum bedeutete, nur wenige der weitgehend akkulturierten berufstätigen Jüdinnen. Erfolg hatte die Erwachsenenbildung wohl vor allem bei Frauen, die schon lange Mitglied im Jüdischen Frauenbund waren und nach 1933 ihre jüdische Bildung vertiefen wollten.

4. Auswanderung – die organisierte Flucht

Die einzige Möglichkeit, sich Diskriminierung, Entrechtung und Ermordung zu entziehen, war die Flucht ins Ausland – die Auswanderung oder Emigration. Der Begriff „Emigration“ beinhaltete, so Martina Kliner-Fruck, „Zwang und Freiwilligkeit zugleich“: Zwang, da die in Deutschland lebenden Juden und Jüdinnen zunehmend keine Existenzmöglichkeit mehr in ihrem Heimatland hatten und ihr Leben bedroht war; Freiwilligkeit, weil sie bis Oktober 1941 im Prinzip noch die Wahl einer nicht lebensbedrohenden Alternative hatten.²

Insgesamt gelang zwischen 250.000 und 300.000 Juden und Jüdinnen in den Jahren 1933 bis 1941 die Flucht, also etwas mehr als der Hälfte der 1933 in Deutschland lebenden jüdischen Bevölkerung.³ Die Zahlen sind Schätzwerte und divergieren ausserdem, je nachdem, ob nur die „Glaubensjuden“ gezählt werden, also diejenigen, die sich bei der Volkszählung von Juni 1933 zum Judentum bekannten, oder auch die „Nichtarier“ im Sinne der Nürnberger Gesetze vom September 1935. Laut einer statistischen Erhebung der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, die im Dezember 1939 veröffentlicht wurde, lebten im Oktober 1939 noch ca. 185.000 Glaubensjuden in Deutschland; die Gesamtzahl der von den Nationalsozialisten als Juden bezeichneten Menschen belief sich aber auf rund 240.000.⁴

¹ CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 35, #9839 (Jüdischer Frauenbund), Blatt 3.

² Martina Kliner-Fruck: „Es ging ja ums Überleben“. Jüdische Frauen zwischen Nazi-Deutschland, Emigration nach Palästina und ihrer Rückkehr. Frankfurt/New York 1995, S. 111.

³ Martina Kliner-Fruck 1995, S. 113.

⁴ LBIJMB MF 574 (Marion Kaplan Clipping Collection); Artikel aus der Jüdischen Welt-Rundschau vom 22.12.1939, Blatt 281.

In den meisten Ländern waren die Flüchtlinge wegen der Weltwirtschaftskrise eher unerwünscht. In Palästina erschwerten die britischen Einwanderungsbestimmungen, dass mehr Juden und Jüdinnen ihr Leben retten konnten. Für die meisten Länder brauchten die Flüchtenden bestimmte Papiere, um einreisen zu können: für die USA das Affidavit, für Palästina das britische Zertifikat und für Brasilien die Carta de Chamada als Voraussetzung für ein Visum.¹

Nachdem die USA 1939 die Einwanderungsbestimmungen wegen der zunehmenden antisemitischen Exzesse in Deutschland und Österreich ein wenig gelockert hatten, wurden die Vereinigten Staaten zum bevorzugten Auswanderungsland. „Mit insgesamt 132.000 nahmen die USA die meisten Juden aus Deutschland und Österreich auf, über 80.000 fanden in Lateinamerika Zuflucht, in Argentinien allein 30.000. Rund 55.000 Flüchtlinge konnten sich in Palästina niederlassen. Großbritannien hielt mit etwa 75.000 Personen den größten Anteil deutsch-jüdischer Einwanderer in Europa.“² Juden und Jüdinnen emigrierten aber auch nach Afrika und Asien. So nahm Südafrika 5.500, Australien 9.000, Japan 4.000 und Schanghai etwa 20.000 jüdische Flüchtlinge auf. In Lateinamerika wurde Brasilien mit 16.000 Flüchtlingen zum beliebtesten Einwanderungsland nach Argentinien.³

Alle jüdischen Organisationen, so auch der Jüdische Frauenbund, legten Wert darauf, dass die Auswanderung planvoll erfolgen müsse, und lehnten eine überstürzte Massenflucht ab.

4.1 Auswanderung zwischen 1933 und 1939

Der Jüdische Frauenbund engagierte sich vor allem für die Auswanderung jüdischer Frauen und Mädchen, zunächst zögerlich, aber nach Verabschiedung der Nürnberger Gesetze im September 1935 immer stärker.⁴ Im Blick hatte der JFB dabei die Frauen, die Mitglieder in den Synagogengemeinden waren, also sich zum Judentum bekannten. Schnell wurde deutlich, dass mehr jüdische Männer als Frauen die Möglichkeit ergriffen, auszuwandern. Von den 185.000 Glaubensjuden, die 1939 noch in Deutschland lebten, waren 77.500 Männer und 107.600 Frauen. Die Zahl der jüdischen Frauen überwog also mit 30.100 stark die der Männer. Auch die Altersgliederung hatte sich

¹ Martina Kliner-Fruck 1995, S. 113.

² Arnulf Scriba, in: www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/etablierung-der-ns-herrschaft/emigration.html; Eintrag vom 22.6.2015 (22.02.2016).

³ www.bpb.de/fsd/centropa/exillaender_welt.php (22.02.2016).

⁴ Zu dieser Einschätzung kommt auch: Gudrun Maierhof: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt/New York 2002, S. 111.

in den Jahren zuvor deutlich verschoben. Ungefähr ein Drittel der noch 1939 in Deutschland ansässigen Juden war über 60 Jahre alt, davon 34.700 Frauen und 25.000 Männer.¹

Im November 1937 berichtete der Hilfsverein der Juden in Deutschland über Verlauf und Organisation der Emigration. Die meisten Auswanderer entstammten jüngeren Altersschichten. Daher nehme auch der Geburtenrückgang ausserordentlich zu. Es zeige sich eine Tendenz zur Auswanderung nach Übersee, die Emigration in europäische Länder sei zurückgegangen. Es gebe aber immer mehr Länder, die die jüdische Einwanderung einzudämmen versuchten. So hätten 1937 Südafrika und Brasilien, zwei wichtige Auswanderungsländer, die Einwanderung durch neue Beschränkungen fast unmöglich gemacht. Mit Australien sei aber ein neues Auswanderungsland erschlossen worden. Die meisten lateinamerikanischen Länder hätten die Einwanderung durch eine Erhöhung der Vorzeigegelder und Landungsdepots massiv erschwert. „Diese Verschärfung der Einwanderungsbestimmungen ist mit in erster Linie darauf zurückzuführen, dass in den vergangenen Jahren mit ihrer teilweise unregelmässigen und planlosen Auswanderung eine Anzahl ungeeigneter Personen in die betreffenden Länder gekommen ist, die ohne entsprechende Berufsausbildung und ausreichende Sprachkenntnisse, meist fast völlig mittellos, den Arbeitsmarkt belastet und hierdurch die Bereitschaft zur Aufnahme weiterer Einwanderer verringerten. Denn die Aufnahmebereitschaft der überseeischen Länder ist vor allem abhängig von der wirtschaftlichen und moralischen Bewertung, die der jüdischen Einwanderung als solcher entgegengebracht wird.“

Zusammenfassend müsse daher festgehalten werden, dass gut ausgebildete Handwerker, gelernte Arbeiter und Kaufleute mit besonderen Branchenkenntnissen am besten für eine Auswanderung geeignet seien. Das gleiche gelte für Frauen mit spezifischen Frauenberufen, wie Hauswirtschaft, Kranken- und Kinderpflege. „Um eine Erweiterung der Auswanderung nach Übersee zu gewährleisten, ist es erforderlich, die Auswanderung der Juden aus Deutschland planmässig und geordnet durchzuführen. Ein Auswanderungsdruck, der eine überstürzte und planlose Auswanderung zur Folge haben könnte, enthält die Gefahr, dass sich die Einwanderungsländer weitgehend verschliessen, weil ein plötzlicher Ansturm ungenügend vorbereiteter Einwanderer selbst in einwanderungsfreundlichen Ländern eine untragbare Belastung des Arbeitsmarktes darstellt.“²

Auf der Gesamtvorstandssitzung des JFB im Februar 1937 wurde das Thema „Auswanderung“ bevorzugt behandelt. Channah Majofis aus Köln hielt das Eingangsreferat. Sie legte Wert darauf zu betonen, dass die Frauenauswanderung nicht deshalb so minimal sei, weil es Frauen an Wagemut fehle, sondern vielmehr an Auswanderungsmöglichkeiten. Schon für Männer sei es schwierig, oh-

¹ LBIJMB MF 574 (Marion Kaplan Clipping Collection); Artikel aus der Jüdischen Welt-Rundschau vom 22.12.1939, Blatt 281.

² Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008, Dok. 308, S. 732-740, hier S. 733- 737.

ne Beziehungen zum Ausland eine Möglichkeit zur Flucht zu finden, für Frauen aber sei dies fast unmöglich. Gross sei besonders das Misstrauen gegenüber jungen Frauen, die als ungefestigt galten.

Lucie Levy-Zobel aus Berlin widmete sich in einem zweiten Referat der Auswanderung nach Palästina, die nur zu einem geringen Teil die Auswanderung von Frauen betreffe. Soweit Frauen alleine nach Palästina ausreisten, handele es sich vor allem um unverheiratete alleinstehende Frauen. Aber auch diese Gruppe sei insgesamt schwach vertreten. Anfang 1937 seien lediglich 140 Frauen für eine Auswanderung nach Palästina vorgemerkt. „Schwer ist es für Frauen, die geschieden sind, auszuwandern, sofern Kinder vorhanden sind. Ein Zertifikat wird bekanntlich nur dem Familienoberhaupt gegeben, als das im allgemeinen der Mann angesehen ist. Eine Frau darf nur als alleinstehender Mensch ein Zertifikat in Empfang nehmen. Das schliesst in sich, dass eine Frau, die mit den Kindern gemeinsam eine Auswanderung beabsichtigt, die Kinder anfordern muss. Zumeist bedeutet das, dass die Kinder länger hier sein müssen als die auswandernde Frau, und hier zuerst untergebracht werden müssen.“ Vor allem die Frauen, bei denen aus unterschiedlichen Gründen eine rechtliche Scheidung nicht möglich sei, hätten das Nachsehen. Eine reine Frauenauswanderung sei quasi nur über ein WIZO-Zertifikat möglich. Mit diesem könnten Mädchen nach Palästina auswandern, um dort eine zweijährige Ausbildung zu absolvieren.

Käte Rosenheim aus Berlin beschäftigte sich in einem dritten Referat mit der Kinderauswanderung in ein europäisches Land oder in die USA. Schon seit 1933 habe sich die Notwendigkeit gezeigt, „jüdische Kinder zu Schul- und Berufsausbildungszwecken im Ausland unterzubringen, und sehr bald bemühten sich englische und amerikanische jüdische Kreise, Möglichkeiten für die Unterbringung auch unbemittelter, begabter Kinder zu schaffen“. In den USA könnten jüdische Kinder in Familien kostenlos unterkommen. Die Möglichkeiten in Europa seien aber beschränkt, „da diese Länder durch die jüdische Emigration aus Deutschland in den letzten Jahren schon überstark belastet worden“ seien. In England sei es immerhin möglich gewesen, 24 Kinder meist in Internaten unterzubringen. In Holland und der Schweiz hätten nur einige wenige berücksichtigt werden können. Die grösste Zahl – ca. 250 Kinder – hätten in den USA in Familien aufgenommen werden können. Diesen Kindern sei es sogar möglich gewesen, mit einem Immigrationsvisum einzureisen, so dass auch nach der Ausbildung ein dauerhafter Aufenthalt möglich sei. Insgesamt verlaufe, so die Autorin, die Eingliederung in England und Amerika reibungslos und „die Fortführung dieser Form der Verpflanzung von Juden aus Deutschland“ erscheine ihr als dringend erwünscht.¹

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Blätter 341-346. Im März 1938 berichtete Käte Rosenheim auf der nächsten Gesamtvorstandssitzung des JFB, dass im vergangenen Jahr nur 125 Jugendliche in die USA hätten auswandern können. Die Wirtschaftskrise in den USA habe dazu geführt, dass die Zahl der Bürgerschaften für Jugendliche

In der folgenden Aussprache meldeten sich viele Frauen zu Wort. Margarete Berent betont, „dass auswandernde Mädchen noch mehr als bisher gesellschaftliche Anschlussmöglichkeiten in den Einwanderungsländern finden müssten und sieht gerade darin eine Aufgabe der Jüdischen Frauenvereinigungen in den verschiedenen Ländern“. Der Gesamtvorstand war sich einig darüber, „dass Schnellkurse für die Auswanderungs-Vorbereitung abzulehnen seien, sei es auf dem Gebiet des Sprachunterrichts oder für die Erlernung eines bestimmten Berufs“. Schwierig zu beantworten sei die Frage der „Förderung von Verlobungen“. Wenn man alle Sentimentalitäten beiseite lasse, müsse man einsehen, wie wichtig es sei, dass junge Frauen nicht alleine auswanderten, sondern vorher eine Bindung eingingen, denn für die Frau bedeute die Emigration „eine ausserordentliche Gefahr und ein Risiko“. Oberster Grundsatz des Jüdischen Frauenbundes müsse sein, „dass die Auswanderung viel Zeit und Sorgfalt“ erfordere.¹

Der Jüdische Frauenbund versuchte angesichts der ungleichen Auswanderungszahlen von Frauen und Männern in der Folgezeit verstärkt, andere grosse jüdische Organisationen davon zu überzeugen, die Frauenauswanderung zu fördern.²

Als Reaktion auf diese Anstrengungen veröffentlichte der Hilfsverein der deutschen Juden im Januar 1938 einen Aufruf mit dem Titel „Mehr Frauenauswanderung!“ Er berichtet, dass der Andrang der Ausreisewilligen im Moment enorm sei. Es gebe aber „noch eine wichtige Kategorie auswanderungsfähiger Menschen, deren Auswanderungswilligkeit gesteigert werden könnte: unsere Mädchen und Frauen“. Die bisherige jüdische Auswanderung aus Deutschland weise einen starken Überschuss an Männern auf. Dies sei an sich nicht unnatürlich. „Liegt es doch in der Natur der Frau, dass sie stärker am Hause, an den Eltern und der Heimat hängt als der Mann mit seiner Unternehmungslust und seiner Sehnsucht nach der Ferne.“ Die bei Juden traditionell starken Familienbande hielten daher Mädchen und Frauen oft von der Auswanderung zurück. Hinzu komme, dass die Erwerbsmöglichkeiten für Frauen in Deutschland noch verhältnismässig günstig seien. Im Büro und vor allem im Haushalt fänden Frauen Arbeit, daher sei die materielle Not oftmals nicht so gross, dass Frauen zur Auswanderung drängten. Auch hielten viele Eltern ihre Töchter zurück, da diese eine wichtige Rolle „als seelische und materielle Stütze der alten Eltern“ spielten.

zurückgegangen sei. Allerdings habe man sieben Jugendliche in Australien unterbringen können und drei Jugendliche nach Kanada schicken können (Blatt 391). Käte Rosenheim war seit Januar 1934 Leiterin der Abteilung „Kinderauswanderung“ in der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und organisierte mit anderen zusammen die Flucht von Kindern ins europäische Ausland und nach Übersee. Siehe: Gudrun Maierhof: Wege der Rettung. Recha Freier und Käte Rosenheim, in: Gudrun Maierhof/Chana Schütz/Hermann Simon (Hg.): Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland. Berlin 2004, S. 49-69, hier S. 49.

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.-20. Februar 1937 in Lehnitz, Blätter 360-361.

² Sibylle Quack: Deutsch-jüdische Frauen in Exil und Emigration, in: Marita Krauss/Holger Sonnabend (Hg.): Frauen und Migration. Stuttgart 2001, S. 76-93, hier S. 80-81.

So sei es zur Massenerscheinung mangelnder Frauenauswanderung gekommen, „die zu ausserordentlich schweren Missständen“ führe. Zum einen sanken die Heiratschancen für die in Deutschland zurückgebliebenen Mädchen, „während auf der andern Seite die eingewanderten jungen Männer in den überseeischen Ländern häufig nicht die Möglichkeit zur Gründung einer jüdischen Familie finden“. Vor allem gefährdet sei „die Lage unserer ledigen Auswanderer in den Ländern ohne eine zahlenmässig bedeutende Judenheit. Diese stehen häufig vor der Wahl, entweder ledig zu bleiben [...] oder aber nichtjüdische Frauen zu heiraten, was meistens nicht nur den Verlust der Nachkommenschaft für die jüdische Gemeinschaft zur Folge hat, sondern wegen der ungeheuren kulturellen, religiösen und sonstigen Gegensätze auch zu besonders schwierigen, ja von vornherein unharmonischen Ehen führt. Dieses Problem wird in vielen überseeischen Ländern bereits als sehr brennend empfunden.“

Der Hilfsverein regt daher – auch auf Vorschlag des Jüdischen Frauenbundes – an, dass sich junge Männer vor ihrer Auswanderung an ein jüdisches Mädchen aus Deutschland binden sollten, vorzugsweise durch Eheschliessung, um dann gemeinsam auszuwandern. So könnten sich die Ehepartner gegenseitig seelischen Halt geben. Ausserdem sei es in der Regel die Frau, die zuerst Arbeit finde, so dass auch der materielle Existenzkampf erleichtert werde. „Darüber hinaus aber werden jede Gefahren vermieden, von denen oben ausführlich die Rede war, und die zum Verlust wertvollster jüdischer Substanz für die Gemeinschaft führen müssten. In dieser Hinsicht wird es besonders auf die jüdische Haltung der Mädchen ankommen, da erfahrungsgemäss die Atmosphäre des Hauses, die Erziehung der Kinder vor allem von der Frau abhängt.“

Der Hilfsverein betont, dass er der Frauenauswanderung in Zukunft besondere Aufmerksamkeit widmen wolle. Er werde in engster Zusammenarbeit mit dem Jüdischen Frauenbund „um eine geeignete Auswahl auswanderungswilliger Mädchen bemüht sein“. Und hoffnungsvoll heisst es am Ende: „Tüchtige Kräfte, die bereit sind, sich einzuordnen, die ferner die Sprache des Einwanderungslandes beherrschen und gesundheitlich wie menschlich allen Anforderungen entsprechen, die ein Leben in der Fremde stellt, werden nicht nur sich selbst ihren Weg bahnen, sondern auch dazu beitragen, dass neue Zellen des jüdischen Lebens sich bilden“.¹

Im Juni 1938 berichtet Hannah Karminski in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“, dass im Jahre 1937 insgesamt 3.041 Frauen aus Deutschland ausgewandert seien, davon 529 nach Palästina und 2.512 in andere überseeische Länder. Bei der Palästina-Auswanderung habe der Anteil der

¹ Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 2: Deutsches Reich 1938 bis August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 7, S. 93-96; Artikel des Hilfsvereins der deutschen Juden in: Jüdisches Gemeindeblatt für Berlin, Nr. 5 vom 30.1.1938. Der Hilfsverein der deutschen Juden organisierte die Auswanderung in europäische und überseeische Länder. Die Emigration nach Palästina unterstand dem Palästina-Amt der Jewish Agency. Siehe: BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Friedrich Borchardt: Hilfe und Aufbau im deutschen Judentum, S. 1-2, hier S. 1.

Frauen 23,69 Prozent betragen, bei der Emigration nach Übersee 43,7 Prozent. Von diesen sei die Hälfte ledig, die andere Hälfte verheiratet, verwitwet oder geschieden gewesen. Die Autorin freut sich, dass diese Zahlen eine Zunahme der Frauenauswanderung bestätigten. In den Folgemonaten solle die Emigration von Frauen noch verstärkt werden. Voraussetzungen für eine Empfehlung seien Einordnungsfähigkeit, Arbeitswille sowie eine menschliche und jüdische Haltung. Diese Eigenschaften könnten in verschiedenen Einrichtungen unter Beweis gestellt werden. Die besten Aussichten hätten Hausangestellte, die bereits in Deutschland in diesem Beruf gearbeitet hätten und einen Arbeitsvertrag in den USA nachweisen könnten. Nach Argentinien, Brasilien und Südafrika könnten Bräute angefordert werden. Ein Problem sei, dass es viele ledige Frauen gebe, die bestens ausgebildet seien, aber nirgendwo Einlass fänden. Mit besonderer Sorge erfülle Hannah Karminski das Los der älteren Frauen zwischen 30 und 45 Jahren. Die verheirateten Frauen dieser Altersgruppe seien meist Mütter jüngerer Kinder. Sie ständen in den besten Jahren des Schaffens und würden dem Mann eine wesentliche Hilfe im Existenzkampf bieten, „wenn ihnen für die erste Zeit des Aufbaues die Verantwortung für ihre Kinder durch Unterbringung in geeigneten Heimen abgenommen oder doch erleichtert werden könnte“. Der Jüdische Frauenbund habe schon eine entsprechende Bitte an jüdische Frauenorganisationen verschiedener Länder gerichtet.¹

Besonders schwer war die Auswanderung für verheiratete Frauen, die in Deutschland berufstätig gewesen waren und nun ihren Männern in die Länder folgten, die diese ausgesucht hatten. Es gebe zwar, so Channah Majofis, auch Frauen, die bei der Auswanderung die treibende Kraft gewesen seien,² doch scheinen diese in der Minderzahl gewesen zu sein. Monika Richarz glaubt – unter Bezugnahme auf Marion Kaplan – dass Frauen oft besonders auf eine Auswanderung gedrängt hätten: „Frauen reagierten stärker auf den unerträglichen psychischen Druck, den das Leben in Deutschland erzeugte, und wollten diesem mit der Familie entkommen.“³

Ich halte diese Behauptung für fraglich. Auch wenn es einzelne Zeugnisse von Frauen gibt, die stärkere Auswanderungsbemühungen gezeigt haben als ihre Männer, so sprechen doch zum einen die Auswanderungszahlen dagegen. Zum anderen gab es viele Frauen, die Mühe hatten, ihre oft betagten Eltern alleine zurückzulassen und als Töchter eine besondere Verantwortung fühlten, sich um diese kümmern. Auch die sozial engagierten bürgerlichen Frauen hatten – so spricht es zumindest indirekt aus vielen Artikeln der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ – Hemmungen,

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Hannah Karminski: Jüdische Frauen in Übersee, S. 2. Der Artikel ist auch abgedruckt in: Götz Aly (Hg.) 2009, Dok. 53, S. 197-199. Siehe generell zur Flucht jüdischer Hausangestellter: Traude Bollauf: Dienstmädchen-Emigration. Die Flucht jüdischer Frauen aus Österreich und Deutschland nach England 1938/39. Wien/Berlin/Münster 2010.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Channah Majofis: Erfahrungen bei der Auswandererberatung, S. 3-4.

³ Monika Richarz: Überlebensstrategien jüdischer Frauen im Nationalsozialismus, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 175-199, hier S. 182. Sie bezieht sich auf: Marion Kaplan: Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazi-Deutschland. Berlin 2003, S. 97-106.

ihre fürsorgliche Arbeit für Arme, Kranke, Kinder und Alte aufzugeben zugunsten einer ungewissen Zukunft in der Ferne.

Für die vielen Frauen, die ihren Männern folgten, sei, so Channah Majofis, die erste Zeit oft sehr mühsam, vor allem, wenn sie die Landessprache nicht beherrschten, weil sie vor der Auswanderung schlichtweg nicht die Zeit hatten, eine Sprache zu lernen. Die Autorin zitiert eine Briefeschreiberin, die ihr gegenüber geklagt hat: „Es ist schrecklich, wie eine Analphabetin leben zu müssen. Vom Radio verstehe ich kein Wort, die Zeitung kann ich nicht lesen, eine Versammlung kann ich nicht besuchen.“ Da etwa 80 Prozent der Emigrantinnen verheiratet waren, betraf diese missliche Lage viele jüdische Frauen. Channah Majofis regt daher an, dass der Jüdische Frauenbund Merkblätter für Frauen herausgebe, die das Wichtigste über das Einwanderungsland vermittelten.¹ Um Frauen das Leben in Auswanderungsländern vertraut zu machen und ihnen die Angst vor der Emigration zu nehmen, veröffentlichten die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ schon seit 1934 regelmässig Artikel über Lebens- und Arbeitsbedingungen in verschiedenen Ländern.

So berichtete Adelheid Schönwald im Oktober 1934 vom Woburn House in London. Dieses Haus sei das Zentrum aller jüdischen Aktivitäten in London und daher erste Anlaufstelle für Geflüchtete. Dort seien das Refugee Committee und das Hospitality Committee untergebracht. Es gebe Schul- und Aufenthaltsräume und es werde dort versucht, Arbeitsstellen zu finden. Dies sei nicht einfach, doch hätten in den letzten Monaten einige Arbeits- und Ausbildungsplätze gefunden werden können; ein paar junge Leute hätten nach Südafrika vermittelt werden können. In enger Zusammenarbeit mit der Jewish Agency würden von dort aus auch die Auswanderung nach Palästina vorbereitet und kostenlose Hebräisch-Kurse angeboten. Es gebe eine Liste mit Ärzten und Zahnärzten, die kostenlos die Behandlung von Flüchtlingen übernähmen. Der Wohnungsnachweis, die Vermittlung von Haushalts- und Au-pair-Stellen sowie die Organisation des Mittagstisches lägen in den Händen von Frauen, die im Hospitality Committee mitarbeiteten.²

Im Januar 1936 berichtete Dora Edinger aus New York von einer besonderen Einrichtung für Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen. In der Lower East Side, wo viele jüdische Migranten lebten, habe die Krankenschwester Lilian Wald das Henrystreet-Settlement gegründet, eine „Lebensgemeinschaft, ausdrücklich geschaffen, damit der Sozialarbeiter mitten unter den Menschen leben kann, denen er seine Berufstätigkeit widmet“. Diese sei eine Anlaufstelle für jüdische Sozialarbeiterinnen, die nach neuen Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten suchten.³

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Channah Majofis: Erfahrungen bei der Auswandererberatung, S. 3-4.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 10, Oktober 1934; Adelheid Schönwald: Woburn House, London im Juni 1934, S. 9.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 1, Januar 1936; Dr. Dora Edinger: Ein Blick auf das jüdische Leben in New York aus dem Fenster des Henrystreet-Settlement, S. 6.

Umfassend und differenziert stellte Prof. Dr. Frieda Wunderlich, die in Berlin als Dozentin für Soziologie und Sozialpolitik gelehrt hatte und 1933 in die USA emigriert war, die Situation für Arbeit suchende Emigrantinnen in Nordamerika, insbesondere in New York, dar, wohin sie 1933 einen Ruf als Professorin an die neu gegründete New School for Social Research erhalten hatte. Die Autorin betont im Dezember 1936, dass die Situation insgesamt nicht einfach sei, da es immer noch eine hohe Zahl an Arbeitslosen gebe und die Wirtschaftskrise noch nicht überwunden sei. Erste Hürde sei die Einwanderungsbeschränkung. Man brauche ein Einwanderungsvisum und dafür ein „Affidavit eines nahen Blutsverwandten, d. h. die Bürgerschaft, dass dieser bereit und nachweisbar (Vermögen, Einkommen) in der Lage ist, den Einwanderer zu unterhalten“. Nur mit einem solchen Visum dürfe man überhaupt arbeiten. Wer nur mit einem Gastvisum komme, das nur einmal verlängert werde, dürfe keine bezahlte Tätigkeit ausüben. „Bei der anfänglichen Arbeitssuche ist das junge Mädchen dem jungen Mann überlegen, weil sie notfalls mit einer Haushaltsstelle beginnen kann. Haushaltliche Kenntnisse sind auf alle Fälle dringend erwünscht, auch wenn kein hauswirtschaftlicher Beruf endgültig beabsichtigt ist, da eigene Haushaltsführung die Lebenskosten verbilligt. Eine Stelle im Haushalt braucht nur Übergang zu sein und gibt Gelegenheit zur Erlernung der Sprache.“

Die besten Chancen beständen für Berufe, die handwerkliches Können erfordern, also etwa Schneiderin oder Putzmacherin. Sehr ungünstig seien die Aussichten für geistige Berufe. Lehrerinnen hätten keine Chance, eine Stelle an einer öffentlichen Schule zu bekommen. Etwas bessere Chancen hätten Sozialbeamtinnen mit Berufserfahrung. Ärztinnen müssten in den USA eine medizinische Prüfung ablegen, um eine staatliche Zulassung zu bekommen. Zahnärztinnen würden nur akzeptiert, wenn sie ein weiteres Studium absolvierten. Juristinnen müssten ein dreijähriges Studium anhängen, um zugelassen zu werden. Gute Aussichten hätten Krankenschwestern. Auch die Arbeitssuche als Verkäuferin erwies sich oftmals als erfolgreich. Mütter mit jungen Kindern hätten es in den USA leichter, da alle Schulen Tagesschulen seien und die Kinder dort auch beköstigt würden. Zum Schluss gibt die Autorin noch Tipps für das Verhalten der Emigrantinnen. Es solle „keine Kritik an amerikanischen Einrichtungen und Sitten geübt werden, auch dann nicht, wenn darum gebeten wird. Die Amerikaner beklagen sich vielfach über ‚Überheblichkeit‘ der Einwanderer. Sie bitten gelegentlich um Kritik, erwarten aber, dass man alle guten Seiten betont.“¹

Ergänzt werden die Ausführungen von Frieda Wunderlich durch einen Artikel des seit 1936 in New York praktizierenden Kinderpsychologen Wilfred C. Hulse über „Die Lage der Ärztin“. Er macht den jüdischen Ärztinnen in Deutschland Mut, indem er hervorhebt, dass eine Berufsausübung für sie

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Prof. Dr. Frieda Wunderlich, New York: Die berufstätige Frau in Nordamerika, S. 6-8.

meist nach einer überschaubaren Wartezeit möglich sei, wie etwa in den USA, in England, China und Palästina. Unmöglich sei die Eröffnung einer eigenen Arztpraxis allerdings in der Schweiz und Südamerika. Soweit es sich um Angestelltenverhältnisse im medizinischen Bereich handele, seien die Chancen für deutsche Frauen in den USA sogar etwas besser als für Männer. Man nehme lieber ausgebildete Ärztinnen als Ärzte in schlecht bezahlte Stellen, zum Beispiel als Assistentinnen, Sprechstundenhilfen oder Krankenpflegerinnen.¹ Wilfred C. Hulse sieht die guten Chancen für ausgebildete Ärztinnen also ganz offensichtlich darin, überhaupt eine Stelle zu finden, nicht eine qualifizierte.

Tatsächlich gelang es nur einem Drittel der deutsch-jüdischen Ärztinnen, in ihren Beruf zurückzukehren. Erst nach Kriegsende stieg die Wiedereinstiegsquote von Ärztinnen auf 56,9 Prozent. Viele nahmen aber in der Zwischenzeit eine Arbeit als Kindermädchen oder Haushaltshilfe an. Insgesamt stieg der Anteil der erwerbstätigen jüdischen Frauen in den Auswanderungsländern im Vergleich zu Deutschland deutlich an.²

Die Historikerin Atina Grossmann hat in ihrem Aufsatz „Deutsche Ärztinnen und die Emigration“ herausgearbeitet, dass das erzwungen Exil für jüdische Ärztinnen und Ärzte „mit dem Verlust von Status und Identität sowie mit einem schmerzhaften und mühsamen Wiederaufbauprozess verbunden“ gewesen sei. Für Frauen habe sich die Situation aber noch durch den geschlechtlichen Aspekt verkompliziert. „Zusätzlich zu Vorurteilen gegen Juden und Ausländer in den medizinischen Berufen waren sie in den jeweiligen Gastländern intensiver geschlechtlicher Diskriminierung ausgesetzt.“³ Dies war besonders bitter, da viele jüdische Ärztinnen in der Weimarer Republik auch sozial und politisch engagiert gewesen waren sowie in der Sexualreformbewegung und der Sozialmedizin eine führende Rolle gespielt hatten.⁴

Als ein Beispiel führt Atina Grossmann Hertha Nathorff an, die in Berlin als praktische Ärztin tätig gewesen war und eine Eheberatungsstelle geleitet hatte. Den Jüdischen Frauenbund unterstützte sie ab 1933 durch ihre Mitarbeit und Vorträge, z. B. über Frauenhygiene. Als Hertha Nathorff 1940 in New York ankam, war die Frist für die Anerkennung deutscher Ärztezulassungen bereits abgelaufen und sie musste als Assistentin in der Praxis ihres Mannes arbeiten. Ihr erging es wie vielen ihrer Berufskolleginnen. „Ehemänner und Kollegen bauten langsam ihre Praxen, ihr berufliches

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Wilfred C. Hulse. M.D., New York City: Die Lage der Ärztin, S. 8-9. Der in Schlesien geborene Arzt hiess ursprünglich Wilfried Cohn-Hülse. Siehe: Eduard Seidler: Jüdische Kinderärzte 1933-1945. Entrecht/Geflohen/Ermordet. Erweiterte Neuauflage. Basel/Freiburg 2007, S. 143.

² Hiltrud Häntzschel: Geschlechtsspezifische Aspekte, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. Darmstadt 1998, S. 101-117, hier S. 106.

³ Atina Grossmann: „Neue Frauen“ im Exil. Deutsche Ärztinnen und die Emigration, in: Kirsten Heinsöhn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 133-156, hier S. 133-134.

⁴ Atina Grossmann 2006, S. 137.

Umfeld und ihre bürgerlichen Identitäten wieder auf. Die Ehefrauen hingegen, unabhängig davon, welchen Beruf sie ursprünglich ausgeübt hatten, arbeiteten in der ersten Zeit des Exils als Köchinnen, Haushälterinnen und Kindermädchen, um sich und ihre Familien zu ernähren, während ihre Männer für die schweren Fremdsprachenprüfungen und Medizinerlizenzen-Examen lernten.“ Männer seien, so Atina Grossmann, häufig wieder in ein traditionelles Verständnis vom Platz der Frau in der Geschlechterhierarchie zurückgefallen. In ihrem Tagebuch beschwerte sich Hertha Nathorff über ihren Mann: „Er kommt nicht los von [...] seinem Stolz, seinem dummen Stolz, dass er der Ernährer der Familie sein müsste und künftig sein will, quält ihn, aber er quält auch mich.“¹

In dem sexuell spießbürgerlichen und politisch konservativen Amerika galten die deutschen Frauen aus der für Akademikerinnen progressiven Weimarer Republik als politisch und sexuell verdächtig und sahen sich mehrfacher Diskriminierung ausgesetzt: als weibliche Ärztinnen und ausländische Berufstätige, als Jüdinnen und als Deutsche. Atina Grossmann fasst zusammen: „Für akademisch ausgebildete Frauen, wie für Sexualreformer im Allgemeinen, bedeutete das Exil daher einerseits eine Übersiedlung in ein anderes Land und ein sicheres Leben ohne nationalsozialistische Verfolgung, andererseits aber auch den Ausschluss vom avantgardistischen kulturellen Milieu deutscher Grosstädte.“²

In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ kommen ebenfalls Ärztinnen zu Wort, die von ihren Schwierigkeiten in den USA berichten. Im Juni 1938 klagt eine junge Ärztin darüber, dass ihr zu Hause niemand gesagt habe, „dass es hier 1. für Frauen viel schwerer ist, in medizinischen Stellen unterzukommen als für Männer, weil man nicht mit Frauen als Ärztinnen rechnet und keine Möglichkeit zur Unterbringung hat, und 2. hat man als Ausländer einen sehr schweren Stand.“ Es sei ihr im vergangenen Jahr aber gelungen, für die Sommersaison eine Stelle als Camp-Ärztin zu bekommen. Diese Camps seien eine Art Sommerlager für Kinder. „Mein Camp ist ein Charity-Camp, streng orthodox, wird von einer Reihe von sehr reichen New-Yorker Familie unterhalten und beherbergt während der ganzen Saison [...] über 550 Kinder.“³ Auch wenn sie sich ihre Berufstätigkeit in den USA sicher anders vorgestellt hat, zeigt die Autorin dennoch auf, welche für deutsche Ärztinnen unbekannteren Arbeitsmöglichkeiten es in dem Einwanderungsland gab.

Sehr kritisch und mit einem grossbürgerlichen Habitus betrachtete eine „Frau und Ärztin“ in Chicago ihr neues Leben in den USA. Der Arzt sei, so führt sie aus, in den USA keine besondere Respektperson, „und der ärmste Teufel in der Poliklinik spricht ohne die geringste Scheu mit dem berühmten Professor und verlangt als Mensch behandelt zu werden“. Die sozialen Verhältnisse in

¹ Atina Grossmann 2006, S. 143-144.

² Atina Grossmann 2006, S. 146-147.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Was die junge Ärztin im Camp erlebt, S. 9-10.

Chicago seien zum Teil sehr schlimm. Man sehe in der Stadt, „besonders in den Negervierteln, einen derartigen Schmutz und derartig zerlumpte Gestalten, wie man sie bei uns kaum treffen wird. Und es besteht auch kein Zweifel darüber, dass die Sauberkeit und die ärztliche Versorgung in Deutschland wesentlich besser sind“. Interessant sei für sie auch die Kindererziehung. „Die Kinder tun im allgemeinen, was ihnen gerade Spass macht, und niemand hindert sie daran. Von Disziplin, Respekt oder auch nur von der notwendigen Rücksichtnahme auf Erwachsene ist selten was zu merken.“ Trotz dieser für sie irritierenden Beobachtung räumt die Autorin ein, dass den „meisten normalen Menschen [...] die etwas mangelhafte Kindererziehung nicht viel zu schaden“ scheine. Allerdings glaubt sie, dass die „erschreckende Verbreitung gerade des jugendlichen Verbrechertums auch etwas mit dieser absichtlich mangelhaften Unterdrückung des Triebhaften“ zu tun habe.¹ Die Autorin stammte ganz offensichtlich nicht aus der Gruppe der politisch und sozial engagierten sowie psychoanalytisch geschulten Sexualreformerinnen der Weimarer Republik, über die Atina Grossmann schrieb.

Von den USA kulturell noch weiter entfernt waren Auswanderungsländer in Lateinamerika, Afrika und Asien, über die die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ ebenfalls berichteten. Im Dezember 1936 klärte Helene Meyer die Leserinnen über Berufsaussichten für jüdische alleinstehende Frauen und Mädchen in Argentinien auf. Kurz zuvor waren die Einwanderungsbestimmungen verschärft worden. Die neuen Gesetze erlaubten keinem Mädchen unter 25 Jahren, alleine einzureisen; Grund dafür war die Angst vor einer Zunahme der Prostitution. Frauen, die eine Einreisebewilligung bekommen hätten, fänden dann aber leichter Stellen als Männer, vor allem im häuslichen Bereich. Die Gehälter für Hausangestellte seien im Vergleich zu Deutschland eher hoch, und da oft mehrere Angestellte in einem Haushalt wirkten, sei die Arbeitsbelastung eher kleiner als in Deutschland. Dringend gesucht würden ausserdem jüdische Krankenschwestern. Einen akademischen Beruf könne man nur ausüben, wenn man ein komplett neues Studium absolviere, das zwischen 3 und 5 Jahren dauere. Da Argentinien keine Ausländer mehr im Staatsdienst beschäftige, fänden Lehrerinnen keine Anstellung.²

Es folgt in der gleichen Ausgabe der „Blätter“ ein Artikel von Margarete Edelheim aus Südafrika. Sie warnt vor einer zunehmenden judenfeindlichen Agitation im Land, da die akademischen Berufe und der Handel in Südafrika stark von Juden besetzt seien. Daher sei auch in Südafrika eine Berufsumschichtung dringend nötig, um einer weiteren Zunahme des Antisemitismus entgegenzuwirken. Die Redaktion der „Blätter“ empfehle daher im Moment eine Auswanderung nach Südafri-

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Als Frau und Ärztin in Chicago, S. 8-9.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Helene Meyer, Buenos Aires: Berufsaussichten für jüdische alleinstehende Frauen und Mädchen in Argentinien, S. 9-10.

ka nicht. Was in Südafrika fehle und das Einleben dort schwierig mache, so Margarete Edelheim, sei ein „geistig-kulturelles Leben“. Es fehle ein richtiges Vortragswesen sowie Theater und Oper; auch Konzerte fänden selten statt. Auswanderungswillige sollten daher ihre Bibliothek und möglichst ein „Grammophon mit guten Platten klassischer Musik“ mitnehmen.¹

Obwohl sich die Situation in Südafrika in der Folgezeit nicht entspannte und der 1937 erlassene „Aliens Act“ jüdischen Einwanderern auferlegte, ihre finanzielle Unabhängigkeit sowie bestimmte berufliche Qualifikationen nachzuweisen, veröffentlichten die „Blätter“ im Juni 1938 wieder einen hoffnungsvolleren Artikel aus Südafrika. Eine in Johannesburg lebende deutsche Sozialarbeiterin berichtet von ihrer Hilfsarbeit für Eingewanderte aus Deutschland. Sie vermittele Arbeitsstellen und ihre Hilfsorganisation gewähre Darlehen zur Gründung kleiner Geschäfte, Wohnungszuschüsse und Krankheitsunterstützung. Arbeit gebe es genug in Johannesburg, so die Autorin, insbesondere im Haushalt, in der Fabrik und als Verkäuferinnen in Geschäften. Sie räumt aber auch ein, dass der Kontakt zu den jüdischen Organisationen vor Ort noch nicht so ausgeprägt sei. Dies liege vor allem an den mangelnden Sprachkenntnissen der Eingewanderten. Die meisten Frauen der mittleren und älteren Generation sprächen „zu wenig oder gar kein Englisch, um Vorträgen oder Verhandlungen folgen zu können“. So fänden Zusammenkünfte ausschliesslich mit Emigrantinnen aus München, Breslau, Hannover und anderen deutschen Städten statt. Man lese gemeinsam die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ und führe Zusammenkünfte durch, die an Delegiertentagungen des JFB in Deutschland erinnerten.²

Diese Ghettoisierung wurde aber zunehmend als Problem erkannt. 1937 veröffentlichte der Hilfsverein der Juden in Deutschland einen Artikel über „Typische Fehler unserer Auswanderer“, der auch in den „Blättern“ abgedruckt wurde. Er wollte mit dieser kritischen Reflektion zukünftige Auswanderer dazu animieren, aus den Fehlern ihrer Vorgänger zu lernen. „Eine der verhängnisvollsten Schwächen unserer Auswanderer ist ihre Abneigung, sich von den grössten Städten loszumachen und in die kleineren Städte oder gar aufs Land zu gehen.“ Eine „bewusste willensmässige Korrektur dieser natürlichen Neigung“ sei dringend notwendig, denn fast alle Juden und Jüdinnen sammelten sich in Johannesburg, Kapstadt, Buenos Aires, Rio de Janeiro, São Paulo und vor allem New York. Dieses Zusammenströmen an wenigen Orten mache es den jüdischen Organisationen vor Ort unmöglich, alle Emigranten unterzubringen. „Vor allem aber drückt die verschärfte Konkurrenz der Eingewanderten untereinander die Löhne in den Berufen, denen sie meist angehören, wesentlich herab, und alle diese Verhältnisse tragen zusammen dazu bei, dass sich auch die

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Dr. Margarete Edelheim: Eindrücke aus Südafrika, S. 11-13.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Afrika: Sozialarbeiterin – dort wie hier, S. 5-6.

Stimmung der einheimischen Bevölkerung und der Regierung gegen die jüdische Einwanderung verschlechtert.“

Ein weiterer Kardinalfehler sei „ihre mangelnde Energie bei der Erlernung der Landessprache“. Wer die Sprache des Aufnahmelandes nicht lerne, verurteile sich selbst dazu, „mit seinen Schicksalsgenossen in einem Ghetto zu leben“. Vor allem schaffe aber die massenhafte Anwesenheit von Fremden ohne Kenntnis der Landessprache überall Animosität gegen diese. „Dass die einheimischen Juden – die in fast allen Ländern den Ankömmlingen aus Deutschland unter grossen eigenen Opfern helfen – eine derartige Entwicklung oft mit grösster Sorge betrachten, ist ohne weiteres verständlich.“

Ein drittes Problem liege in der mangelnden Bereitschaft, sich dem neuen Land anzupassen. „In allen Einwanderungsländern ist viel böses Blut dadurch geschaffen worden, dass unsere Menschen, statt in erster Reihe sich als Lernende und Empfangene zu fühlen, als die überlegenen Lehrmeister aufgetreten sind und an andere, oft noch halb koloniale Länder die zivilisatorischen Massstäbe etwa des Berliner Westens anlegen wollten. Muss man wirklich betonen, dass uns niemand in diese Länder gerufen hat, damit wir dorthin die allerletzten Errungenschaften der Kultur brächten, sondern dass man uns, oft genug noch während der Weltwirtschaftskrise und trotz einheimischer Arbeitslosigkeit, dankenswerterweise hineingelassen hat?“

Es müsse aber viertens auch davor gewarnt werden, in das andere Extrem zu verfallen und die eigene Vergangenheit zu verleugnen. „Weder unsere Zugehörigkeit zum Judentum noch unsere Herkunft aus Deutschland sind etwas, dessen wir uns auch nur im entferntesten zu schämen hätten.“ Geachtet werde nämlich nur derjenige, „der seine Herkunft und seine eigenen Traditionen ehrt“.¹

Ganz offensichtlich sorgte sich der Hilfsverein der Juden in Deutschland darüber, dass es durch die Auswanderung zu einem Anwachsen antijüdischer Ressentiments in den Einwanderungsländern kommen könne. Er reagierte damit auf Klagen der in den USA, in Südafrika, Argentinien und Brasilien etablierten jüdischen Gemeinden, die zum Teil durch eine spezifische Berufsstruktur ihrer Mitglieder sowieso schon der Kritik ausgesetzt waren. Die Diskussionen über Berufsumschichtung, die im deutschen Judentum bekanntlich schon seit der Jahrhundertwende 1900 begonnen und sich seit 1933 verstärkt hatten, setzten sich also in den Auswanderungsländern fort.

Mit dem Appell, sich auch in kleineren Städten oder auf dem Land anzusiedeln, traf der Hilfsverein eine schon viele Jahre vom Jüdischen Frauenbund propagierte Forderung, sich vom ungesunden Grosstadtleben fernzuhalten und jüdisches Familienleben eher in der Provinz aufzubauen, fern ab

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 10, Oktober 1937; Typische Fehler unserer Auswanderer. Abdruck aus dem neu erschienenen Korrespondenzblatt des Hilfsvereins der Juden in Deutschland, ohne Autor, S. 7-9.

von den sittlichen Bedrohungen in grossen Städten. Dies erwies sich aber als schwierig, da der JFB bei der Vermittlung von Frauen in Auswanderungsländer auf Hilfe von jüdischen Frauenorganisationen oder Einzelpersonen angewiesen war, die aber überwiegend in grossen Städten ansässig waren. Dass diese, wie z. B. Margarete Edelheim in Südafrika, aber auch genau die zivilisatorische Überheblichkeit an den Tag legten, die der Hilfsverein beklagte, machte die Anpassung an das jeweilige Einwanderungsland nicht einfacher.

Der Jüdische Frauenbund versuchte nach dem Artikel des Hilfsvereins noch stärker als zuvor, jüdischen Frauen nicht nur Arbeitsmöglichkeiten in den Auswanderungsländern zu erschliessen, sondern auch eine seelische Auswanderungsberatung durchzuführen, um Emigrantinnen bestmöglich auf ihr neues Leben vorzubereiten. Hannah Karminski berichtet im April 1938, dass der JFB in Berlin zweimal in der Woche Sprechstunden für die Beratung auswandernder Frauen eingerichtet habe, die durchschnittlich wöchentlich von 50-60 Frauen genutzt würden.¹ Und sie appelliert an bereits ausgewanderte Frauen, materielle und seelische Hilfe für Neuankömmlinge zu leisten. „Diese Frauen kennen die Menschen, die ihnen folgen möchten; sie müssen ihnen den Weg bereiten. So wie die Solidarität der jüdischen Familie sich in diesen Jahren bewährt hat, bewähre sich erneut die Solidarität der jüdischen Frau.“²

Der Jüdische Frauenbund nahm auch die Kritik des Hilfsvereins an den mangelnden Sprachkenntnissen der Emigranten und Emigrantinnen auf und versuchte in seinen Beratungsstellen, Frauen von der Dringlichkeit des Sprachenlernens zu überzeugen. Viele Ortsgruppen (Zweigstellen) des JFB richteten Vorbereitungskurse für Auswandererinnen ein. Neben Näh-, Back- und Kochkursen sowie Kursen für Erste Hilfe bot die Dortmunder Ortsgruppe zum Beispiel einen englischen und spanischen Sprachkurs an.³ Ida Coblenz berichtet von der Sprechstunde des JFB in Düsseldorf. Dorthin kämen oftmals Frauen, die dringend bitten würden, ihren so schnell wie möglich zur Ausreise zu verhelfen, die aber weder Englisch noch Spanisch erlernt hätten und diese Vorbereitung auch als nicht so wichtig erachteten. In Düsseldorf lege man daher allergrössten Wert auf ein breites Angebot an Sprachkursen. „Und so steht dieses Erlernen der Sprachen am Anfang unseres Programms, weil davon das Schicksal eines jeden abhängt. [...] Sie sind die notwendige Unterlage, die Grundlage für alle Auswanderer, und sie geben Ablenkung und geistige Spannkraft, Ablenkung von Sorgen und Hinlenkung zu einem Training, das für Umstellen und Einstellen in neues Leben dringend erforderlich ist.“⁴

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 4, April 1938; Hannah Karminski: Geschäftsbericht, S. 1-5, hier S. 1.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Hannah Karminski: Jüdische Frauen in Übersee, S. 2.

³ BJFB, 14. Jg. N. 9, September 1938; Else Stein: Jahresbericht des Jüdischen Frauenbundes der Zweigstelle Dortmund, S. 11.

⁴ BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938; Was plant man in unseren Verbänden, S. 6-9, darin: Ida Coblenz: Zweigstelle Düsseldorf, S. 7.

Die Juni-Nummer 1938 der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ stand dann ganz im Zeichen des Themas „Auswanderung“. Aus verschiedenen Ländern und Städten, auch solchen, die bislang noch weniger im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden hatten, vermittelten Frauen einen Einblick in Arbeits- und Lebensbedingungen vor Ort.

So erzählt eine Autorin aus Kenia, die mit ihrem Sohn auf einer Farm in Gilgil lebte, dass sie das Leben in dem ostafrikanischen Land als ein Paradies empfinde. „Die Menschen hier oben wohnen weit genug auseinander, um sich nicht zu stören. Die Gleichartigkeit der Interessen vermindert die Reibungsflächen, der grosse Neid entweicht, die Menschen werden duldsamer, freuen sich miteinander, wenn sie sich treffen. Die Frau hier oben ist die Geliebte und Gefährtin des Mannes; Kinder sind keine Last, sondern eine Freude. Auch für gute Erziehung ist gesorgt. Also ein wirkliches Paradies!“ Wer Arbeit als Handwerker oder Farmer suche, könne sich in Kenia ein neues und anderes Leben aufbauen. Eine andere Autorin schreibt aus der kenianischen Stadt Kikuyu: „Warum kommen keine jungen Mädchen hierher, die im Haushalt und Kinderpflege und auch im Nähen erfahren sind? Fast in jeder Zeitungsausgabe werden solche gesucht.“ Es bestehe auch ein grosser Bedarf an weiblichen Hilfskräften und in kleinerem Masse an Kindergärtnerinnen und Sekretärinnen, die Stenographie und Schreibmaschine in beiden Sprachen, Englisch und Deutsch, beherrschten.¹

Insgesamt gelang es – trotz der restriktiven britischen Einwanderungspolitik in Afrika - bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges zwischen 600 und 650 jüdischen Flüchtlingen, sich in Kenia niederzulassen.²

Eine 30-jährige alleinstehende Autorin berichtet von ihren Erfahrungen in Australien. In Sydney, wo sie eine Stelle als Sozialarbeiterinnen gefunden habe, sei das Leben „irgendwie gelockerter, als die Leute bei uns waren“. Gerade die unverheirateten, erwerbstätigen Frauen könnten ein Leben wie ein Mann führen und alle Freiheiten des Landes geniessen. Sie integrierten sich daher auch schnell. Anders sehe es allerdings für die verheirateten Frauen aus, die mit ihrer Familie emigriert seien. Sie kümmerten sich vor allem um die Wohlfahrt ihrer Angehörigen und lebten „weniger im Land selbst“. Kontakte entstünden noch am ehesten über die vielen Frauenvereine und Wohlfahrtsvereine in Sydney. Insgesamt sei Australien also ein attraktives Einwanderungsland. Ähnlich wie Frieda Wunderlich aus New York warnt die Autorin aber vor Überheblichkeit gegenüber der einheimischen Bevölkerung. Wichtig sei es vor allem, das Land zu loben, „nicht alles mit daheim vergleichen, nicht kritteln und meckern“. Es sei allerdings nicht einfach, nach Australien zu emigrieren, denn es gebe strenge Einwanderungsbestimmungen; leicht sei es nur für Haus-

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Erste Ansatzpunkte in Kenia, S. 7.

² Barbara Vormeier/Patrik von zur Mühlen: Afrika, in: Claus-Dieter Krohn u.a. (Hg.) 1998, S. 135-143, hier S. 140.

wirtschaftlerinnen und Handwerkerinnen, ein Visum zu erhalten. Allerdings bedeute die Arbeit im Haushalt viel weniger Freiheit.¹

Australien war erst in der unmittelbaren Vorkriegszeit zu einem möglichen Asylland für verfolgte Juden und Jüdinnen geworden. Neben der Entfernung von Deutschland erschwerte die rigide Aufnahmepraxis Australiens schon vor 1933 eine stärkere Einwanderung. „Die Leitlinien der traditionellen ‚White Australia Policy‘ untersagten die Aufnahme von Gruppen oder Einzelpersonen, denen man aufgrund ihrer Hautfarbe oder Verhaltensweisen die Fähigkeit oder Bereitschaft zur Integration und Assimilation absprach. In die Kategorie dieser ‚untauglichen‘ und ‚unerwünschten‘ Immigranten fielen auch jüdische Bewerber.“ Nach dem Novemberpogrom 1938 lockerte Australien dann allerdings seine Einwanderungspolitik ein wenig, so dass es bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges mehr als 7.000 zumeist jüdischen Flüchtlingen aus Mitteleuropa gelang, Zuflucht in Australien zu finden.²

Der Jüdische Frauenbund wies auch auf literarische Veröffentlichungen über zum Teil exotische Auswanderungsländer in seinem Publikationsorgan hin. So empfiehlt Bertha Badt-Strauss im Februar 1936 den gerade erschienenen Roman in Erzählungen „Ahnen und Enkel“ von Rudolf Frank, der die Auswanderung einer Gruppe von Juden und Jüdinnen nach Birma zum Thema hat. Dieses heitere Buch soll, so die Autorin, zur Auswanderung ermutigen. Der Autor selber sage über sein Buch: „Wenn es meiner Arbeit gelingt, auch nur einen einzigen Juden tatenloser Verzweiflung und unfruchtbarem Heimatschmerz zu entreissen, dass er – wo auch immer – neu anfängt, dann hat sie ihren Zweck erreicht.“³

Um mit ausgewanderten Frauen in Verbindung zu bleiben und neue Kontakte zu jüdischen Gemeinden in Auswanderungsländern aufzubauen, pflegte der Jüdische Frauenbund in den letzten Jahren vor seiner Auslösung eine rege Korrespondenz. Vor allem galt es, so vielen Frauen und Mädchen wie möglich die organisierte Flucht zu ermöglichen, um ihr Leben zu retten. Es galt aber auch, den Flüchtenden vor allem die erste Zeit im Einwanderungsland zu erleichtern. So animierte der JFB zum Beispiel die Leiterin des jüdischen Hilfskomitees in São Paulo, Klabin Lorch, eine Frauenberatung aufzubauen. Er sandte deutsche Bücher in die brasilianische Stadt, damit dort eine Bibliothek für aus Deutschland emigrierte Jüdinnen und Juden aufgebaut werden konnte. Und er schickte regelmässig die neuen Ausgaben der „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, damit aus-

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Das Leben der Frau in Australien, S. 12.

² Konrad Kwiet: Australien, in: Claus-Dieter Krohn u.a. (Hg.) 1998, S. 162-168, hier S. 162-163.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Dr. Bertha Badt-Strauss: Ein tröstliches Buch. Rudolf Frank: Ahnen und Enkel, S. 13-14. Rudolf Frank emigrierte selbst 1938 in die Schweiz. Weil ihm dort als Flüchtling die Arbeiterlaubnis entzogen wurde, arbeitete er als Schriftsteller unter verschiedenen Pseudonymen weiter. 1943 flog sein publizistisches Engagement auf, er wurde verhaftet und sollte ausgewiesen werden. Diese Ausweisung kam aber nicht zustande; der jüdische Schriftsteller wurde stattdessen in verschiedenen Lagern interniert und erhielt schliesslich erst nach dem Krieg 1948 Dauerasyl in der Schweiz. Siehe in der Reihe „Jüdische Miniaturen“: Sabine Neubert/Vincent Frank-Steiner (Hg.): Rudolf Frank: Theatermann, Humanist, Magier der Sprache. Berlin 2012.

gewanderte Jüdinnen zumindest noch auf diese Weise mit dem Frauenbund in Verbindung bleiben konnten, dem sie zum Teil so lange angehört hatten.¹

4.2 Vorbereitung zur Auswanderung

Der Jüdische Frauenbund versuchte ab 1933, jüdische Mädchen und Frauen auf die Auswanderung vorzubereiten. Eine besondere Bedeutung kam dabei der Berufsumschichtung zu. Aktiv unterstützte der JFB die Hachscharah und Jugendalijah sowie Ausbildungsstätten für die Emigration nach Übersee. Er engagierte sich ausserdem für den inneren Aufbau Palästinas.

4.2.1. Berufsumschichtung

Die Diskussionen um eine Berufsumschichtung in sogenannte „produktive Berufe“ spielten im deutschen Judentum schon seit der Jahrhundertwende 1900 eine grosse Rolle und verstärkten sich nach der Wirtschaftskrise 1929.² Der Jüdische Frauenbund propagierte die Berufsumschichtung schon seit seiner Gründung 1904.

„Berufsumschichtung“ ist der zeitgenössische Ausdruck für alle Massnahmen zur Umschulung deutscher Juden in handwerkliche, gewerbliche und landwirtschaftliche Berufe, um die Berufsstruktur des deutschen Judentums der der nichtjüdischen Bevölkerung anzupassen. Für Frauen war vor allem eine Umschulung in hauswirtschaftliche Berufe vorgesehen, die – in Folge der jahrelangen Kampagnen des Jüdischen Frauenbundes - ebenfalls als produktiv im Sinne der Berufsumschichtung betrachtet wurden. Die vorherrschende Motivation von Berufsumschichtungsprogrammen bis 1933 war die Hoffnung, antisemitischen Hetzkampagnen über die privilegierte soziale Stellung der Juden in Deutschland entgegenzuwirken.³

Die Erfolge der Bemühungen um Berufsumschichtung blieben aber, so Angelika Kipp, insgesamt sehr begrenzt. Berufe in Land- und Hauswirtschaft waren wirtschaftlich zu unattraktiv, als dass „die vorwiegend jüdische Mittelschicht diese ohne ausreichenden existentiellen Grund ergriffen hätten“. Auch nach der Wirtschaftskrise 1929 gelang es nur in Ansätzen, Berufsanfänger von kaufmännischen und akademischen Berufen wegzuführen.⁴

¹ BJFB, 14. Jg. Nr. 6, Juni 1938; Dank aus São Paulo, S. 10.

² Angelika Kipp: Jüdische Arbeits- und Berufsfürsorge in Deutschland 1900-1933. Berlin 1999, S. 9.

³ Angelika Kipp 1999, S. 12.

⁴ Angelika Kipp 1999, S. 209.

Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten bekam die Berufsumschichtung eine neue existentielle Bedeutung für deutsche Juden und Jüdinnen und wurde wieder breit diskutiert. Max Kreuzberger, Generalsekretär des Zentralaussschusses für Hilfe auf Aufbau, ging davon aus, dass ein Verbleib in Deutschland „eine Anpassung an den Arbeitsmarkt und eine Berücksichtigung der wirtschaftlichen Diskriminierung von Juden“ erfordere. Die jüdische Jugend rief er dazu auf, die Berufswahl an einer möglichen Auswanderung zu orientieren.¹

Frauen rückten in steigendem Masse in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die wirtschaftliche Notlage der jüdischen Bevölkerung verlangte nämlich von Frauen auf der einen Seite eine stärkere Konzentration auf die Familie, auf der anderen Seite wurden Frauen aber auch durch die zunehmende Arbeitslosigkeit ihrer Männer zu Alleinverdienerinnen der Familie. Die Stellenangebote in jüdischen Zeitungen zwischen 1933 und 1938 zeigen, dass weitaus mehr weibliche als männliche Arbeitskräfte gesucht wurden. Gewerbliche Arbeiterinnen, Hausangestellte und kaufmännisches weibliches Personal hatten gute Chancen, eine Arbeit zu finden. Die Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen nahm insgesamt nach 1933 sprunghaft zu.² Dies lag auch daran, dass Frauen generell ein niedrigerer Lohn bezahlt werden konnte als Männern, sowohl in Gewerbebetrieben als auch in Büros.³

Als Hausangestellte kamen sowieso nur Frauen in Frage. Die Nachfrage stieg enorm nach den Nürnberger Gesetzen, die die Beschäftigung von nichtjüdischen Dienstmädchen unter 45 Jahren in jüdischen Haushalten verboten.⁴ Die höhere Nachfrage nach weiblichen Arbeitskräften war bekanntlich auch ein Grund, warum wesentlich weniger Frauen als Männer auswanderten.⁵

1934 gaben die Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und die Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe eine Broschüre mit dem Titel „Grundlagen für die Berufsausbildung von Juden in Deutschland“ heraus. Darin wurden Handwerk, Landwirtschaft, Industrie und Hauswirtschaft als vorrangige Berufsziele genannt. Bis 1934 war es gelungen, 27 jüdische Ausbildungsstätten in Landwirtschaft und Gärtnerei, 22 für handwerkliche Berufe und 15 für die hauswirtschaftliche Ausbildung zu schaffen. Vier dieser 15 Stätten waren in der Trägerschaft des Jüdischen Frauenbundes: Die Paula-Ollendorff-Haushaltungsschule in Breslau, die Haushaltungsschule in Chemnitz, das Heim des JFB in Isenburg und die Ländliche Hauswirtschaftsschule in Wolfratshausen. Einige

¹ Angelika Kipp 1999, S. 210-211.

² Sibylle Quack: *Zuflucht Amerika. Zur Sozialgeschichte der Emigration deutsch-jüdischer Frauen in die USA 1933-1945*. Bonn 1995, S. 46-49. Das „Israelitische Familienblatt“ vom 19.12.1935 druckte z. B. 7 Stellenangebote für Männer und 70 für Frauen ab, letztere vor allem als Hausangestellte. 1937 wurden in derselben Zeitung im Verlaufe von sechs Monaten 302 offene Stellen für Frauen angeboten, aber nur 84 für Männer. Die jüdischen Arbeitsnachweise konnten 1937 fast alle gewerblichen Arbeiterinnen – Näherinnen, Wäscheausbesserinnen, auch viele Ungelernte – in Stellen vermitteln (S. 48).

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Hildegard Böhme: *Leistungen und Probleme jüdischer Aufbauarbeit*, S. 1-4, hier S. 3.

⁴ Sibylle Quack 1995, S. 47.

⁵ Sibylle Quack 1995, S. 63.

weitere standen unter Leitung eines Frauenvereins, der Mitglied im JFB war, so z. B. die Schule im Israelitischen Mädchenheim in Rheydt und die Rituelle Mittelstandsküche in Wiesbaden.¹ Im Laufe des Jahres 1934 wurde ausserdem die Hauswirtschaftsschule in Lehnitz gegründet, in der in der Folgezeit viele Tagungen des Jüdischen Frauenbundes stattfanden.²

Im Oktober 1934 veranstaltete der Jüdische Frauenbund gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung eine Lernzeit, in der es auch um Berufsumschichtung ging. Anni Samuelsdorf fordert in ihrem Referat, dass die Berufsumschichtung unbedingt planvoll erfolgen müsse. „Die jüdische Berufspolitik wird für die nächsten Jahre eine Berufsumschichtungspolitik sein mit dem Ziel, eine Normalisierung der ungesunden jüdischen Berufsverteilung zu erreichen und damit dem Einzelnen eine neue wirtschaftliche Existenzgrundlage zu geben. Zu diesem Zweck wird eine bevorzugte Ausbildung in bodenbearbeitenden, handwerklichen und hauswirtschaftlichen Berufen angestrebt.“ Die landwirtschaftliche Ausbildung sei vor allem für diejenigen wichtig, die nach Palästina auswandern wollten und keine Mittel hätten, sich dort selbständig zu machen. Bei der handwerklichen Ausbildung solle darauf geachtet werden, dass Handwerksarbeiten bevorzugt würden, die für Palästina sinnvoll seien. Handwerklich interessierte junge Menschen könnten auch als Industriearbeiter ausgebildet werden. Die Umschichtung der Mädchen erfolge vorwiegend in der Hauswirtschaft. Voraussetzung für die Umschichtung seien körperliche und geistige Gesundheit und bei Frauen ein Höchstalter von 40 Jahren, bei Männern von 35 Jahren. Allerdings sei es sehr schwierig, Mädchen als Haushaltslehrlinge zu gewinnen. In der dem Referat folgenden Aussprache betont Margarete Wachsmann, dass die weibliche Jugend begreifen müsse, dass die hauswirtschaftliche Arbeit eine „Aufbauarbeit für die Gesamtheit“ sei. Sie äussert die Hoffnung, dass zunehmend mehr Mädchen einsähen, dass sie nun eine Entscheidung für den Erhalt der jüdischen Gemeinschaft treffen müssten.³

1937 gibt Lucie Laquer zu bedenken, dass die hauswirtschaftliche Ausbildung auf jeden Fall den Erfordernissen in Palästina und Amerika angepasst werden müsse, denn der Beruf der Hausangestellten im klassischen Sinne sei veraltet. Cora Berliner bekräftigt diesen Einwurf. Jüdische Hausfrauen in Deutschland hätten sich mehrheitlich auf Selbsthilfe eingestellt. Es ginge nun vielmehr

¹ Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe (Hg.): Grundlagen für die Berufsausbildung von Juden in Deutschland. Schriften Nr. VI. Berlin 1934, in: LBIJMB MF 716 (Hugo Hahn Collection); Seitenzahlen sind auf der Kopie in der Sammlung nicht zu sehen.

² Siehe z. B.: Protokoll über eine Freizeit des Jüdischen Frauenbundes mit den Haushaltsschulen und Heimen mit hauswirtschaftlicher Ausbildung vom 7.-9. Januar 1937 in Lehnitz, in: LBIJMB MF 622 (OSC), Blätter 309-324.

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Lernzeit des Jüdischen Frauenbundes gemeinsam mit der Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung und Gesamtvorstandssitzung in Bad Nauheim vom 4. bis 7. Oktober 1934, Blätter 256-258.

darum, dass gerade auch die jüdischen Mädchen aus Mittelstandsfamilien einmal in der Lage sein müssen, einen eigenen Haushalt im Ausland selbständig zu versorgen.¹

Besondere Vorzüge hatte in den Augen des Jüdischen Frauenbundes eine Ausbildung in der Landwirtschaftlichen Haushaltungsschule des JFB in Wolfratshausen. Durch diese werde der Siedlungsgedanke, der besonders für Palästina eine grosse Rolle spielte, wieder lebendig. Elisabeth Mirabeau glaubt, dass die Jugend, die in der letzten Generation eher nach der Stadt strebte, nun – auch durch eine in den Jugendbünden geweckte grössere Verbundenheit mit der Natur – durchaus das Ländliche suche.² Grethe Bloch meint, dass diese Art Berufsumschichtung daher nicht nur eine Umschulung im eigentlichen Sinne sei, sondern „eine Umschichtung des ganzen Menschen“ von einem Grossstadtmenschen hin zu einem in einfacheren Verhältnissen lebenden Menschen.³

Bisher seien nur zwei Prozent der deutschen Juden in der Landwirtschaft tätig, führt Cora Berliner im Dezember 1933 aus; dies müsse sich nun dramatisch ändern. Insbesondere bürgerliche Frauen müssten zu wirklichen Arbeiterinnen erzogen werden, ob in Haushalt, Werkstatt oder Landwirtschaft. Mit einer gesünderen Berufsstruktur könne auch eine Perspektive in Deutschland entstehen.⁴ Im März 1935 stellt sie aber resigniert fest, dass die Aufbruchsstimmung der Anfangszeit verfliegen sei. Die Landwirtschaft sei kein Gebiet geworden, in dem in Deutschland neue Beschäftigungen möglich geworden seien. Nur wer auswandern wolle, solle sich diesem Berufsfeld zuwenden.⁵

Tatsächlich vergab die Mandatsregierung in Palästina Einreise-Zertifikate vor allem an Frauen und Männer mit einer landwirtschaftlichen oder handwerklichen Ausbildung. Mit einem kaufmännischen Beruf hatte man so gut wie keine Aussichten, legal in Palästina einzureisen. Erziehungsberufe wurden nur dann akzeptiert, wenn ausgezeichnete Kenntnisse des Hebräischen nachgewiesen werden konnten.⁶

Hannah Karminski erachtete es als zentrale Aufgabe des Jüdischen Frauenbundes, in allen Familien dafür Werbung zu machen, dass jedes Mädchen eine Berufsausbildung brauche, egal welche, sei es für den Verbleib in Deutschland oder für den Aufbau einer Existenz im Auswanderungsland.⁷

Besonders müsse man sich der schulentlassenen Jugend widmen. Rabbiner Dr. Leo Baeck, Präsident der Reichsvertretung der deutschen Juden, habe 1935 den Plan entwickelt, jüdischen Jungen

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll über eine Freizeit des Jüdischen Frauenbundes mit den Haushaltungsschulen und Heimen mit hauswirtschaftlicher Ausbildung vom 7.-9. Januar 1937 in Lehnitz, Blätter 310-311.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 4, April 1933; Elisabeth Mirabeau: Die Vorzüge der Landwirtschaftlichen Haushaltungsschule für jüdische Mädchen, S. 8.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 5, Mai 1933; Grethe Bloch: Berufsumschichtung und Hauswirtschaft, S. 8-9, hier S. 8.

⁴ BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Prof. Dr. Cora Berliner: Berufsschichtung und Berufsumschichtung, S. 6-9.

⁵ BJFB, 11. Jg. Nr. 3, März 1935; Cora Berliner: Die jüdische Frau im Berufs- und Gemeinschaftsleben, S. 1-4, hier S. 2.

⁶ BJFB, 12. Jg. Nr. 12, Dezember 1936; Grethe Bloch, Nahalal: Palästina als Einwanderungsland, S. 14.

⁷ BJFB, 11. Jg. Nr. 3, März 1935; Hannah Karminski: Was können unsere Töchter werden?, S. 4.

und Mädchen, die nun in der Regel mit 14 oder 15 Jahren die Schule verlassen mussten, eine sogenannte „Vorlehre“ einzurichten. „Gleichzeitig soll dieses Jahr eine Berufsvorlehre sein. In Lehrwerkstätten, Haushalt, Garten, evtl. auch Landwirtschaft sollen die Kräfte entwickelt und geübt werden, die für den künftigen Beruf wichtig sind. Da ein grosser Teil der Jugend diesen Beruf nicht in Deutschland finden kann, wird auf Erlernung der hebräischen und englischen Sprache besonderer Nachdruck gelegt.“

Der Jüdische Frauenbund hatte sich sofort nach Bekanntgabe dieses Plans mit der Reichsvertretung in Verbindung gesetzt, um für ein hauswirtschaftliches Lehrjahr für Mädchen im Rahmen der Vorlehre zu werben. Hannah Karminski berichtet, dass zu Ostern 1935 etwa 3.200 männliche und 3.000 weibliche jüdische Jugendliche die Schule verlassen hätten, für April 1936 schätze man die Zahl auf 3.600 Jungen und 3.300 Mädchen. Die Mädchen verschwänden dann häufig „vom Schauplatz der Berufsausbildung und Jugendpflege, ja tauchen meist dort gar nicht erst auf, weil es wieder Sitte geworden ist, die Töchter einfach zu Hause zu behalten“. Dort sollen sie der Mutter zur Hand gehen. Dies sei, so die Autorin, ein ganz falscher Weg. Es ginge nicht nur um eine Berufsausbildung, sondern auch um jüdische Bildung, die in einer hauswirtschaftlichen Vorlehre ebenfalls geleistet werde.¹

Die Reichsvertretung griff den Vorschlag des Jüdischen Frauenbundes auf und unterstützte sein Vorhaben.² So konnte die Haushaltsschule in Lehnitz ab Ostern 1936 eine Berufsvorlehre für 14- bis 15-jährige Mädchen einrichten.³ Diese erlaubte einen ersten Einblick in folgende Berufe: Kindergärtnerin, Krankenschwester, Säuglingsschwester, Diätchwester, Haushaltspflegerin, technische Lehrerin.⁴

Im Juni 1936 berichtet Hildegard Böhme in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ über eine Erhebung des Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau. Es sei so gut wie unmöglich geworden, Jugendliche in Einzellehrstellen zu vermitteln. Daher sei „das Schwergewicht der Ausbildung der jüdischen Jugend mehr und mehr auf die kollektiven jüdischen Ausbildungsstätten verlegt“ worden. Im Moment bestünden 25 landwirtschaftliche Kollektivausbildungsstellen. Mit Hilfe der Jugendbünde seien 33 Wohnheime in 24 Städten errichtet worden, um die Unterbringung der in Ausbildung stehenden Jugendlichen zu ermöglichen, die das Elternhaus für die Ausbildung verlassen mussten. Am 31.12.1935 hätten sich 4.700 jungen Menschen in Berufsumschichtungsprogrammen befunden, 70 % Jungen und 30 % Mädchen.

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 1, Januar 1936; Hannah Karminski: Zwischen Schule und Beruf. Berufsvorlehre für Mädchen, S. 7-8. Siehe auch: BJFB, 11. Jg. Nr. 7, Juli 1935; Berufsvorlehre, S. 6-7.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 9.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Verband Berlin – Landheim Lehnitz, S. 15.

⁴ CJA, 1, 75C Fr 1 Nr. 31, #9835 (Jüdischer Frauenbund); Aus dem Jüdischen Gemeindeblatt für Berlin vom 14.2.1937, Blatt 39.

Sie erklärt sich das Missverhältnis damit, dass junge Frauen weniger zur Auswanderung drängten und damit auch zu einer Umschichtung. Bei der Erstausbildung gebe es aber Erfreuliches zu melden. 1.300 Jungen und ebenso viele Mädchen befänden sich zurzeit in einer solchen Ausbildung. Begrüssenswert sei dabei vor allem die Zunahme der weiblichen Berufsausbildung in handwerklichen Berufen. Seit 1935 habe man auf Initiative des Hechaluz und mit Förderung des Zentralausschusses die Mittleren Hachscharah geschaffen, besondere Ausbildungsstellen für 14-17 Jährige, die zur Auswanderung nach Palästina vorbereiten.¹

In den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ nahm die Berichterstattung über Ausbildung und Berufsumschichtung von Jugendlichen immer breiteren Raum ein. So wurde beispielsweise im September 1936 aus dem Provinzialverband Hannover und angrenzende Gebiete berichtet, dass das Interesse für die Umschichtung in allen angeschlossenen Frauenvereinen geweckt worden sei. Der Frauenverein Bünde habe sogar die Patenschaft für die Hachscharah Westerfelde bei Osnabrück übernommen.²

Am 1. Januar 1937 mussten die jüdische Arbeitsvermittlung, Berufsberatung und Lehrstellenvermittlung wegen einer gesetzlichen Neuregelung ihre Arbeit einstellen.³ Die Lehrstellenvermittlung lag nun in der Hand der öffentlichen Arbeitsämter. Die jüdische Jugend könne daher, so Lotte Landau, nicht mehr durch Einzelberatung in der Gemeinde unterstützt werden.⁴ Der Jüdische Frauenbund gab daraufhin eine Liste von Fachschulen, Heimen und Kollektiveinrichtungen heraus, damit sich jüdische Mädchen über eine mögliche Ausbildung orientieren konnten.⁵

Cora Berliner sah durch das neue Gesetz grössere Schwierigkeiten auf die jüdischen Gemeinden zukommen, Jungen und Mädchen nach Schulabschluss eine Perspektive zu vermitteln.⁶ Daher hat die Statistische Abteilung der Reichsvertretung eine Umfrage an jüdischen Schulen durchgeführt, um in Erfahrung zu bringen, welche Berufswünsche junge Mädchen hätten. Die vorläufigen Ergebnisse spiegelten, so Johanna Philippson, die Interessen von rund der Hälfte der Ostern die Schule verlassenden weiblichen Jugend. Eine Mehrzahl sehe den weiteren Schulbesuch als hoffnungslos an. Nur ein Sechstel wolle in den Haushalt. Auch eine landwirtschaftliche Ausbildung käme für die meisten nicht in Frage. Ein Viertel wolle ein Handwerk erlernen. Darum sei es dringend erforder-

¹ BJFB, 12. Jg. Nr. 6, Juni 1936; Dr. Hildegard Böhme: Leistungen und Probleme jüdischer Aufbauarbeit. Nach dem Bericht des Zentralausschusses für Hilfe und Aufbau, S. 1-4, hier S. 4. Der 1917 gegründete zionistische Weltverband Hechaluz (1922 wurde der deutsche Landesverband gegründet) hatte es sich zum Ziel gesetzt, die jüdische Einwanderung nach Palästina (Alijah oder Alija) und deren Vorbereitung (Hachscharah oder Hachschara) zu organisieren. Auf beide gehe ich später noch genauer ein.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 9, September 1936; Hannover, S. 13.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 1, Januar 1937; Beendigung der Tätigkeit der jüdischen Arbeitsnachweise, S. 12.

⁴ CJA, 1, 75C Fr 1 Nr. 31, #9835 (Jüdischer Frauenbund); Lotte Landau: „Welchen Beruf? Wegweiser für die weibliche Jugend“, in: Jüdisches Gemeindeblatt für Berlin vom 21.2.1937, Blatt 40.

⁵ CJA, 1, 75C Fr 1 Nr. 31, #9835 (Jüdischer Frauenbund); Lotte Landau: „Welchen Beruf? Wegweiser für die weibliche Jugend. Teil II“, in: Jüdisches Gemeindeblatt für Berlin vom 28.2.1937, Blatt 41.

⁶ BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Dr. Cora Berliner: Berufswahl, S. 1-2, hier S. 1.

lich, Lehrwerkstätten für Mädchen zu schaffen. Häufig werde der Wunsch geäußert, Kindergärtnerin zu werden. Dies liege sicher auch daran, dass es hierfür bereits gute jüdische Ausbildungsstätten gebe.¹

Der Jüdische Frauenbund versuchte aufgrund dieses Ergebnisses in der Folgezeit, handwerkliche Lehrgänge für Mädchen zu schaffen. So konnte im April 1937 an der Jüdischen Fachschule der Beratungsstelle für jüdische Wirtschaftshilfe in Hamburg ein erster handwerklicher Lehrgang für Mädchen angeboten werden, die auswandern wollten. Die Ausbildung dauerte zwei Jahre und umfasste die Fächer: Schneidern, Gestaltungslehre, Modezeichnen, Textilkunde, Englisch, Hebräisch und Gymnastik. Mindestalter für die Teilnahme war das vollendete 16. Lebensjahr.² Auch die Paula-Ollendorff-Haushaltungsschule in Breslau richtete zu Ostern 1937 eine gewerbliche Fachklasse für Schneiderei ein, die auf einer einjährigen hauswirtschaftlichen Ausbildung aufbaute.³

Der Trend zur handwerklichen Ausbildung hielt an. Im März 1938 gab Margarete Neumann bekannt, dass das Handwerk mittlerweile an der Spitze der Berufswünsche von Mädchen stünde. Die Ausbildung müsse aber eine umfassende sein, die immer die Auswanderung im Blick habe. Nur mit einer breiten Berufsausbildung könne es Mädchen ermöglicht werden, im Auswanderungsland selbständig auf dem Erlernten aufzubauen und notfalls auch umzuschulen. „Die beste und wohl auch die einzige Sicherung, die wir unseren jungen Menschen mitgeben können, ist eine gründliche, planvolle Ausbildung und Erziehung, die sie als Könner und Menschen vorbildlich in die neuen Heimatländer hineinwachsen lassen werden.“⁴

Lotte Landau gibt zu bedenken, dass sich die handwerkliche Ausbildung für Mädchen allerdings auf das Bekleidungsfach beschränke. Andere Handwerke, wie Tischlerei und Optik seien „von männlichen Bewerbern überbesetzt“ und stünden daher Mädchen nicht zur Verfügung. Das Bekleidungsfach, also Schneiderei und Wäschenäherei, sei aber sehr zu empfehlen, da damit in den meisten Auswanderungsländern Arbeitsmöglichkeiten offen stünden. Dringend rät sie vom Erlernen eines kaufmännischen Berufes ab. Dieser komme nur noch bei ausreichenden Sprachkenntnissen in Englisch oder Spanisch für die Auswanderung nach Übersee in Frage.⁵

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Dr. Johanna Philippson: Berufs- und Ausbildungswünsche der Ostern 1937 von jüdischen Schulen zur Entlassung kommenden Mädchen, S. 2-3.

² BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Margarete Neumann: Jüdische Fachschule der Beratungsstelle für jüdische Wirtschaftshilfe in Hamburg, S. 15.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Gewerbliche Fachklasse in der Paula-Ollendorff-Haushaltungsschule in Breslau, S. 15. Und: BJFB, 13. Jg. Nr. 9, September 1937; Marta Meyerstein: Provinzialverband Nieder- und Oberschlesien. Erweiterte Vorstandssitzung vom 15. März 1937, S. 12.

⁴ BJFB, 14. Jg. Nr. 3, März 1938; Margarete Neumann, Leiterin der Jüdischen Fachschule für Schneiderinnen: Ausbildung und Tätigkeit im Damenschneiderei-Handwerk, S. 3-4.

⁵ CJA, 1, 75C Fr 1 Nr. 31, #9835 (Jüdischer Frauenbund); Lotte Landau: „Welchen Beruf? Wegweiser für die weibliche Jugend. Teil II“, in: Jüdisches Gemeindeblatt für Berlin vom 28.2.1937, Blatt 41.

Besondere Anstrengungen für die Berufsumschichtung von Mädchen unternahm der Jüdische Frauenbund in Köln. Bereits im Juni 1933 beschloss die Kölner Ortsgruppe des JFB die Einrichtung einer Arbeitsgemeinschaft für Berufsumschichtung unter Leitung von Rosi Karfiol, die sich wöchentlich traf.¹ Rosi Karfiol stellte sich auch als Referentin für den Provinzialverband jüdischer Frauenvereine in Rheinland und Westfalen zur Verfügung. Regelmässig wurde sie in der Folgezeit von Frauenvereinen anderer Städte eingeladen, um über neue Aspekte der Berufsumschichtung zu informieren und Anregungen für die lokale Arbeit zu geben.²

Die jüdischen Frauenvereine in Köln sorgten dafür, dass in drei Sozialeinrichtungen der Vereine und der Synagogengemeinde Plätze für die Berufsumschichtung jüdischer Mädchen bereit gestellt wurden. Das Abraham-Frank-Haus (Waisenhaus) bildete Mädchen in Hausarbeit, Nähen und Krankenpflege aus. Ausserdem bot es Hebräisch-Kurse an, so dass die Ausbildung als Hachscharah anerkannt wurde. Im Moriah-Heim des Schwesternbundes der Rheinland- und Moriahloge konnten jüdische Mädchen eine Berufsausbildung als Hausangestellte absolvieren oder die Grundlage für eine Weiterbildung in sozialen und pflegerischen Berufen erwerben. Auch bot das Heim Plätze für Gartenbaulehrlinge an. Die Jüdischen Kinderheilstätte Bad Kreuznach bildete Mädchen zu Hauswirtschaftlerinnen und Kinderpflegerinnen aus. Ausserdem stellte der Verein für jüdische Krankenpflegerinnen zusätzliche Lehrschwestern ein, da auch der Beruf der Krankenschwester im In- und Ausland gute Aussichten auf eine Anstellung bot.³

Im Herbst 1935 gelang es dem Jüdischen Frauenbund in Köln, die Synagogengemeinde dazu zu bewegen, eine Berufsvorlehre auch für Mädchen einzurichten. Jungen Frauen zwischen 14 und 20 Jahren wurde angeboten, Nähkurse sowie Kurse in Krankenpflege und Haushaltung zu besuchen. Die Kurse dauerten 1-2 Jahre und konnten durch eine landwirtschaftliche Ausbildung während oder nach diesen Kursen in der landwirtschaftlichen Ausbildungsstätte Urfeld nahe Köln ergänzt werden.⁴ Am 4. Mai 1936 wurde die Kölner Vorlehre offiziell eröffnet.⁵ Angelika Reckendorf, die die Nadelklasse für Mädchen leitete, berichtete in den „Blättern“ im März 1938: „Die Nadelklasse der Jüdischen Vorlehre in Köln ist ebenso wie die Schreiner- und Schlosserwerkstätten mit einer zweijährigen Fachklasse in der Handwerkerschule weitergeführt. Wir schicken also die jungen Mädchen nach einer insgesamt dreijährigen Ausbildung mit einer guten Gesellenreife in die Auswanderung.“⁶

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 6, Juni 1933; Ortsgruppenkalender Köln, S. 13.

² Siehe z.B.: BJFB, 10. Jg. Nr. 4, April 1934; Ortsgruppe Elberfeld, S. 13.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 3, März 1935; Schulen und Heime für hauswirtschaftliche und pflegerische Ausbildung, S. 7-10, hier S. 9.

⁴ HASTK Köln, Bestand 1144 (Sammlung Bruno Kisch), Nr. 43: Jüdische Berufsvorlehre in Köln 1935-1938.

⁵ HASTK, Bestand 1144 (Sammlung Bruno Kisch), S. 98: Bericht für die Jüdische Vorlehre Köln, Lützowstr. 39 vom 4.5.1936 bis 1.1.1937.

⁶ BJFB, 14. Jg. Nr. 3, März 1938; Angelika Reckendorf: Die Nadelklasse der jüdischen Handwerkerschule, S. 4-5, hier S. 4.

Der Jüdische Frauenbund setzte sich auch für ein 9. Schuljahr ein. Die Idee eines 9. Schuljahres für die nach der 8-jährigen Regelzeit aus der Schule Entlassenen entstand in Preussen im Jahre 1931 in Folge der Wirtschaftskrise. Neben der Forderung nach einer längeren Bildungszeit spielte daher vor allem die Tatsache eine Rolle, dass viele Jugendlichen keine Lehrstellen fanden. Für die jüdischen Gemeinden wurde dieses Problem erst 1933 akut, als Gymnasium und akademische Laufbahn kaum mehr möglich waren. Daher wurde das 9. Schuljahr 1933, so der Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Essen, Hugo Hahn, „zu einer jüdischen Forderung“.¹ Es galt, jüdische Jungen und Mädchen „vor Müsiggang zu bewahren und ihnen die Vorbereitung für die Ausübung eines Berufes zu ermöglichen“.² Der Jüdische Frauenbund nahm an verschiedenen Tagungen über Vorlehre und 9. Schuljahr teil und versuchte da jeweils, die Belange von Mädchen zu vertreten.³ Insgesamt gelang es bis 1937 nur an 13 Prozent der jüdischen Schulen, ein 9. Schuljahr einzurichten.⁴ Als besonders problematisch erwies es sich, Eltern von Mädchen dazu zu bewegen, ihre Töchter ein 9. Jahr zur Schule gehen zu lassen. Sie behielten ihre Töchter lieber zu Hause. Damit würden Zukunft und Auswanderungsfähigkeit der Mädchen „von den Eltern oft unnötig erschwert werden“, so die Handelslehrerin Beatrice Strauss aus Essen.⁵

Insgesamt lag dem Jüdischen Frauenbund die Berufsausbildung und Berufsumschichtung jüdischer Frauen und Mädchen sehr am Herzen. Es ging ihm dabei zunehmend vor allem darum, für eine planvolle Auswanderungsvorbereitung zu sorgen, die Mädchen und Frauen in den Auswanderungsländern Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten bot. Der erweiterte Vorstand des JFB sah sich in diesem Engagement allerdings mit viel Widerstand aus den eigenen Reihen seiner Mitglieder konfrontiert. Es kostete eine grosse und vielfältige Überzeugungsarbeit, Mütter dazu zu bringen, ihren Töchtern eine schulische und berufliche Ausbildung zukommen zu lassen und diese nicht nur im eigenen Haushalt einzusetzen. Auch die Wertschätzung handwerklicher, landwirtschaftlicher und hauswirtschaftlicher Arbeit und die dringende Erfordernis von Kenntnissen in diesen Bereichen für die Auswanderung musste zunächst offensiv propagiert werden, damit es zu einem Umdenken in den Mitgliederkreisen des Jüdischen Frauenbundes kam. Bis zum Novemberpogrom 1938 hielt der Widerstand aber in weiten Kreisen an.

¹ LBIJMB MF 716 (Hugo Hahn Collection) ; Hugo Hahn : Das Jugendheim in Essen, S. 11-12.

² LBIJMB MF 716 (Hugo Hahn Collection) ; Hugo Hahn : Das 9. Schuljahr, S. 3.

³ Siehe z.B.: LBIJMB MF 716 (Hugo Hahn Collection); Bericht über die Tagung über Grund- und Vorlehre und neuntes Schuljahr am 15. März 1937 in Berlin, an der Hannah Karminski teilnahm.

⁴ Ruth Röcher: Die jüdische Schule im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1942. Frankfurt am Main 1992, S. 201.

⁵ Ruth Röcher 1992, S. 204.

4.2.2 Hachscharah, Jugendalijah und Ausbildung für die Übersee-Auswanderung

Immer breiteren Raum nahmen in den Jahren 1933 bis 1938 die Diskussionen über Hachscharah und Jugendalijah ein, denen der Jüdische Frauenbund zunächst skeptisch gegenüberstand, die er dann aber mit allen Mitteln unterstützte.

„Hachscharah“ heisst wörtlich aus dem Hebräischen übersetzt: Tauglichmachung. Es galt, Juden und Jüdinnen in Deutschland auf das Leben und Arbeiten in Palästina vorzubereiten. Die Vorbereitungszeit in Deutschland dauerte in der Regel zwei Jahre.¹

In den zwanziger Jahren fand die Hachscharah zunächst als Einzelhachscharah statt. Interessierte Jugendliche suchten auf einem Bauernhof oder in einem Handwerksbetrieb eine Anstellung und durchliefen dort ihre Ausbildung, die auf die Auswanderung vorbereitete. Ziel war es aber von Anfang an, eine Gemeinschaftsausbildung zu schaffen. Die erste Hachscharah-Stätte dieser Art wurde 1926 in Hameln eröffnet. „Die Gründung eines Hachschara-Kibbuz‘ war insofern eine Neuerung, als die Chaluzim [Pioniere] versuchten, ein gemeinsames Ausbildungszentrum zu schaffen und ein kollektives Gemeinschaftsleben zu führen, ihnen ging es um Ausformung des Kibbuzgedankens und um Einübung in das Kibbuzleben als Vorbereitung auf eine zukünftige Existenz im Kibbuz in Palästina.“²

Ende der 20er Jahre gab es ca. 30 Hachscharah-Stätten in Deutschland für die landwirtschaftliche, gärtnerische und handwerkliche Ausbildung für zukünftige Pioniere. Die meisten Hachscharah-Zentren wurden von nicht religiösen Jugendbünden und vom Hechaluz eingerichtet und geleitet. War der Habonim zunächst der grösste nichtreligiöse Jugendbund, so wurde er in den späten 30er Jahren vom Makkabi Hazair abgelöst. Dachverband aller nichtreligiösen Hachscharah-Zentren wurde der Hechaluz, der eng mit der Reichsvertretung/Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zusammen arbeitete. Er übernahm die organisatorische Leitung der Einrichtungen und übertrug sie einzelnen Jugendbünden zur selbständigen Nutzung.³ 1938 registrierte die Gestapo 32 jüdische Umschulungslager in Deutschland.⁴ 1939 gab es noch 28 Hachscharah-Zentren, in denen etwa 1.800 Jugendliche und junge Erwachsene ausgebildet wurden.⁵

Während sich, so Ruth und Heribert Fiedler, „das Programm des Hechaluz ursprünglich an junge Menschen im Alter von 18 bis 30 Jahren richtete, erfolgte nach 1935 die Errichtung besonderer

¹ Ruth und Heribert Fiedler: Hachschara. Vorbereitung auf Palästina. Schicksalswege. Teetz 2004, S. 5.

² Ilka von Cossart/Ulrike Pilarczyk: Hachschara – Der Weg in ein neues Leben, in: Ilana Michaeli/Irmgard Klönne (Hg.): Gut Winkel – die schützende Insel. Hachschara 1933-1941. Berlin 2007, S. 223-248, hier S. 225.

³ Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 11-12.

⁴ Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 14.

⁵ Ulrike Pilarczyk: Gemeinschaft in Bildern. Jüdische Jugendbewegung und zionistische Erziehungspraxis in Deutschland und Palästina/Israel. Göttingen 2009, S. 165.

Hachschara-Plätze für 15- bis 17-jährige. Sie trugen die Bezeichnung Mi-Ha, Mittlere Hachschara.“ Maren Krüger betont: „Die Hachschara war aber mehr als eine berufliche Umschichtung: nach zionistischer Auffassung sollte sie den ganzen Menschen erfassen und wandeln. Ihr Ziel war der neue jüdische Mensch, der mit dem bürgerlichen Leben radikal gebrochen hatte, eine harmonische und selbstbewusste Persönlichkeit, die in den jüdischen Traditionen fest verwurzelt war, die bereit war, für die jüdische Gemeinschaft und den Aufbau Erez Israel, dem Land Israel, Opfer zu bringen.“¹

Um nach Palästina auswandern zu können, brauchten die Jugendlichen ein Einwanderungszertifikat von Grossbritannien. Solche Zertifikate wurden aber nur in begrenztem Umfang erstellt. Sie waren an bestimmte Bedingungen geknüpft, vor allem an ein nachgewiesenes fachliches Wissen und Können. Besonders problematisch war es auch, das erforderliche Geld für eine Einreise nach Palästina bereitzustellen. „Jedes erteilte Zertifikat musste bezahlt, die Kosten für den Bahntransport und für die Schiffsreise mussten aufgebracht werden. Für viele der jugendlichen Hachschara-Teilnehmer wäre der Weg nach Palästina ohne die organisierte Hilfe durch jüdische Institutionen unmöglich gewesen. Sie mobilisierten jüdische Familien in aller Welt, hierfür Geld zu spenden. Vor allem aus diesen Sammelaktion kamen die erforderlichen Gelder für die Finanzierung sowohl der Hachschara-Stätten, als auch der Aus- und Einreise der jungen Menschen zusammen.“²

1941 wurden alle Hachscharah-Zentren gewaltsam geschlossen; einen Teil von ihnen wandelten die Nationalsozialisten in Zwangsarbeiterlager um. Dass die Ausbildungsstätten so lange bestehen bleiben konnten, liegt daran, dass sie in die antijüdische Politik der Nationalsozialisten passten.³ Sie bereiteten nicht nur auf die Auswanderung vor, was der nationalsozialistischen Vertreibungs politik entgegen kam, sondern sie waren auch gut kontrollierbar. Die Hachscharah-Zentren mussten Listen mit allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen führen und diese der Gestapo übergeben. Alle Ausbildungsstätten wurden überwacht und regelmässig durchsucht.⁴

Bei der Auswahl der Bewerber für die Hachscharah habe es, so Ruth und Heribert Fiedler, strenge Auswahlregeln in den Palästinaämtern und bei den Jugendbünden gegeben. „Es ging ja zuerst auch immer darum, die zur Hachscharah ausgewählten Mädchen und Jungen für das zu erwartende harte Leben in einem Kibbuz vorzubereiten. Diese strengen Auswahlregeln blieben sogar noch in Kraft, als es schon immer sichtbarer um die Lebensrettung dieser jungen Menschen ging. Im Zurückschauen auf die Zeit bis spätestens nach den Pogromereignissen 1938 in Deutschland fragen

¹ Maren Krüger: Herbert Sommerfeld. Ein jüdischer Fotograf in Berlin 1933-1938. Berlin 1990, S. 104, zitiert nach: Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 18.

² Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 19.

³ Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 22-23.

⁴ Ulrike Pilarczyk 2009, S. 108.

sich die Akteure dieser Jahre, wie sie diese Haltung damals unbeirrt weiter verfolgen und durchsetzen konnten.“¹

Besonders strenge Regeln gab es auch bei der Auswahl für die von Recha Freier seit 1932 organisierten Jugendalijah. „Alijah“ bedeutet wörtlich „Aufstieg“ und bezeichnet die Auswanderung nach Palästina. „Jugendalijah“ meint die gemeinsame Auswanderung grösserer Gruppen von Jugendlichen zwischen 14 und 17 Jahren nach Palästina – und dies nach einer kurzen Vorbereitung. Die eigentliche zweijährige Ausbildung fand dann in Palästina statt. Die „Prüfung auf körperliche und seelische Eignung“ erfolge, so Ottilie Schönwald, in 4-6-wöchigen Schulungskursen in Deutschland. Nur ein gewisser Teil der Teilnehmer und Teilnehmerinnen erwies sich dabei als geeignet. „Die Auslese in den Auswanderungsländern, die Erfassung bei der Ankunft und die planmässige zweijährige Ausbildung im Lande selbst schaffen die besten seelischen und materiellen Bedingungen für die Jugend und die beste Berufsreserve für Palästina.“²

Die Auswahl der Teilnehmerinnen in Deutschland stand nämlich, so Ulrike Pilarczyk, „ganz im Einklang mit der Einwandererpolitik der Jewish Agency in Palästina, die junge gesunde Einwanderer präferierte und z. B. geistig zurückgebliebene Kinder explizit ausschloss. Auch Jugendliche mit leichten körperlichen Beeinträchtigungen hatten geringe Chancen, zur Hachschara oder zur Jugend-Alijah zu gelangen. Ebenso war die Eignung für das Gemeinschaftsleben ausserordentlich wichtig, denn nach Einschätzung des Reichsausschusses konnte ein ‚Grossteil‘ (der 30 bis 40 % Abgelehnten) deshalb nicht aufgenommen werden, weil er ‚wohl dauernd für eine kollektive Erziehung als ungeeignet angesehen werden muss‘.“³ Das waren wahrscheinlich vor allem Jugendliche, die vorher nicht in zionistischen Jugendverbänden organisiert waren. In vielen Hachscharah-Stätten kam es nämlich zu Integrationsproblemen mit nicht bündisch organisierten Jugendlichen, die sich nach Ansicht der Leiter und Lehrer nicht an ein Leben in der Gemeinschaft gewöhnen konnten.⁴

Der Anpassungsdruck, sich als Teil einer Gemeinschaft zu betrachten, die Pionierarbeit in Palästina leistete, war also enorm gross. Befremdlich war es für manche auch, dass sie mit der Alijah ihre vorherige Identität ablegen sollten, indem sie einen neuen Namen zugewiesen bekamen. Dr. Elly Freund, die als eine der letzten jüdischen Studierenden 1937 in Berlin ihr Medizin-Examen ablegte, dann in Palästina als Kinderärztin arbeitete und die Kinderalijah förderte, erinnert sich in einer

¹ Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 19.

² BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Ottilie Schönwald: Erste Jugend-Alijah-Konferenz in Amsterdam, 9.-11.11.1935, S. 4-5. Siehe auch: Axel Meier: Die Jugend-Alija in Deutschland 1932 bis 1941, in: Gudrun Maierhof/Chana Schütz/Hermann Simon (Hg.): Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland. Berlin 2004, S. 70-94, hier S. 71. Zwischen 1932 und 1939 konnten 4.500 jüdische Jugendliche mit der Jugendalijah aus Deutschland nach Palästina gebracht und damit gerettet werden (S. 92).

³ Ulrike Pilarczyk 2009, S. 110.

⁴ Ulrike Pilarczyk 2009, S. 109-110.

Filmdokumentation von 2008, dass alle neu in Palästina ankommenden Kinder hebräische Vornamen annehmen mussten. Im Nachhinein betrachte sie dies als grossen Fehler. Interviewt wurde für den Film auch Chaya Knaani, die in Deutschland Lieselotte hiess und die sich an ihren neuen Namen Chaya nie gewöhnt hat.¹ Andere wiederum waren stolz, einen hebräischen Namen zu bekommen. So berichtet Aviva Peres, die im Landwerk Ahrensdorf in der Mark Brandenburg ihre Hachscharah absolviert und ein Zertifikat für Palästina erhalten hat: „Als ich dann in den Kibbuz kam, sollte ich einen hebräischen Namen bekommen. So wurde beraten und schliesslich entschieden: Ich kam im Frühling ins Land. Frühling hiess im Hebräischen Aviv. Also sollte mein neuer Vorname nun Aviva heissen. Wir hiessen nach 1945 mit Familiennamen Perlies. Das aber war kein hebräischer Name. Zur Teilnahme an einer grossen Studentendelegation ins Ausland benötigte unser Sohn einen hebräischen Namen. So wurde einfach aus Perlies Peres. So haben wir nun einen angesehenen hebräischen Namen.“²

Beide Einrichtungen – Hachscharah und Jugendalijah - dienten also der Auswanderung nach Palästina. Nur ihr Weg war ein anderer. Alfred Hirschberg skizziert Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hachscharah und Jugendalijah: „Die Jugend-Alijah ist ebenso wie die Mittleren-Hachschara Jugendlichen unter 17 Jahren zugänglich. Wie aber der Name sagt, besteht ihr Wesen in der Alijah, d.h. die körperlich und geistig den Anforderungen gewachsenen jungen Menschen gehen nach verhältnismässig kurzem Vorbereitungs-lager gemeinsam mit der Gruppe, der sie angehört haben, nach Palästina, wo sie zwei Jahre lang fachlich und theoretisch in Landwirtschaft, Viehzucht, Obst- und Weinbau oder im Handwerk ausgebildet werden. Ausserdem findet eine gründliche geistige Schulung in Hebräisch, Palästinakunde, Naturwissenschaft usw. statt. [...] Für die Mittleren-Hachschara ist gleichfalls die Gruppen-Ausbildung charakteristisch. Die Schulung erfolgt aber hier in Deutschland auf zahlreichen Lehrgütern, soweit es sich um landwirtschaftlich-gärtnerische Ausbildung handelt, oder in den Lehrwerkstätten der Jüdischen Gemeinden, falls der Jugendliche handwerkliche Begabung zeigt. Wertvoll ist es, dass der junge Mensch vom Beginn seiner Ausbildung an ein festes Zugehörigkeitsgefühl zu einer den gleichen Zielen zustrebenden Gemeinschaft erhält. Dadurch wird seine geistige und seelische Entwicklung aus der individualistischen Vereinsamung gelöst und Kräfte entfaltet, die dem Gemeinwesen ebenso wie dem einzelnen zugute kommen. So schwer den Eltern auch die Trennung von ihren Kindern fallen wird, so

¹ Es war ein anderes Leben. Mit der Kinder- und Jugend-Alijah nach Palästina. Film von Hans Jan Puchstein und Katinka Zeuner. Berlin 2008. Zu Elly Freund siehe auch: <https://www.hu-berlin.de/de/ueberblick/geschichte/juedische-studierende/biographien/elly-freund/standardseite> (22.02.2016).

² Ruth und Heribert Fiedler 2004, S. 118-119.

kann ihnen doch das Bewusstsein tröstlich sein, dass die junge Generation einen Weg des Aufbaus, der körperlichen und geistigen Wiedergeburt geht“.¹

Dieser Gedanke fiel den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes zunächst schwer. Im November 1933 äussert sich Dora Edinger skeptisch gegenüber dem Plan einer Jugendalijah. Ihrer Meinung nach entstünden viele Gefahren bei einem solchen Unternehmen: „Man will möglichst junge Kinder nach Palästina in Gemeinschaftserziehung bringen, damit sie dort in Sprache, Klima, neue Lebensform unbeschwert hineinwachsen, und hofft, dass diese Kinder dann später in der Lage sein werden, ihre Eltern aus den Ländern des Galuth nach Erez Israel nachkommen zu lassen. [...] Kann man von diesen Kindern noch nach Jahren erwarten, dass sie irgend eine Bindung an die Eltern in der alten Heimat als so verpflichtend empfinden, dass sie vielleicht sogar eine eigene Familien-gründung zurückstellen, um die Eltern nachkommen zu lassen?“²

Im Januar 1934 drucken die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ eine Antwort von Dr. Hans Lubinski ab, der die Jugendalijah verteidigt: „Der Unterschied gegen die Assimilation der Jugend in Amerika liegt aber darin, dass diese Assimilation in ein jüdisches Leben die Hoffnung gibt, dass sie die letzte sein wird. Damit beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte unseres Volkes. Die Zeit der Wanderungen wird – wie wir alle hoffen – für die in Palästina ansässig gewordenen jungen Menschen vorbei sein und das Bild des Volkes, das in bodenständiger Gemeinschaft Generation auf Generation aufbaut, wird wahrscheinlich nur in Palästina verwirklicht werden können. So ist der Aufbruch von Jugendlichen nach Palästina gegenwärtig der einzige Weg, um nach menschlichem Ermessen das Generationsproblem wirklich zu lösen.“³

Im Februar 1934 berichtet Hannah Karminski von der gerade stattgefundenen Delegiertentagung des Jüdischen Frauenbundes, auf der folgende Resolution verabschiedet wurde: „Die 12. Delegiertentagung des J.F.B. im Januar 1934 in Berlin bringt zum Ausdruck, dass der Zusammenhalt der Familie gerade in heutiger Zeit die stärkste Stütze für Kinder und Eltern bedeutet. Deshalb ist die Trennung von Eltern und Kindern ein Entschluss von grösster Tragweite, der erst nach eingehender, ernster Überlegung, Beratung und Prüfung gefasst werden kann. Vor allem wendet sich der J.F.B. gegen Massenverschickungen von schulpflichtigen Kindern.“ In der vorangegangenen Aussprache hatte vor allem Bertha Pappenheim dezidiert gegen eine Jugendalijah Stellung bezogen. Ihrer Meinung nach müsse es möglich sein, „den Kindern in Deutschland eine einfache, gesunde, jüdische Erziehung zu geben und nicht aus falscher Sentimentalität auf das Beste, die Formung der

¹ Alfred Hirschberg: Was sollen unsere Kinder werden?, in: Israelitisches Familienblatt Hamburg, Nr. 5, 3.2.1938, zitiert nach: Götz Aly (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 2: Deutsches Reich 1938 - August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009, Dok. 10, S. 97-99.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 11, November 1933; Dr. Dora Edinger: Ver Sacrum? Fragen einer Mutter, S. 1-2, hier S. 2. „Galuth“ bedeutet Exil oder Verbannung und bezeichnet das Leben von Jüdinnen und Juden ausserhalb Palästinas/Israels.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1934; Aussprache zu dem Artikel von Dora Edinger: Dr. Hans Lubinski, S. 12.

Jugend zu verzichten“.¹ Elfriede Bergel-Gronemann, die Bertha Pappenheim schon auf dieser Sitzung widersprochen hatte, erinnert sich nach deren Tod im Oktober 1936 daran, dass die Gründerin des Jüdischen Frauenbundes eine „scharfe Attacke gegen die Jugend-Alijah“ geritten habe, „die sie einen ‚Kindertransport‘ nannte und nur als Flucht der Mütter vor der Verantwortung wertete“.²

Ab 1936 nahmen die Bedenken des JFB gegen die Kinderauswanderung ab. 1937 bemerkt Cora Berliner selbstkritisch, dass der Frauenbund in den letzten Jahren einen Gesinnungswandel durchgemacht habe. Er müsse nun bekennen, „dass er dankbar dafür ist, dass die Versuche, Gruppen von Kindern auch in andere Länder, besonders nach Amerika zu bringen, trotz aller Schwierigkeiten weitergeführt worden“ seien.³ Der Gesamtvorstand beschloss daher im Februar 1937, die Arbeit der Reichsvertretung auf dem Gebiet der Kinderauswanderung „durch geeignete Aufklärung zu fördern“.⁴

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ druckten aber trotz aller anfänglichen Vorbehalte schon ab Mitte 1934 positive Berichte über die Jugendalijah ab. So gab die Redaktion der „Blätter“ der Jüdischen Jugendhilfe in Berlin-Charlottenburg Raum für folgenden Bericht: „Am 19. Februar ist die erste Gruppe der Jugend-Alijah, die nach Ain-Charod geschickt wurde, in Palästina angekommen. Ain-Charod erwartete die Gruppe, die 45 Jugendliche umfasst, schon seit vielen Wochen. Da sie die erste Gruppe der Jugend-Alijah ist, lag es in der Natur dieser Sache, dass ihr Hindernisse in den Weg traten, die den späteren Gruppen erspart bleiben. Die Zahl der Zertifikate ist stets beschränkt, deshalb ist es besonders schwierig, für diese Jugendlichen Zertifikate zu erhalten, weil man Hunderte fordern musste. Es dauerte lange Zeit, bis die englische Regierung der Jewish Agency endlich für 6 Monate 359 Zertifikate für Jugendliche im Altern von 15-17 Jahren bewilligte.“ Viele palästinensische Siedlungen hätten sich bereit erklärt, Jugendliche aus Deutschland „für zwei Jahre aufzunehmen und ihnen eine fachliche und kulturelle Ausbildung zu verschaffen“. Jungen würden in Landwirtschaft, Gärtnerei und Werkstatt ausgebildet, Mädchen in Milchwirtschaft, Geflügelzucht, Hauswirtschaft, Bienenzucht, Kinderpflege und in der Arbeit im Weinberg. Alle Jugendlichen lernten intensiv die hebräische Sprache. „Die Jugendlichen haben in umfangreichem

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1934; Hannah Karminski: Von unserer Delegiertentagung, S. 4-5, hier S. 5.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 10, Oktober 1936; Elfriede Bergel-Gronemann: Erinnerung einer Zionistin an Bertha Pappenheim, S. 6-7, hier S. 6. Siehe auch: LBIJMB MF 622 (OSC); Tagung des JFB von März 1934. Im Tagungsprotokoll heisst es, Bertha Pappenheim warne „vor einem sogenannten Kinderexport“ (Blatt 233).

³ LBIJMB MF 622 (OSC); Gesamtvorstandssitzung des JFB vom 18.–20. Februar 1937 in Lehnitz, Blatt 356 und Blatt 362.

⁴ BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Lehnitz. Gesamtvorstandssitzung vom 18.-21. Februar 1937, S. 2-4, hier S. 3. Es finden sich allerdings auch 1938 in den „Blättern“ noch kritische Stimmen zur Kinderauswanderung und kollektiven Vorbereitung, die zeigen, dass nicht alle Mitglieder im JFB der Linie des Gesamtvorstandes folgten. So plädiert im August 1938 eine Mutter von sechs Kindern dafür, die Erziehung in der Familie einer zu frühen Auswanderung vorzuziehen. Siehe: BJFB, 14. Jg. Nr. 8, August 1938; R. L.: Die Familie als Stätte der Auswanderungsvorbereitung, S. 7-8.

Masse die Möglichkeit, ihre Leben selbst zu gestalten. Nach den zwei Jahren übernehmen es die Siedlungen, den Jugendlichen einen Arbeitsplatz zu beschaffen.“¹

Im Dezember 1934 berichtet Deborah Pilz von der Tagung des deutschen Hechaluz, an der eine stärkere Beteiligung von Mädchen an der Ausgestaltung der Hachscharah gefordert worden sei. Der Hechaluz wolle sich auch vermehrt dafür einsetzen, die Einwanderung von Mädchen nach Palästina zu ermöglichen, denn bislang gebe es so gut wie keine Zertifikate für Mädchen.²

1935 nahm Grethe Bloch für den Jüdischen Frauenbund an der WIZO-Tagung in Tel-Aviv teil, der ersten grossen internationalen Konferenz der Women's International Zionist Organization überhaupt in Palästina. Man habe zunächst verschiedene Einrichtungen der WIZO besucht, unter anderem Ayanoth bei Ness Zionah zwischen Jerusalem und Tel Aviv. Dort befinde sich eine grosse Lehrfarm für Mädchen, die Ada Fischmann leitete. Die Mädchen dort seien alle sehr zufrieden und dankbar, dass sie vieles lernen konnten. Auf der Konferenz sei beschlossen worden, dass alle Frauenvereine sich verstärkt um die Hachscharah-Institutionen in ihren Ländern kümmern sollten, auch um „nach Wegen zu suchen, um in Zusammenarbeit mit dem Hechaluz die Mädchenhachscharah zu verbessern“.³

Anlässlich eines Berlin-Besuches von Henrietta Szold, der Leiterin der von Recha Freier gegründeten Jugend-Alijah, beschlossen die Reichsvertretung, die Zionistische Vereinigung für Deutschland und die Jüdische Gemeinde Berlin, im Süden Palästinas eine neue Siedlung zu errichten, die den Namen von Henrietta Szold tragen sollte, und riefen öffentlich zur Unterstützung dieses Projektes auf. Ottilie Schönwald und Cora Berliner berichten: „In dieser Siedlung sollen Chaluzim aus Deutschland und Jugendliche der Jugend-Alijah unter ihrem Namen zusammengeführt werden, um ihr Leben in Freiheit und Arbeit zu gestalten.“ Der Jüdische Frauenbund beschloss, den Aufruf zu unterschreiben und bat seine Gruppen und Vereine um tatkräftige Unterstützung.⁴

Ganz offensichtlich hatte sich im Laufe des Jahres 1935 und besonders nach Verabschiedung der Nürnberger Gesetze im September 1935 die Fraktion im Jüdischen Frauenbund durchgesetzt, die eine Mädchenauswanderung befürwortete, sowohl durch die Hachscharah als auch mit der Jugendalijah. Dass die Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, Ottilie Schönwald, und das einflussreiche Vorstandsmitglied Cora Berliner diesen Artikel gemeinsam zeichneten, darf als Signal an die Mitglieder des JFB verstanden werden, nun alle Anstrengungen zu unternehmen, um die planvolle und gezielte Auswanderung von Mädchen nach Palästina zu unterstützen.

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 7, Juli 1934; Jugend-Alijah, S. 8.

² BJFB, 10. Jg. Nr. 12, Dezember 1934; Debora Pilz: Tagung des deutschen Hechaluz, S. 7.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 6, Juni 1935; Grethe Bloch: WIZO-Tagung in Tel-Aviv, S. 3-5. Ada Fischmann war eine Vorkämpferin für die landwirtschaftliche Betätigung der Frau. 1929 erschien ihr Buch „Die arbeitende Frau in Palästina. Geschichte der Arbeiterinnenbewegung in Palästina 1904-1930“ zunächst in Hebräisch, 1930 dann auf Deutsch in Tel Aviv im Auftrag der WIZO.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 10, Oktober 1935; Ottilie Schönwald, Cora Berliner: Die Ehrung für Henrietta Szold, S. 5.

Auf der Gesamtvorstandssitzung des JFB im November 1935 in Berlin wurde ein Antrag der Ortsgruppe Köln einstimmig angenommen, dass der Jüdische Frauenbund „seine Ortsgruppen und angeschlossenen Vereine veranlasst, sich aktiv an den Aufgaben der Jugendalijah zu beteiligen“. Besonderes Augenmerk sei dabei – gemäss der Tradition des JFB – auf die religiöse Jugendalijah zu legen. Ottilie Schönwald berichtet, dass sich drei Stellen zu einer Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugendalijah zusammengeschlossen hätten: das Ahawah-Kinderheim aus Berlin, das nun auch eine Dependence in Haifa hätte, der Freundeskreis des Jugenddorfes Ben-Schemen und die Jüdische Jugendhilfe, die Trägerin der Jugendalijah war. Gemeinsam sei es bisher gelungen, 850 Jugendliche in Palästina unterzubringen. Sie hoffe, dass es im nächsten Jahr 1.000 werden können.¹ Der Jüdische Frauenbund hatte Mühe damit, dass die meisten Hachscharah-Stätten und Ausbildungsmöglichkeiten für die Jugendalijah in Palästina keinen religiösen Charakter hatten. Klara Caro warnte vor allem vor dem Jugenddorf Ben-Schemen in der Nähe von Tel Aviv, da dort „die Kinder zu bewussten Atheisten erzogen“ würden. Die Eltern müssten dringend darüber aufgeklärt werden, bevor sie ihre Kinder dort hinschickten.²

Ben-Schemen unter Leitung von Siegfried Lehmann verstand sich als jüdische Kinderrepublik, in der ein gemeinsamer Ausschuss von Lehrern und erwachsenen Gruppenmitgliedern die pädagogische Leitung übernahm. Jugendliche traten selbst als Erzieher für Jüngere in Erscheinung. Schüler durften Vorschläge machen sowie Beschwerden und Kritik äussern.³ Diese moderne Pädagogik traf die Vorstellungen des Jüdischen Frauenbundes über Kinder- und Jugenderziehung nicht. Dass es keine religiöse Ausrichtung gab, kam noch erschwerend hinzu.

Auf der ersten Jugend-Alijah-Konferenz in Amsterdam im November 1935, an der mehrere Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes teilnahmen, kam es zu Meinungsverschiedenheiten über die religiöse Erziehung in Palästina. Der italienische Zionist Enzo Sereni versicherte leidenschaftlich, so Ottilie Schönwald: „Wir sichern den Religiösen und Orthodoxen volle Achtung und Selbstbestimmung zu, verlangen sie aber auch für uns. Wir erziehen die Jugend zu einem Judentum, wie wir es verstehen, ohne die alten Formen der Religion, und schaffen aus jüdischer Sprache und jüdischem Lande eine jüdische Kultur und ein jüdisches Leben.“ Elfriede Bergel-Gronemann habe ihm ent-

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Hannah Karminski: Eine Arbeitstagung. Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes vom 10.-12. November 1935 in Berlin, S. 2-4, hier S. 4. Bis September 1937 gelang es, insgesamt 1.764 Jugendliche nach Palästina zu bringen, 105 durch das Ahawah-Heim, 241 durch das Jugenddorf Ben-Schemen und 1.418 über die Jüdische Jugendhilfe. Im Oktober 1938 konnten 1.503 Zertifikate erteilt werden. Von da an sind keine genauen Zahlenangaben mehr möglich. Siehe: Ruth Röcher 1992, S. 196.

² LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blätter 429-430.

³ 70 Jahre Jugendalijah: Als Pionier in Palästina. Interview von Iris Noah mit Nathan Höxter, in: <http://berlin-judentum.de/kultur/hoexter.htm> (22.02.2016). Siehe auch: Siegfried Lehmann: Eine jüdische Kinderrepublik in Palästina: das Kinder- und Jugenddorf Ben Schemen, in: Palästina. Zeitschrift für den Aufbau Palästinas (1902-1938), Heft 3, März 1930, S. 73-79.

gignet, dass ein junger Mensch zunächst mal überhaupt in Kontakt mit religiösem Leben kommen müsse, um sich dann entscheiden zu können, welchen Weg er für sich wählen wolle.¹

Die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ wiesen in der Folgezeit auf die Möglichkeiten religiöser Jugendalijah hin.² Die Diskussion nahm aber in den Jahren 1936 bis 1938 keinen breiten Raum mehr ein. Vielmehr galt es, alle Kräfte zu bündeln, um Mädchen eine planvolle Auswanderung nach Palästina zu ermöglichen. Besonderes Vertrauen hatte man in Henrietta Szold. Obwohl sie nicht religiös motiviert war, schätzte der Jüdische Frauenbund ihr Engagement für Mädchen und Frauen, das ganz im Sinne des JFB geleistet wurde. Als Leiterin des Jugenddezernates für Jugendalijah bei der Jewish Agency hatte sie die Möglichkeit, die Mädchenauswanderung zu fördern.³

Zu ihrem 75-jährigen Geburtstag würdigte Siddy Wronsky die amerikanische Jüdin Henrietta Szold als eine Frau, die frühzeitig die Notwendigkeit einer jüdischen Renaissance erkannt habe und schon nach ihrer ersten Palästina-Reise 1912 die Hadassah-Frauenorganisation für gesundheitliche Hilfe in Palästina gegründet habe. Diese habe sich, „unter ihrer Leitung zur produktivsten Sozialhygiene entwickelt. In unermüdlicher Kleinarbeit führte sie die grossen Entwicklungslinien für die Bevölkerungspolitik durch, Schutz für Mutter und Kind, für die Bekämpfung der Volkskrankheiten – vor allem Malaria und Trachom – durch Gesundheitsstationen und Forschungsinstitute, für die Krankenpflege durch Schaffung von Krankenhäusern und der Schwestern-Ausbildungsanstalt.“ Lebensziel dieser Frau sei es, „die Idee der Volksgemeinschaft zu erfüllen gegenüber einer unerbittlichen Wirklichkeit“.⁴

Eng arbeitete der Jüdische Frauenbund in Fragen der Mädchenauswanderung auch mit der WIZO zusammen. Die britische Regierung stellte der WIZO schon seit 1933 Sonderzertifikate für Schülerinnen der WIZO-Organisationen zur Verfügung. Bis Februar 1937 konnten so 200 junge Frauen aus Deutschland nach Palästina auswandern. Für ein WIZO-Zertifikat musste ein Mädchen allerdings schon 18 Jahre alt sein.⁵ Im Mai 1937 gaben die „Blätter“ bekannt, dass es der WIZO für 1937 gelungen sei, 80 zusätzliche Zertifikate zu erhalten. In einem Vorbereitungs-lager müssten die Mädchen zunächst zeigen, ob sie für die WIZO-Alijah geeignet seien. Es würde den Bewerberinnen

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Otilie Schönwald: Erste Jugend-Alijah-Konferenz in Amsterdam, 9.-11.11.1935, S. 4-5, hier S. 5.

² Siehe z. B.: BJFB, 14. Jg. Nr. 7, Juli 1938; Rubrik: Aus anderen Organisationen. Vorbereitung für religiöse Jugendliche zur Jugend-Alijah, S. 12. Die Jeschiwa in Frankfurt bot ein Lernzentrum für religiöse Jugendliche im Alter von 14 bis 16 Jahren an, das auf die religiöse Alijah vorbereitete.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Dr. Hedwig Eppstein: Vorbereitungsmöglichkeiten der weiblichen Jugend für Palästina, S. 8-9, hier S. 9.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 12, Dezember 1935; Siddy Wronsky: Henrietta Szold zu ihrem 75. Geburtstag, S. 12.

⁵ BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Dr. Hedwig Eppstein: Vorbereitungsmöglichkeiten der weiblichen Jugend für Palästina, S. 8-9, hier S. 9.

der Vorrang gegeben, „die eine zionistische Erziehung nachweisen konnten und sich schon in der Gemeinschaft bewährt hatten“.¹

1938 erliess die britische Regierung neue Bestimmungen, die es jüdischen Jungen und Mädchen erlaubte, zur Ausbildung oder zum Studium unbegrenzt nach Palästina einzuwandern, wenn ihre Versorgung während der Ausbildungszeit gesichert war. Die unbeschränkte Einwanderung war auf die Zeit vom 1. April bis 1. Oktober 1938 beschränkt. Der Jüdische Frauenbund unterstützte andere jüdische Grossorganisationen dabei, „diese Möglichkeiten nach Kräften auszunutzen“. Er übernahm es als besondere Aufgabe, für die Ausrüstung der auswanderungswilligen Jugendlichen zu sorgen. Ottilie Schönewald und Hannah Karminski forderten im Mai 1938 alle dem JFB angeschlossenen Frauenvereine dazu auf, ihren Beitrag für diese besondere Alijah zu leisten. „Die Einkleidung jedes jungen Menschen kostet unter Zugrundelegung des unbedingt Nötigen und bei sparsamster Berechnung 450 RM. Diese Summen können weder Angehörige noch Organisationen allein aufbringen. Wir können helfen, indem wir – in unseren Nähstuben und Haushaltungsschulen – die Anfertigung von Bettwäsche und Kleidungsstücken mit übernehmen. [...] Wenn in den nächsten Monaten in allen Kursen für die Einkleidung der Jugendlichen genäht wird, kann das eine wesentliche Hilfe bedeuten und ausserdem die Schülerinnen der Ausbildungsstätten mit einer wichtigen jüdischen Gegenwartsaufgabe verbinden.“²

Der Jüdische Frauenbund engagierte sich aber auch für die Vorbereitung zur Auswanderung von Mädchen und Frauen in andere Länder, insbesondere in die USA und nach Lateinamerika. Im Mai 1936 wurde das nichtzionistische Jüdische Auswanderungslehrgut Gross-Breesen 30 Kilometer nördlich von Breslau gegründet, das auf die Übersee-Auswanderung vorbereitete. Ottilie Schönewald war Mitglied und stellvertretende Vorsitzende im Kuratorium von Gross-Breesen, Hannah Karminski trat dem Arbeitsausschuss als Sachberaterin bei.³

Leiter der von der Reichsvertretung gegründeten Ausbildungsstätte wurde Curt Bondy, der strenge Auswahlkriterien favorisierte. Diese erwiesen sich, so Werner Angress, als erfolgreich, da nur ganz wenige Jugendliche Breesen wieder verlassen mussten. Ein grosses Problem sei aber die Tatsache gewesen, dass sich weitaus mehr Jungen als Mädchen bewarben. Curt Bondy habe daher Ende 1936 eine Vortragsreise unternommen, um in vielen jüdischen Gemeinden Deutschlands über Gross-Breesen zu berichten und die Eltern zu animieren, ihre Töchter zur Ausbildung dorthin zu

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 5, Mai 1937; R. W.: Die neuen Aufgaben der WIZO, S. 5-6, hier S. 5.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 5, Mai 1938; Ottilie Schönewald und Hannah Karminski für den Jüdischen Frauenbund: Palästina-Seite (unter Mitwirkung der WIZO), Jugend nach Palästina, S. 6.

³ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Hannah Karminski: Gründung der ‚Jüdischen Auswanderungsschule‘, S. 10-11. Und: BJFB, 13. Jg. Nr. 4, April 1937; Hannah Karminski: Geschäftsbericht. November 1935 bis Februar 1937, S. 7-11, hier S. 10. Die Gründungsver-sammlung für Gross-Breesen fand am 16.1.1936 statt.

schicken. Der Erfolg sei aber gering gewesen. Ein ausgewogenes Verhältnis der Geschlechter habe nie erreicht werden können.¹

Hannah Karminski gab zu bedenken, dass Mädchen auch darum vor einer Auswanderung nach Übersee zurückschreckten, weil viele Einwanderungsländer der Frauenauswanderung skeptisch gegenüber stünden. Man habe Angst vor Mädchenhandel, insbesondere in Argentinien, einem bevorzugten Auswanderungsland in Südamerika. Otilie Schönwald plädierte dafür, Kontakt zum südamerikanischen Comité zur Bekämpfung des Mädchenhandels aufzunehmen, damit dieses Mädchen sicher in Empfang nehmen könne.²

Im Februar 1937 berichtet Curt Bondy in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“, dass es ihm trotz aller Widerstände gelungen sei, für die im Frühjahr beginnende Ausbildung in Gross-Breesen 25 Mädchen im Alter von 16 Jahren zu gewinnen. Die Lehrgänge für Mädchen seien erweitert worden. 1936 seien Mädchen nur in Haushalt und Küche ausgebildet worden, nun arbeiteten sie auch in der Wäscherei, in der Gärtnerei und in der Landwirtschaft. Die zukünftige Siedlerin könne in Gross-Breesen erfahren, „dass im Gegensatz zu den meisten anderen berufstätigen Frauen für sie Frau- und Muttersein und Berufstätigkeit eine natürliche Einheit bilden“. Frauen hätten so auch eine besondere Verantwortung für die Gemeinschaft. „Dadurch wird auch wohl das gerade in diesen Jahren oft vorherrschende Gefühl des Mädchens, weniger zu sein als der Junge, von selbst verschwinden.“ Koedukation hatte für Curt Bondy also auch eine emanzipatorische Bedeutung. Er betonte gegenüber Hannah Karminski, dass es ihm weniger darum gehe, dass Jungen in der Ausbildungsstätte potentielle Ehefrauen kennen lernten, als vielmehr, dass die Beziehung zwischen den Geschlechtern als wichtig und normal im Leben der Jugendlichen erfahren würde.³

Gerade aber darum hatten viele jüdische Familien Bedenken, ihre Töchter nach Gross-Breesen zu schicken. Rudolf Melitz druckte in seinem 1937 erschienenen Buch über Berufsumschichtung und Hachscharah, in dem er auch die Ausbildungsstätte in Gross-Breesen berücksichtigte, einen Brief im Zusammenhang mit der „Mädchenfrage in der Umschichtung“ ab. Darin antwortet ein Lehrer in Gross-Breesen einer besorgten Mutter, die das Ausbildungszentrum besucht hatte, um zu schauen, ob sie ihre Tochter dort hinschicken könne. Die Mutter, „Frau Doktor“ in dem Brief genannt, hatte wohl gewisse Ängste geäußert, dass „unsere Menschen hier im schlechten Sinn verproletarisiert und verbauern“ würden. Ausserdem stand sie der Koedukation kritisch gegenüber, da sie eine sittliche Gefährdung ihrer Tochter befürchtete. Der Lehrer antwortete der Mutter mit dem

¹ Werner T. Angress: Generation zwischen Furcht und Hoffnung. Jüdische Jugend im Dritten Reich. Hamburg 1985, S. 52-54.

² CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund); Protokoll der Arbeitskreistagung der Gefährdetenfürsorge vom 2.11.1936 in Elberfeld, Blätter 64-66.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 2, Februar 1937; Curt Bondy: Als Siedlerin nach Übersee. Jüdisches Auswandererlehrgut Gross-Breesen, S. 9-11, hier S. 9-10.

Hinweis darauf, dass Siedlung und Kolonisation ohne Frauen unmöglich sei. Daher sei es unbedingt notwendig, Jungen und Mädchen gemeinsam auf die Auswanderung vorzubereiten.

Er kritisiert die Haltung vieler Eltern zu ihren Töchtern: „... aber bitte erlauben Sie mir, Ihnen ganz offen zu sagen, dass ich die Haltung vieler jüdischer Eltern ihren Töchtern gegenüber für reichlich kurzsichtig und unüberlegt halte. Weil man die Mädchen heute noch im Haushalt gut beschäftigen kann, und weil viele Eltern noch das Geld haben, ihre Töchter nach der Schweiz oder nach Holland in ein Pensionat zu geben – mit der stillschweigenden Hoffnung, dass sich dort auch der richtige Mann findet – schließen sie die Augen vor der Frage, was eigentlich später aus den Mädchen werden soll. Ich fürchte, dass sich diese Kurzsichtigkeit bei vielen noch bitter rächen wird.“

Er betont ausserdem, dass es nicht nur um die bäuerliche Ausbildung gehe, sondern dass auf geistige Erziehung und Arbeit der grösste Wert gelegt werde. Eine hundertprozentige Sicherheit dafür, „dass in sittlicher Hinsicht Verfehlungen ausgeschlossen“ seien, könne er nicht geben, aber zu Hause sei eine solche umfassende Kontrolle ja auch nicht möglich. Man setze in Gross-Breesen weniger auf „strenge Aufsicht und Schnüffelei“ als auf eine Atmosphäre, in der junge Männer und Frauen verantwortlich miteinander umgingen, und dies unter den Augen einer vertrauensvollen Führung.¹

Ganz offensichtlich konnten aber nur wenige Eltern überzeugt werden, ihre Töchter in Gross-Breesen ausbilden zu lassen. Die erste Gruppe, die das Ausbildungszentrum im Frühjahr 1938 nach Argentinien verlassen konnte, bestand aus 30 jungen Leuten, darunter aber nur 6 Mädchen.² Eine weitere Gruppenauswanderung gab es nicht mehr. Die meisten Lehrgangsteilnehmer wanderten bis 1939 individuell aus, zum Teil alleine, zum Teil mit ihren Eltern.³ Am 31. August 1942 wurde das jüdische Auswanderungslehrgut durch die Gestapo geschlossen. Die dort noch lebenden jungen Männer und Frauen wurden fast alle im Konzentrationslager Auschwitz ermordet.⁴

Die Anstrengungen des Jüdischen Frauenbundes, für eine Berufsumschichtung jüdischer Mädchen und Frauen zu sorgen und diese auf die Auswanderung vorzubereiten, nahmen insgesamt in den Jahren 1933 bis 1939 breiten Raum ein. Sie waren aber nur teilweise erfolgreich. Zu viele Eltern sahen zu lange keine Notwendigkeit darin, ihren Töchtern eine Berufsausbildung jenseits der ursprünglichen Berufswünsche im kaufmännischen oder akademischen Bereich zu ermöglichen. Sie behielten sie zu Hause, wo sie im Haushalt mithalfen und ältere sowie kranke Familienmitglieder versorgten. Gross waren auch vor allem in den bürgerlichen Familien des Mittelstandes die Vorbehalte gegenüber kollektiven Ausbildungsstätten. Koedukation und mangelnde Kontrollmöglichkei-

¹ Rudolf Melitz (Hg.): Das ist unser Weg. Junge Juden schildern Umschichtung und Hachscharah. Berlin 1937, S. 81-85.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 4, April 1938; Hannah Karminski: Geschäftsbericht, S. 1-5, hier S. 2.

³ Werner T. Angress 1985, S. 66 und S. 82.

⁴ Werner T. Angress 1985, S. 82-83 und S. 86.

ten durch die Eltern liessen diese befürchten, dass ihre Töchter sittlicher Gefährdung ausgesetzt seien. Ausserdem behagte die zionistische Ausrichtung von Hachscharah und Jugendalijah vielen Eltern des Mittelstandes nicht. Erst nach dem Novemberpogrom 1938 begriffen sie, dass es in Deutschland keine Zukunft für ihre Töchter geben würde. Und dann war es für eine planvolle Auswanderungsvorbereitung oft schon zu spät.

Wie viele Mitglieder im Jüdischen Frauenbund die spätestens ab 1935 ins Zentrum rückende Unterstützung der Auswanderungsvorbereitung von Mädchen und Frauen durch die Leitung des Bundes und der meisten Ortsgruppen und Vereine tatsächlich befürworteten, lässt sich schwer sagen. Ich vermute aber, dass sich die nichtberufstätigen Hausfrauen des Mittelstandes eher schwer damit taten, neue Wege zu gehen und ihre Töchter auswandern zu lassen. Traditionelle und konservative Vorstellungen von Mädchenerziehung dominierten nach wie vor bei einem Grossteil der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes. Hinzu kam natürlich die Sorge, was die Töchter nach einer Auswanderung erwartete, ob sie dem Leben im Auswanderungsland gewachsen sein würden. Hinzu kamen sicher auch der Wunsch, sich nicht so früh von den noch jugendlichen Töchtern zu trennen, und die Angst, sie nie mehr wiederzusehen.

4.2.3 Arbeit für den Aufbau Palästinas

In ihrem Geschäftsbericht für den Zeitraum von Oktober 1932 bis Januar 1934 schreibt Hannah Karminski im März 1934: „Noch lastet eine grosse und bange Unsicherheit auf uns, weil wir nicht wissen, wie viele junge Menschen hier in Deutschland ihr Brot finden werden, wie viele Deutschland verlassen müssen. In diesem Zusammenhang müssen wir aussprechen, welche Trost- und Kraftquelle es bedeutet, ein Land zu haben, das wir jüdische Heimstätte nennen dürfen. Die Bedeutung Palästinas für diejenigen, die dorthin auswandern, aber auch für diejenigen, die in Deutschland bleiben, kann heute von keinem mehr bestritten werden. Für den Aufbau Palästinas zu arbeiten, ist heute eine der produktivsten und beglückendsten Aufgaben.“¹

Auch wenn sicher nicht alle Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes 1934 diese Ansicht teilten, so standen die Worte Hannah Karminskis doch für die Ausrichtung, die der Jüdische Frauenbund ab 1933 offiziell vertrat.² Einzelne Mitglieder wanderten schon früh nach Palästina aus, wie zum Bei-

¹ BJFB, 10. Jg. Nr. 3, März 1934; Hannah Karminski: Geschäftsbericht Oktober 1932 – Januar 1934, S. 2-6, hier S. 6.

² Allerdings gab es auch Vorstandsmitglieder, wie Paula Ollendorff aus Breslau, die der Aufbauarbeit in Palästina skeptisch gegenüber standen und keinen Grund sahen, dafür Mittel bereit zu stellen. Siehe: Willy Cohn: Kein Recht nirgends. Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933 – 1941, Bd. 1, Köln 2007, S. 207. In dem Tagebucheintrag vom 2. Februar 1935 notiert er: „Paula Ollendorff, die ja ganz antizionistisch war, hemmt den Palästinaaufbau, wo sie kann.“

spiel Siddy Wronsky oder Charlotte Landau,¹ andere bereisten Palästina für mehrere Wochen, um sich selbst ein Bild von der Situation für Frauen vor Ort zu machen, wie Paula Ollendorff, Ida Auerbach oder Laura Wallach.²

Im Juni 1934 widmeten die „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ dem dreissigsten Todestag von Theodor Herzl den Leitartikel auf den ersten beiden Seiten. Elfriede Bergel-Gronemann würdigt den Begründer des politischen Zionismus: „Nie war uns Theodor Herzl mehr gegenwärtig als in diesem Jahre, wo er 30 Jahre tot ist.“ Unzähligen Juden sei durch ihn „eine neue Gesinnung“ entstanden. Heute wüssten es alle: „Er hat recht behalten.“³ Ein solcher Artikel auf der Titelseite wäre noch zwei Jahre zuvor undenkbar gewesen.

Die „Blätter“ brachten zwischen Mai 1933 und Oktober 1938 immer wieder Berichte, Stellungnahmen und Einschätzungen über die Lebensbedingungen von Frauen und Mädchen in Palästina und thematisierten, was jüdische Frauen in Deutschland für die Aufbauarbeit in Palästina beitragen konnten. Darunter finden sich kritische Beiträge, aber auch zunehmend solche, die Palästina als neue Heimat vor allem für junge Menschen betrachteten.

Die politischen Entwicklungen in Palästina kamen dabei kaum zur Sprache. Es finden sich nur einige Nebenbemerkungen, wenn z. B. Helene Hanna Thon im Februar 1936 schreibt, dass Krieg und Kriegsfurcht die Eingliederung der Menschen in den Arbeitsprozess schwierig machten.⁴ Ich möchte daher ganz kurz die politische Situation in Palästina zwischen 1929 und 1939 schildern.

1929 brachen in Palästina die schwersten Unruhen zwischen Juden und Arabern seit Beginn der britischen Mandatszeit 1920 aus, die, so Michael Brenner, „eine Wende in den Beziehungen zwischen Juden und Arabern in Palästina“ markierten. Eine britische Untersuchungskommission stellte 1930 fest, dass die Araber für die Massaker hauptverantwortlich seien, dass aber auch die jüdische Immigration entscheidend zur Instabilität der Region beitragen würde. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 kam es dann zu einem neuerlichen Anstieg der Einwanderung, so dass sich zwischen 1933 und 1936 die jüdische Bevölkerung in Palästina nahezu verdoppelte.

¹ Siddy Wronsky emigrierte am 7. September 1933 nach Haifa und schickte von dort aus regelmässig Tagebuchauszüge, die in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ abgedruckt wurden. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Siddy Wronsky, Haifa: Nach Erez-Israel. Tagebuchblätter, S. 10-11. Charlotte Landau wanderte im April 1933 nach Palästina aus und liess sich auch in Haifa nieder. Sie berichtete ebenfalls regelmässig in Briefen von ihrem Leben dort. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Charlotte Landau: Brief aus Palästina, S. 5-7.

² Paula Ollendorff reiste Anfang 1938 nach Palästina. Siehe: LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blatt 385. Ida Auerbach und Laura Wallach hielten sich im Frühsommer 1933 in Palästina auf. Siehe: BJFB, 9. Jg. Nr. 8, August 1933; Hedwig Muschkatblatt: Sommerarbeit der Ortsgruppe Köln, S. 12.

³ BJFB, 10. Jg. Nr. 6, Juni 1934; Elfriede Bergel-Gronemann: Zu Theodor Herzls dreissigstem Todestag, S. 1-2.

⁴ BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Helene Hanna Thon: Konzentrierte soziale Arbeit in Palästina, S. 11-12, hier S. 11.

Rasanten Fortschritt machte in diesen Jahren auch der Ausbau der Städte Tel Aviv, Jerusalem und Haifa.¹

Danach sank die Zahl der Immigranten wieder durch eine restriktive britische Einwandererpolitik. Die hohe Zahl der Einwanderer war aber „die Hauptursache für die grosse Revolte der arabischen Bevölkerung 1936, die in einem Generalstreik sowie in Ausschreitungen gegen Juden ihren Ausdruck fand“.² Die von den Briten eingesetzte Peel-Kommission kam 1937 zu dem Ergebnis, dass es die beste Lösung für die bestehenden Konflikte sei, Palästina in einen arabischen und einen jüdischen Staat aufzuteilen. 1938 rückte die britische Regierung aber von diesem Plan wieder ab und erklärte, dass „die sicherste Grundlage für Frieden und Wohlstand in Palästina eine Verständigung zwischen Juden und Arabern“ sei. Im Mai 1939 beschloss die britische Regierung, dass Palästina innerhalb von zehn Jahren unabhängig werden solle. Um eine arabische Bevölkerungsmehrheit sicherzustellen, legte sie eine Quote von jährlich 10.000 jüdischen Einwanderern in den kommenden fünf Jahren und zusätzlichen 25.000 Einwanderern fest. Danach sollten jüdische Emigranten nur noch mit arabischer Zustimmung einreisen dürfen. Auch wurde ab sofort verboten, Land an Juden zu verkaufen. Dieses Ergebnis bedeutete, so Michael Brenner, „eine niederschmetternde Enttäuschung“ für den Zionismus und markierte „das Ende der Hoffnungen von Millionen durch den Nationalsozialismus bedrohter europäischer Juden“.³

Welche Themen dominierten die Artikel in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“?

Dora Edinger, eine erklärte Antizionistin, warnt die Leserinnen im Mai 1933 vor einem ganz veränderten Familienleben in Palästina und stützt sich dabei auf den Vortrag „Familienleben im heutigen Palästina“ des bekannten Familienforschers Arthur Czellitzer, der kurz zuvor publiziert worden war. Dora Edinger fasst seine Ergebnisse zusammen: „Wir stehen in weitem Ausmasse vor einer Umformung der jüdischen Familie überhaupt. Was bei uns zögernd und sozusagen schon in der alten Form verumumt und darum nicht so klar erkennbar vor sich geht, lässt sich hier ganz deutlich konstatieren: die Kleinfamilie löst sich auf, an ihre Stelle treten neue, der veränderten Arbeitsteilung von Mann und Frau entsprechende Familienformen. Die kollektive Versorgung und Beschäftigung der Kleinkinder, bei kinderreicher Frühehe, das Fehlen der Prostitution, all das sind Erscheinungen, die [...] Ausdruck eines völlig umgestalteten Familienlebens sind, dem überhaupt nur eine relativ begrenzte Sphäre der menschlichen Beziehungen noch freigelassen ist, da das Interesse – auch der jungen Mädchen und Frauen – in sehr weitgehendem Masse sich anderen Lebensinhalten zuwendet.“ Die Differenz der Sprachen verschärfe den Generationenkonflikt in Palästina, denn

¹ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 104-105.

² Michael Brenner 2008, S. 106.

³ Michael Brenner 2008, S. 108-111.

die Kinder lernten schon im Kindergarten die „Sprache der neuen Zeit“, während die eingewanderten Eltern diese kaum mehr beherrschen könnten.¹

Dieser Artikel hat den Mitgliedern des JFB sicher keinen Mut gemacht, ihre Töchter nach Palästina emigrieren zu lassen, sondern bestehende Ängste eher geschürt. Texte von bereits in Palästina lebenden Frauen zeichneten ein positiveres Bild, auch wenn sie durchaus von Schwierigkeiten berichteten.

Charlotte Landau zum Beispiel klärt die Leserinnen der „Blätter“ im Juli 1933 differenziert auf: „In der Tat ist für den Arbeiter hier Arbeit vorhanden. Junge Leute, Handwerker, die mit uns zusammen hier ankamen, fanden sofort Beschäftigung. Schwerer ist es für die Kopfarbeiter. Es ist leider erklärlich, dass ein grosser Teil der deutschen Einwanderer sich aus Akademikern zusammensetzt. Das Land kann aber all die Ärzte, Rechtsanwälte und Ingenieure nicht beschäftigen, es sei denn, dass ein grosser Teil von ihnen sich umstellt. Wer herkommt, um hier ein neues Leben zu beginnen, ein Leben der Arbeit, ein Leben ohne den Luxus, der so viele von uns bis jetzt umgeben hat, wer ganz bescheiden und einfach und ohne Ansprüche glaubt auskommen zu können“, der werde in Palästina heimisch werden. Die wichtigste Vorbedingung für die Ausübung eines Berufs sei das Beherrschen der Landessprache. „Und da rächt es sich bitter, wenn man, wie ich, nicht hebräisch gelernt hat. Ich betrachte die Hebräisierung des Landes als eine der wichtigsten Aufbauarbeiten und als eine ganz grosse Tat derjenigen, die sie vollbracht haben. Wer nicht hebräisch kann, der ist ausgeschlossen vom geistigen Leben des Landes, er kann die Tageszeitungen nicht lesen, er wird keinen Vortrag verstehen, und er wird schwer Erwerb finden können.“

Das jüdische Palästina verdanke seine Existenz vor allem den russischen Juden, die in den 1880er Jahren gekommen seien und die ersten Kolonien errichtet hätten. Zwanzig Jahre später seien dann die jungen Pioniere der zionistischen Bewegung aus Ost- und Westeuropa gefolgt. „Russische, polnische und deutschen Juden kamen ins Land, sie brachten alle von den Kulturen ihrer Heimatländer mit, und so entstand das neue Palästina.“ Heute sei Palästina ein Immigrationsland, „auch für die, die sich ihm vorher nicht verbunden fühlten, die nur ein Asyl suchen oder ein Land, das noch Hoffnungen und Möglichkeiten aufweist.“ Eine Einigung der verschiedenen kulturellen Einflüsse, die die Juden aus ihren Ländern mitbrächten, werde „erst vollzogen durch die Schulen, durch die die kulturellen und sprachlichen Unterschiede der stetig Neueinwandernden allmählich ganz verschwinden werden.“ Die Europäerin müsse sich in Palästina an vieles gewöhnen, sie müsse ihre

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 5, Mai 1933; Dora Edinger: Arthur Czellitzer: „Familienleben im heutigen Palästina“, S. 8.

Ansprüche zurückschrauben. Aber alle empfänden es „als ein grosses Glück, hier leben zu können“.¹

Im September 1933 ergänzt Charlotte Landau ihre Ausführungen auf vielfachen Wunsch, der sich in Zuschriften geäussert hatte. Sie betont, dass sie nicht wirklich von „Unannehmlichkeiten des Alltags“ berichten könne. Natürlich sei das Leben anders als in Deutschland, vor allem sei es heisser. Diejenigen, die Häuser und Strassen bauten, litten manchmal unter der körperlichen Anstrengung, die sie nicht gewöhnt seien. Aber der Gesundheitszustand sei allgemein sehr gut. „Malaria gibt es hier und in den meisten Gegenden des Landes dank der aufopfernden Tätigkeit der Chaluzim nicht mehr.“²

Euphorischer und weniger konkret äussert sich die schon in der Weimarer Republik aktive Zionistin Siddy Wronsky: „Juden aus dem Orient und Afrika, aus Polen und Litauen, der Tschechei und Deutschland, Amerika und Rumänien, Russland und Spanien: sie bilden eine Volksgemeinschaft, die sich wiedergefunden hat und durch die Erarbeitung des Bodens und die Neuschöpfung der Sprache zu einer Einheit zusammenwächst.“³

Im April 1935 stellt Dr. Helene Nathan in den „Blättern“ das gerade auf Deutsch erschienene und vom Hechaluz herausgegebene Buch „Arbeiterinnen erzählen. Kampf und Leben in Erez Jisrael“ vor. Das Buch enthält Aufzeichnungen, Briefe und Artikel russischer Frauen, die bis 1922 nach Palästina eingewandert waren. Die meisten waren in Russland Studentinnen gewesen. Sie litten darunter, so die Autorin, dass ihr Leben von Arbeit und Kampf geprägt sei und dass ihr Betätigungsfeld häufig auf Haus- und Küchenarbeit beschränkt bliebe. Auch vermissten sie Bücher und Zeitungen, also intellektuelle Betätigung. Aus allen Zeugnissen klinge aber auch „ein Schrei nach Gemeinschaft“.⁴

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau änderte sich auch nicht so bald. 1937 rezensiert Toni Simon in den „Blättern“ das kurz zuvor im Hechaluz-Verlag herausgegebene Buch „Chawerot in Erez Israel“. Die Broschüre gebe vor allem einen Lagebericht über die Frau in Wirtschaft und Gesellschaft. Toni Simon fasst zusammen: „Oberflächlicherweise erwartet man, dass in einer Gemeinschaft, in der Männer und Frauen in gleicher Weise begeistert und hingebungsvoll arbeiteten und arbeiten, so etwas wie eine Frauenfrage nicht vorhanden ist. Aber wie wir beim Lesen der Broschüre sehen, wird auch in dieser Bewegung, die eine Erneuerung des Lebens ersehnt, um eine Vervollkommnung der Gesellschaft noch sehr gerungen.“ Im Wirtschafts- und Arbeitsleben habe sich die Frau noch lange nicht alle Arbeitsgebiete erschliessen können. Es

¹ BJFB, 9. Jg. Nr. 7, Juli 1933; Charlotte Landau: Brief aus Palästina, S. 5-7.

² BJFB, 9. Jg. Nr. 9, September 1933; Charlotte Landau: Antwort aus Haifa, S. 9-10, hier S. 9.

³ BJFB, 9. Jg. Nr. 12, Dezember 1933; Siddy Wronsky, Haifa: Nach Erez-Israel. Tagebuchblätter, S. 10-11, hier S. 10.

⁴ BJFB, 11. Jg. Nr. 4, April 1935; Dr. Helene Nathan: „Arbeiterinnen erzählen“. Ein Buchbericht, S. 7-8, hier S. 7.

seien überall dieselben Zweige, „die den Aufgabenkreis der Frau ausmachen: Geflügelzucht, Milchwirtschaft, Garten und Haus“. Auch gebe es grosse Unterschiede zwischen den Frauen aus verschiedenen Kulturkreisen. Die Broschüre bringe, so Toni Simon, einen „sehr wichtigen Aufsatz über das jemenitische Mädchen, das wir mit aller unserer Kraft aus seinem verelendeten, ausgebeuteten Zustand befreien sollten“.¹

Eva Reichmann-Jungmann, die bei der Tagung des Jüdischen Frauenbundes im März 1938 die Arbeitsgemeinschaft über „Jüdisches Leben in Palästina“ leitete, vermittelt den Zuhörerinnen, dass man die Stellung der Frau zunächst für gelöst halte, wenn man nach Palästina komme. In den ländlichen Siedlungen lebten Mann und Frau so anders zusammen, als man es in Deutschland gewohnt sei, dass dieser Eindruck erst einmal entstände. Männer wie Ernst Simon und Ignaz Maybaum sprächen sogar von einem Matriarchat in Palästina, da die Stellung der Frau dort so besonders emanzipiert sei. Bei näherer Betrachtung stelle sich aber heraus, dass dies in vielen Bereichen nicht der Fall sei. Zum Beispiel würden Frauen „nur in ganz unzureichendem Masse an der Führung des öffentlich-jüdischen Lebens beteiligt werden“.²

Besonders interessierte die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes die Frage, welche Fortschritte die soziale Arbeit in Palästina machte.

Ilse Jacoby informiert die Leserinnen der „Blätter“ im Mai 1935 darüber, dass nun endlich eine soziale Ausbildung in Palästina möglich sei, deren Notwendigkeit von zionistischen Kreisen lange nicht eingesehen worden sei. Diese hätten Sozialarbeit nämlich als Philanthropie abgelehnt. Im November 1934 sei nun eine erste soziale Klasse mit acht Schülerinnen aus Russland, den USA, Deutschland und Palästina eröffnet worden. „Die Menschen und Lebensverhältnisse, die einer Sozialarbeiterin in Palästina entgegentreten, sind völlig neue, zuerst fremde, unbekannte, so dass eine ganze Zeit nötig ist, um die Dinge auch innerlich zu erfassen. In vielen Fällen ist es, kurz gesagt, die Konfrontierung von Occident und Orient.“ Initiatorin der sozialen Ausbildung war Siddy Wronsky, die auch den theoretischen Unterricht gab.³

Klara Caro, Leiterin der Kölner Ortsgruppe, stellt nach ihrer Palästinareise im September 1935 fest, dass die soziale Arbeit dort noch in den Anfängen stecke. Daher „dürfe man wohl gerade von der Einwanderung aus Deutschland Anregungen und tätige Mitarbeit erwarten, wie es ja auch deut-

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 8, August 1937; Toni Simon: Chawerot in Erez Israel. Herausgegeben vom Hechaluz-Verlag. Berlin 1937, S. 5-6. „Chawerot“ ist der Plural von „Chawera“. „Chawera“ ist die hebräische Bezeichnung für eine Frau, die im Kibbuz lebt.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 5, Mai 1938; Hannah Karminski: Judentum als Lebensgrundlage. Von unserer Arbeitstagung in Lehnitz, S. 2-5, hier S. 4.

³ BJFB, 11. Jg. Nr. 5, Mai 1935; Ilse Jacoby: Anfänge sozialer Ausbildung in Palästina, S. 6.

sche Frauen wie Siddy Wronsky sind, die vorbildlich Organisatorisches auf sozialem Gebiete unter unendlichen Schwierigkeiten geschaffen haben“.¹

Die Sozialarbeiterin Helene Hanna Thon konstatiert im Februar 1936, dass nun auch endlich die verantwortlichen Institutionen eingesehen hätten, dass Wohltätigkeit und soziale Arbeit in Palästina wichtig seien. Vor allem Henrietta Szold habe als Leiterin der Sozialabteilung des Waad Leumi die Sozialarbeit „mit Riesenschritten“ vorwärts gebracht. Die Jewish Agency unterstütze nun soziale Arbeit „als integrierenden Bestandteil des Aufbauwerkes“. Einige neue Errungenschaften seien schon zu verzeichnen. So habe die Bne Brith Loge in Jerusalem ein Altersheim eröffnet. Ausserdem habe die Sozialabteilung des Waad Leumi Lehrkurse eingerichtet, um Wohlfahrtspflegerinnen auszubilden.²

Ein Jahr später berichtet dieselbe Autorin über die Fortschritte der Sozialarbeit in Palästina. „Die Abteilung für soziale Arbeit im Waad Leumi gibt allmonatlich ein Bulletin für die angestellten und ehrenamtlichen Sozialarbeiter des Landes, Ärzte, Lehrer, Institutsleiter und andere Menschen, die durch ihre Arbeit oder einfach aus menschlichen und nationalen Gründen an der Lösung der sozialen Probleme in Palästina interessiert sind, heraus.“ Anlässlich der Internationalen Konferenz für jüdische Sozialarbeit in London sei nun ein umfassender Bericht erstellt worden, der in englischer und hebräischer Sprache publiziert worden sei. „Keine Darstellung könnte deutlicher als diese den Beweis erbringen, dass die soziale Arbeit, die noch vor wenigen Jahren als eine nicht sehr wichtige Privatangelegenheit frommer Männer und vor allem wohltätiger Frauen angesehen wurde, in kurzer Zeit zu einem Arbeitsgebiet unsres öffentlichen Lebens geworden ist, das an Bedeutung andren Gebieten, wie dem der Gesundheitspflege und der Erziehung nicht nachsteht.“ Henrietta Szold habe ein eigenes Seminar für Fürsorgerinnen geschaffen. Im Moment gebe es aber immer noch schwere soziale Mängel in Palästina: „Der Mangel an Unterbringungsmöglichkeiten für neue Einwanderer in menschenwürdigen Wohnungen ist eines unsrer schwersten Probleme. Unsere Hospitäler und Irrenhäuser entsprechen keineswegs dem Bedürfnis. Fast am bedenklichsten aber ist der Mangel an Schulklassen und andren Erziehungsmöglichkeiten für unsre Jugend; [...]“³

Auf einer Arbeitstagung der WIZO Ende 1937 spricht die Leiterin der Tagung, Irene Tugendreich, davon, dass sich Lebens- und Arbeitsbedingungen für Frauen in Palästina verbessert hätten. Es gebe nun landwirtschaftliche und hauswirtschaftliche Ausbildungsstätten für Mädchen, Anfänge ei-

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; J. M.-F. : Ortsgruppe Köln, S. 12. Die Autorin ist wohl Julie Meyer-Feilchenfeld, die aktiv in der Ortsgruppe mitarbeitete.

² BJFB, 12. Jg. Nr. 2, Februar 1936; Helene Hanna Thon: Konzentrierte soziale Arbeit in Palästina, S. 11-12. Waad Leumi ist der vorstaatlich gewählte jüdische Nationalrat in Palästina, die Exekutive des zu gründenden Staates Israel.

³ BJFB, 13. Jg. Nr. 3, März 1937; Helene Hanna Thon: Die soziale Arbeit im Aufbau von Erez Israel, S. 6-7.

ner Gewerbeschule, Abendschulen für orientalische Mädchen, Kindergärten, Tageskrippen, Säuglingsheime und Ausbildungsmöglichkeiten für Säuglingsschwestern.¹

Dies waren sicher Fortschritte in der Vielfalt der Ausbildungsmöglichkeiten, allerdings blieben die Errungenschaften für Frauen nach wie vor ganz im Bereich geschlechtsspezifischer Betätigungsfelder verhaftet.

Im März 1937 wurde eine umfassende Erhebung über die arbeitende Bevölkerung in Palästina durchgeführt, die einen guten Einblick in die sozial-politische Struktur des Landes gewährte. Frieda Weinreich gibt im Juli 1938 in den „Blättern“ die Ergebnisse wieder, die die arbeitenden Frauen betreffen: In den Städten sind 27,4 %, in den Kolonien 28,4 %, in Arbeitersiedlungen 47,9 % und in Kibbuzim und Kwuzoth 44,8 % der Frauen erwerbstätig. Das sind insgesamt 31.492 Frauen bei einer weiblichen Gesamtbevölkerung von 130.000 Frauen. Hinzu kommen 34.950 Ehefrauen, die zwar selbst nicht in Lohnarbeit stehen, aber der „in Palästina ausserordentlich schweren Arbeit der Hausfrau und Mutter“ nachgehen. Insgesamt arbeiten 53 % aller erwerbstätigen Frauen in Landwirtschaft und Haushalt. 49 % der Arbeiterinnen haben eine höhere Schulbildung genossen.

Die Autorin bemerkt: „Bei dem primitiven Bildungsstand der orientalischen und teilweise osteuropäischen Frauen und bei dem Fehlen eines Schulzwangs in Palästina hätte man einen höheren Prozentsatz von Analphabetinnen befürchten müssen.“

Unter den 31.492 erwerbstätigen Frauen seien 62,5 % alleinstehend, von den männlichen Arbeitern nur 27,9 %. „Dass immerhin 36 % der Berufstätigen als verheiratete Frauen noch erwerbstätig sein müssen, zeigt, dass ihre Männer nicht in der Lage sind, allein für die Existenz der Familie zu sorgen.“

Um einen Arbeitsplatz zu finden, sei es unerlässlich, so Frieda Weinreich, Hebräisch zu sprechen und „der Trost, dass schliesslich alle Juden jiddisch oder deutsch verstehen, mag für das Privatleben im engen Kreise gelten, keineswegs aber für diejenigen, die in der Öffentlichkeit wirken müssen oder wollen.“

Imposant sei, dass von den 31.490 gegen Lohn arbeitenden Frauen 21.022 in der Einheitsgewerkschaft Histadruth organisiert und ausserdem noch etwa 1.000 jugendliche Mädchen in der Arbeitenden Jugend aktiv seien. „Diese Tatsache und Leistung ist deshalb besonders wichtig, da in Palästina so gut wie gar keine soziale und Arbeiterschutzgesetzgebung existiert und infolgedessen die gewerkschaftliche Bindung den einzigen Schutz und Rückhalt für die Arbeiterin bildet.“²

¹ BJFB, 13. Jg. Nr. 12, Dezember 1937; Susi Cohn: WIZO-Arbeitstagung, S. 10-11, hier S. 11.

² BJFB, 14. Jg. Nr. 7, Juli 1938; Frieda Weinreich, Tel Aviv: Palästina-Seite. Vom Arbeitsmarkt in Palästina, S. 10-11. Kolonien sind landwirtschaftliche Siedlungen. Häufig wird der Begriff „Kolonien“ als Oberbegriff für alle landwirtschaftlichen Siedlungen benutzt. Hier in der Quelle wird aber unterschieden zwischen Kolonien, Kibbuzim und Kwuzoth. Kibbuzim und Kwuzoth haben eine eher sozialistische bzw. kommunistische Ausrichtung. Dies erklärt auch den höheren Anteil erwerbstätiger Frauen als in den Kolonien. Der

Tatsächlich legte die 1920 gegründete Histadruth den Begriff „Arbeiter“ weit aus. Auch Lehrer, Angestellte und Freiberufler konnten Mitglied in der Gewerkschaft werden. Der spätere erste Ministerpräsident Israels, David Ben-Gurion bezeichnete die Histadruth daher nicht als eine Gewerkschaft, sondern „als einen Bund von den Erbauern unseres Heimatlands, Gründern des Staates, Erneuerern der Nation, Schöpfern der Zukunft“. Die Bedeutung der Histadruth sei, so Michael Brenner, „mit keiner ähnlichen Institution eines demokratischen Staates zu vergleichen“.¹

Auch Fürsorgerinnen gehörten, so Siddy Wronsky, als Sonderzweig der Histadruth an. Als Bereicherung und grosses Potential für die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in Palästina sieht es die Autorin an, dass Erfahrungen aus vielen Teilen der Welt in Palästina zusammen kämen. „In keinem anderen Lande der Welt kommen Berufsarbeiter mit so verschiedener Vorbereitung und Entwicklung zusammen wie in Palästina. Sie erhielten ihre Ausbildung in den sozialen Fachschulen in London und Paris, in den Städten Deutschlands: Berlin, Hamburg, Dresden, Köln, Frankfurt, München und Stuttgart, in Brüssel und in Genf, in Wien und in Amsterdam und in New York. Einige von ihnen besuchten Universitäten in der Schweiz, in Kanada, in Deutschland und in Moskau.“²

Nadja Stein ergänzt und präzisiert im Oktober 1938 die Ausführungen von Frieda Weinreich und Siddy Wronsky. Auch sie stellt überrascht fest, dass der Bildungsstand der Arbeiterinnen in Palästina überraschend hoch sei. In den Kibbuzim sei er sogar noch höher als in anderen landwirtschaftlichen Ansiedlungen. Dort seien 60 % der Arbeiterinnen frühere Gymnasiastinnen oder Studentinnen. Die palästinensische Arbeiterschaft setze sich aus 45 Ländern zusammen. 12.600 Arbeiterinnen stammten aus Polen, 9.000 aus Deutschland, 6.000 aus Russland, 4.500 aus Rumänien und 3.500 aus Litauen, um nur die stärksten Einwanderungsländer zu nennen.³

Die Berichterstattung in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ über Palästina ist, wie wir gesehen haben, stark vom Blick der deutschen mittelständischen Hausfrau und Wohlfahrtspflegerin geprägt. Das Erstaunen darüber, dass auch Frauen aus anderen Ländern als Deutschland – die Mehrheit der 67.000 arbeitenden Frauen in Palästina stammte ja nicht aus Deutschland – über höhere Bildung verfügte, die Fixierung auf die Etablierung von Sozialarbeit in Palästina und der Gedanke, wie ihn Klara Caro geäussert hat, dass besonders die Einwanderung deutscher Frauen dem Land Gewinn bringen würde, zeigen die Verhaftung vieler Mitglieder des JFB in einem

Unterschied zwischen Kibbuzim und Kwuzoth ist in vielen Quellen unklar. Oft werden die beiden Begriffe unterschiedslos gebraucht. Wenn unterschieden wird, dann meist so oder ähnlich: „Kwuzoth sind solche gemeinschaftlichen Siedlungen, die ihre Menschen sich wählen und nur eine genau ihrem Landbesitz entsprechende Anzahl Mitglieder aufnehmen, Kibbuzim sind viel grössere solche Siedlungen, die jeden und eine viel grössere Zahl von Leute aufnehmen, mehr in Verbindung mit den Bündeln drüben stehen und eben, da sie oft mehr Leute haben als dem Besitz entspricht, auch Aussenarbeit annehmen.“ Siehe: Ulrike Thomas: Mut zu einem Neubeginn. Leben in Palästina von 1932 bis 1948. Auszüge aus Briefen von Eva Samuel und ihrer Familie. Berlin 2010, S. 7.

¹ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 92-93.

² BJFB, 14. Jg. N. 9, September 1938; Siddy Wronsky: Der 1. Kongress der jüdischen Volkspflegerinnen (Fürsorgerinnen) in Palästina, S. 8.

³ BJFB, 14. Jg. Nr. 10, Oktober 1938; Dr. Nadja Stein: Palästina-Seite. Am Triebrod der Arbeit, S. 12.

deutsch-bürgerlichen Denken, das auf andere Kulturen durchaus mit Herablassung schaute. Anstoss erregte auch das fast gänzliche Fehlen religiöser Erziehung in Palästina sowie die Auflösung der traditionellen Familienbande. Sorge bereiteten vor allem der niedrige Lebensstandard, die im deutsch-bürgerlichen Sinn mangelnden hygienischen Verhältnisse und die Proletarisierung und Verbäuerlichung der Gesellschaft.

Deutliche Worte gegen diese einseitige Betrachtung fand Dr. Franz Meyer von der Reichsvertretung der deutschen Juden auf der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes im März 1938, zu der er anstelle von Paula Ollendorff als Referent eingeladen worden war. Es wurde zunächst ein Brief von Paula Ollendorff verlesen, die nicht rechtzeitig von ihrer Palästina-reise zurückkehren konnte, da sie erkrankt war. Sie schreibt darin, dass sie schockiert sei über „die ungeheure, unbegreifliche Armut der jüdischen Bevölkerung“ in Palästina. In der Stadt seien viele hundert, auf dem Land viele tausend Kinder ohne Schulunterricht, weil kein Geld vorhanden sei, um Schulen zu bauen. „Not und Armut herrschen nicht nur in den Kreisen der orientalischen, sondern auch bei den aschkenasischen Juden.“ Ihr wäre zum Bewusstsein gekommen, dass Hilfe und Aufbauarbeit des Jüdischen Frauenbundes in Palästina dringend notwendig seien.

Franz Meyer plädiert in seinem auf die Verlesung des Briefes folgenden Referat mit dem Titel „Jüdische Frauenarbeit in und für Palästina“ dafür, dass der Frauenbund stärker als bislang am Aufbauwerk in Palästina mithelfe. Er weist die Vorstandsfrauen aber auch darauf hin, dass Palästina ein orientalisches Land sei. Für deutsche Juden sei es gut, einmal durch das Ghetto von Krakau zu gehen, um zu begreifen, dass die von dort einwandernden Juden das Leben in Palästina schon jetzt als Fortschritt empfänden. Die von Paula Ollendorff aufgeworfenen sozialen Probleme existierten für die osteuropäischen Juden nämlich gar nicht. Die Aufbauarbeit in Palästina werde vor allem von jungen Juden und Jüdinnen verrichtet. Bei ihnen stehe das Interesse an sozialer Arbeit nicht im Vordergrund. Der Referent ruft die Frauen des Bundes daher dazu auf, die Gewichtung ihrer Unterstützungstätigkeit zu überdenken. Wichtig sei vor allem, sich für die Sammlungen der Keren Kajemeth Lejisrael einzusetzen, die dem Bodenerwerb dienten. Voraussetzung für den Aufbau des Landes sei nämlich vor allem der Erwerb von Boden. Nur wenn Boden erworben werde, könne die Jugendalijah aufgebaut werden und sei die Gründung zum Beispiel von Heimen für Alte möglich.¹

Auf der Gesamtvorstandssitzung kam auch das Verhältnis zur arabischen Bevölkerung in Palästina kurz zur Sprache, über das es ansonsten kaum Einlassungen des Jüdischen Frauenbundes gibt. Im Protokoll der Sitzung ist festgehalten, dass im Jüdischen Frauenbund „selbstverständlich die An-

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blätter 385-388. „Keren Kajemeth Lejisrael“ ist der Name des 1901 in Basel gegründeten jüdischen Nationalfonds. Der Brief von Paula Ollendorff ist abgedruckt in: BJFB, 14. Jg. Nr. 5, Mai 1938; Hannah Karminski: Judentum als Lebensgrundlage. Von unserer Arbeitstagung in Lehnitz, S. 2-5, hier S. 3.

sicht vertreten“ werde, „dass den Arabern Gerechtigkeit widerfahren“ müsse. Es sei aber nicht immer einfach, dies in die Tat umzusetzen, vor allem angesichts der „oft sinnlosen Bedrohung durch Araber“. Margarete Berent regt an, dass sich die Mitglieder des JFB mit Literatur auseinandersetzen, „die den Standpunkt der Araber verständlich machen will“.¹

Der Blick von vielen jüdischen Frauen des Bürgertums auf die arabische Bevölkerung in Palästina, ebenso wie auf die jemenitischen Juden, die vor allem als Objekte bürgerlicher Sozialarbeit betrachtet wurden, war aber geprägt von deutschen Wertvorstellungen über Arbeit und Bildung, Sauberkeit und Ordnung. Plastisch kommt dies in den Worten Lilly Guggenheims über „Die Erziehung der Kinder in Palästina“ zu Geltung. Sie behauptet zunächst, dass Palästina ein orientalisches Land sei, das ein Land für Europäer werden solle. Es gehe darum, der jüdischen Kultur in Palästina „ein einheitliches Gepräge“ zu schaffen. Und dieses kann sich die Autorin nur als ein europäisches vorstellen.

Für die Situation der Bildung in Palästina findet sie überwiegend kritische Worte. „Die Schulprogramme erreichen im wissenschaftlichen Unterricht kaum das Niveau unserer Volksschulen. Einzig und allein die Wichtigkeit der naturwissenschaftlichen Fächer wird anerkannt. Arabisch ist meist Pflichtfach, dagegen Englisch nur Wahlfach. Ich fürchte, wir verfallen in Palästina in das gegenteilige Extrem unserer alten deutschen Betrachtungsweise. Hier mussten die Kinder Akademiker werden. Dort wird es in Zukunft nur Handwerker und Bauern geben.“ Der kleinste Teil der Kinder besuche ein Gymnasium oder eine andere höhere Schule. In den städtischen Schulen gebe es viele Probleme. Die Lehrer hätten verschiedene Muttersprachen und unterschiedliche Ausbildungen genossen. Die Kinder kämen aus verschiedenen Herkunftsländern und sprächen zu Hause neben Hebräisch meist noch eine andere Sprache, die sie in der Regel besser beherrschten.

Das Gymnasium sei auch nicht der Typ des klassischen Gymnasiums, wie er aus Deutschland bekannt sei. „Griechisch und Latein werden gar nicht oder wahlfrei gelehrt, dafür aber Englisch und Arabisch, meist auch Französisch und Italienisch.“

Schlimm stehe es um den Schulbesuch der arabischen Kinder. „Bei dem Nomadenleben einzelner Stämme kann von einem regelmässigen Schulbesuch keine Rede sein. Ein geringer Teil besucht englische Regierungsschulen. In keinem Dorf aber fehlt die Koranschule. [...] Die Kinder, zerlumpt, schmutzig, beten auswendig nach. Sonst treiben sie sich im Abfall des Bazars herum, sammeln auf, was als Nahrung und Spielzeug dienen kann, betteln mit unglaublicher Beharrlichkeit den Fremden an, bilden richtige Räuberbanden. Sobald sie erwachsen genug sind, das heisst mit 10 Jahren, dienen sie als Lasttier, tragen die schwersten Apfelsinenkisten und werden mit Fusstritten und Schlä-

¹ LBIJMB MF 622 (OSC); Protokoll der Gesamtvorstandssitzung des Jüdischen Frauenbundes e.V. vom 27. bis 30. März 1938 im Jüdischen Erholungsheim Lehnitz, Blatt 398.

gen vorwärts getrieben. Nur in den drusischen und christlichen Araberdörfern ist das Bild nicht so unerfreulich. Dort ist auch der Gesundheitszustand der Kinder besser. Und nun dürfen wir nicht sagen, es sind nur Araberkinder, - denn wir können auf der Strasse nicht immer unterscheiden, ob es ein Araberjunge ist oder ein kleiner jemenitischer Jude, der da aussätzig, schmutzig sein Essen vom nächsten Obststand zusammen stiehlt.“

Die jemenitischen Kinder seien oft alleine nach Palästina eingewandert. „Manchmal sind die Eltern schon im Land, aber nicht auffindbar, da es keine Meldepflicht gibt. Oft werden sie an der Grenze aufgegriffen und nach einigen Wochen Gefängnis wieder hinter der Grenze auf die Strasse gesetzt, weil niemand da ist, sich um sie zu kümmern.“ Eine Kindergärtnerin habe nun einen Kindergarten für jemenitische Kinder eröffnet. „Es ist interessant zu erfahren, dass die Eltern dieser Kinder, die unter primitivsten Verhältnissen in Zelten wohnen, durch die Kinder zur Sauberkeit erzogen werden. Man hatte zuerst im Gegenteil befürchtet, dass das Milieu jeden Einfluss auf die Kinder ohne Erfolg lassen würde.“¹

Der Blick Lilly Guggenheims auf Palästina war einer, der von westeuropäischen Kultur- und Bildungsvorstellungen ausging. In ihren Augen konnte es nur darum gehen, vor allem die jüdischen Kinder im deutschen Sinne zu erziehen und eine soziale Arbeit an deutschen Erfahrungen auszurichten.

Tatsächlich hatten es die aus Deutschland eingewanderten Kinder und Jugendlichen nicht immer einfach in Palästina. Sie wurden als „Jeckes“ bezeichnet. Dies war, so Martina Kliner-Fruck, „kein Ehrentitel, sondern eher böse gemeint. Der Begriff symbolisierte Verschiedenes: Jüdinnen und Juden aus Deutschland schienen humorlos und naiv zu sein. Sie erkannten die Situation im orientalisches geprägten Kulturkreis anscheinend nicht schnell genug, waren leicht zu betrügen, galten aber auch als übertrieben fleissig, gewissenhaft, verlässlich und anständig.“²

Shulamith Arnon erinnert sich: „Es gab noch Schlimmeres: Ich hatte zu gute Manieren. Nochmal ‚danke‘ und ‚bitteschön‘, ich war unheimlich höflich und pedantisch und für die Kinder hier einfach lächerlich. [...] Meine europäische Kleidung war lächerlich. Hier trugen die Kinder im Sommer nur ein kurzes Höschen, eine einfache Bluse und Sandalen. Ich kam mit Dirndlkleid, Schürzchen, Halbschuhen und weissen Strümpfen und war ein absolut fremdes Element in dieser Umgebung. Sie lachten mich aus ...“³

¹ BJFB, 11. Jg. Nr. 9, September 1935; Lilly Guggenheim: Die Erziehung der Kinder in Palästina, S. 7-8.

² Martina Kliner-Fruck: „Es ging ja ums Überleben“. Jüdische Frauen zwischen Nazi-Deutschland, Emigration nach Palästina und ihrer Rückkehr. Frankfurt/New York 1995, S. 132-133.

³ Shulamith Arnon (Hg.): Zwischen Tradition und Wagnis: Frauen aus Israel erzählen. Hamburg 1984, S. 108, zitiert nach: Martina Kliner-Fruck 1995, S. 133.

Auch wenn Momente der Irritation und Fremdheit, Momente der Angst vor einer ungewissen Zukunft in Palästina viele Texte in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ durchziehen, so glaubten doch zunehmend mehr Mitglieder des JFB, dass die Existenz einer jüdischen Heimstätte in Palästina Trost und Hoffnung für deutsche Juden und Jüdinnen bedeute. Die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes unterstützten die Aufbauarbeit in Palästina durch Geld, durch ihre Kenntnisse und Erfahrungen über soziale Arbeit und durch konkrete Hilfe, wie zum Beispiel die Herstellung der Ausrüstung von Kindern und Jugendlichen, die mit der Jugendalijah nach Palästina emigrierten.

VI. Schluss: Ergebnisse und Ausblick

In der Einleitung habe ich die Frage gestellt, wie der Jüdische Frauenbund eine Schnittmenge der verschiedenen Diskursräume, in denen er sich bewegte, fand, um sein zentrales Anliegen einer jüdischen Renaissance in Deutschland umzusetzen. Ich wollte wissen: Wie lösten die dem Bund angehörenden Frauen ihre kulturellen Differenzenerfahrungen in dem Phantasma kohärenter jüdischer Weiblichkeit auf? Ich ging dabei von einem nicht essentialistischen Kulturbegriff aus, der Kultur als offenes und dynamisches statt als homogenes System versteht, also als grundsätzlich ambivalent und hybrid. Geschlechtliche Identität begriff ich nicht als natürlich gegeben, sondern als performativ. Feminismus definierte ich als eine politische Theorie, die einen grundlegenden Wandel der sozialen und symbolischen Ordnung anstrebt und die in eine emanzipatorische Praxis mündet.

Vor diesem Hintergrund möchte ich nun die wichtigsten Ergebnisse meiner Studie zusammenfassen.

Der Jüdische Frauenbund formierte sich 1904 als Dachverband jüdischer Frauenvereine mit einer dezentralen Organisationsstruktur. Seine Mitglieder gehörten dem meist gehobenen jüdischen Bürgertum an, das sich im 19. Jahrhundert gebildet und über Besitz und Bildung in Deutschland akkulturiert hatte. Zwar stammten die drei Gründerinnen des JFB, Bertha Pappenheim, Sidonie Werner und Henriette May, aus orthodoxen Elternhäusern, ein Grossteil der Mitglieder aber kam aus religiös liberalen Familien. Die meisten waren Ehefrauen, Mütter und nicht erwerbstätig. Mit 50.000 Mitgliedern in der Weimarer Republik gehörte dem Jüdischen Frauenbund etwas mehr als ein Fünftel der deutschen Jüdinnen an.

Auch wenn er für sich beanspruchte, alle Jüdinnen in Deutschland zu vertreten, blieben ihm berufstätige, orthodoxe und zionistische Frauen in der Regel fern. Auch die jüngere Generation und Ostjüdinnen sahen sich durch den JFB nicht repräsentiert. Die Frauen, die sich dem Jüdischen

Frauenbund anschlossen, suchten nach einer sinnvollen ehrenamtlichen Arbeit, nach einer identitätsstiftenden Gemeinschaft, nach fürsorgerischer Betätigung in einem von Antisemitismus freien Umfeld und nach ihrer Anerkennung als Frau in den jüdischen Gemeinden.

Da die Mitgliedschaft in einem Verein für Juden einen entscheidenden Schritt der Sozialisation in das lokale Bürgertum bedeutet hatte und der Verein von Frauen im 19. Jahrhundert als Assoziationsmöglichkeit für ihre Emanzipation entdeckt worden war, versprachen sich die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes mit dessen Gründung, ihre Einflussmöglichkeiten innerhalb der allgemeinen bürgerlichen Frauenbewegung und innerhalb der jüdischen Gemeinden zu erweitern. Vor allem die Protagonistinnen des JFB gehörten anfänglich in der Regel sowohl jüdischen als auch interkonfessionellen Vereinen an und entwickelten sowohl eine deutsche als auch eine jüdische Identität (situative Ethnizität). Diese doppelte Bindung verschob sich aber spätestens in der Endphase des Ersten Weltkrieges immer mehr zugunsten einer stärkeren Verortung als Jüdinnen.

Insgesamt kann die Gründung der drei konfessionellen Frauenverbände, des Deutsch-Evangelischen Frauenbundes 1899, des Katholischen Deutschen Frauenbundes 1903 und schließlich des Jüdischen Frauenbundes 1904 zwar als Erweiterung der sich Ende des 19. Jahrhunderts zum Bund Deutscher Frauenvereine zusammengeschlossenen bürgerlichen Frauenbewegung betrachtet werden, vor allem aber führte sie dazu, dass Frauen „in den konfessionellen Milieus zum wichtigsten Potential der Rekonfessionalisierungsprozesse und der Bewahrung vormoderner religiösen Identitäten“ wurden.¹ Der Jüdische Frauenbund betonte zwar immer seine Zugehörigkeit zur deutschen Frauenbewegung, verlangte aber eine Anerkennung der Differenz, also ein Sichtbarmachen von Jüdinnen als Jüdinnen.

Einig waren sich alle Verbände der gemäßigten bürgerlichen Frauenbewegung darin, nicht – wie noch die Frauenrechtlerinnen der 1848er Bewegung – auf die Gleichheit von Mann und Frau zu setzen, sondern die Geschlechterdifferenz zu betonen. Ein unbedingtes Bekenntnis zur weiblichen Eigenart, zu einer geistigen Welt, die von der des Mannes verschieden sei, verband den Jüdischen Frauenbund mit der Mehrzahl der Mitglieder im Bund Deutscher Frauenvereine und der katholischen und evangelischen Frauenbewegung. Vor dem Hintergrund von Kultur- und Zivilisationskritik wurde der Frau die Aufgabe zuerkannt, die Welt menschlicher zu machen, wenn es ihr gelänge, sich selbst zu veredeln und ihren gesellschaftlichen Einfluss geltend zu machen.

Da die ausgeprägte Differenz zwischen Frauen und Männern eines der wichtigsten Erkennungs- und Distinktionszeichen war, mit denen sich das Bürgertum von anderen sozialen Klassen zu unterscheiden suchte, mag es daher auch nicht erstaunen, dass bürgerliche jüdische Frauen, die im

¹ Irmtraud Götz von Olenhusen: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ingrid Lukatis/Regine Sommer/Christof Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000, S. 37-47, hier S. 40.

19. Jahrhundert um ihren Eintritt ins deutsche Bürgertum gekämpft hatten, besonderen Wert auf dieses soziale Unterscheidungsmerkmal sowie Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum Bürgertum legten. Der Jüdische Frauenbund zog dabei auch einen Vergleich zur Entwicklung des Judentums in Deutschland. Auch Juden und Jüdinnen hätten erkannt, dass der Kampf um Gleichheit, wie er im 19. Jahrhundert gekämpft worden sei, nun beendet und überwunden werden müsse. Mit Rabbiner Dr. Leo Baeck vertrat er die Meinung, dass Frauen genauso wie Juden etwas Eigenes und Besonderes gegeben seien und dass erst die Anerkennung dieser Ungleichheit dazu führen könne, Bedeutung zu gewinnen und eine innere Freiheit zu erlangen. Konstruktionen von „der Frau“ und „dem Juden“ liefen also um die Jahrhundertwende 1900 parallel und dienten beide dem Aufbau einer Kollektiv-Identität.

Die bürgerliche Frauenbewegung stärkte dabei einen Diskurs, der nicht nur das Weibliche, sondern auch das Jüdische markierte, allerdings nicht in einer Parallelführung wie Leo Baeck. Vielmehr identifizierte Gertrud Bäumer, Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine, Judentum mit „gehaltloser Intellektualität“ und stellte ihr Weiblichkeitsideal als Gegenentwurf zu dieser - im antisemitischen Diskurs als jüdisch diffamierten - Haltung dar.

Der Jüdische Frauenbund erkannte die Gefahr nicht, die vom Konstrukt der Geschlechterdifferenz ausging und trat offensiv für eine weibliche Sonderart ein. Er verband diese mit der Herausbildung einer neuen von Frauen getragenen Religiosität und der Bildung einer jüdischen Volksgemeinschaft, zu der Frauen, als biologische und soziale Mütter, Entscheidendes beitragen sollten. Dass die bürgerliche Frauenbewegung mit ihrem Mütterkult zur Wegbereiterin des Nationalsozialismus wurde, sah der JFB nicht.

Die Propagierung der Geschlechterdifferenz, verbunden mit dem Konzept „Mütterlichkeit“, enthält kein emanzipatorisches Element. Vielmehr ist dieses Konstrukt wesentlicher Bestandteil eines mystisch-politischen Konservatismus. Der Jüdische Frauenbund war daher keine feministische Organisation in einem emanzipatorisch verstandenen Sinn, wie ihn Judith Butler herausgearbeitet hat. Er operierte mit Identität, verstanden als normatives Ideal, nicht als Effekt diskursiver Praktiken. Er begriff weibliche sowie jüdische Identität als natürlich, unergründlich und substantiell und gab sich der Illusion einer homogenen geschlechtlichen und ethnischen Kollektiv-Identität hin. Diese konnte er daher nicht als phantasmatische Konstruktion begreifen.

Er leugnete die Vielschichtigkeit eines „Wir“ durch den Ausschluss breiter Kreise jüdischer Frauen, die er zugleich zu repräsentieren suchte und vorgab. Kulturelle Konfigurationen von Geschlechtsidentität und jüdischer Identität können sich aber nur durch die Dekonstruktion von Identität vermehren. Emanzipatorisch zu handeln heisst daher, für eine Politisierung der Desidentifizierung zu

sorgen. Dies war den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes nicht möglich, da sie sich in Diskursräumen bewegten, für die Kollektiv-Identitäten konstituierend waren.

Der Jüdische Frauenbund war aber eine Frauenbewegung, die bestimmte Formen gemeinsamen sozialen Handelns hervorbrachte mit dem Wunsch, die Welt humaner zu gestalten, das Judentum zu retten und Frauen einen Platz in der Bewegung der jüdischen Renaissance zu erkämpfen. Dabei wurden weder politische und soziale Verhältnisse noch die Ordnung der Geschlechter grundsätzlich in Frage gestellt.

Da die Protagonistinnen des Jüdischen Frauenbundes die Differenzierung des deutschen Judentums in verschiedene religiöse Richtungen sowie die Zunahme von Atheismus und religiöser Indifferenz gleichermassen ablehnten, entwickelten sie ein romantisch-organologisches Bild des Judentums, das innerjüdische Spaltungen überwinden sollte. Sie positionierten sich auf der Seite des kulturellen Zionismus, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts gebildet hatte. Zwei seiner hervorragendsten Vertreter, Martin Buber und Franz Rosenzweig, können als Leitphilosophen des Jüdischen Frauenbundes bezeichnet werden. Mit Martin Buber verstand der JFB die jüdische Renaissance als eine Wiedergeburt des jüdischen Volkes und eine Wiederbelebung seiner besonderen Mission in der Weltgeschichte. Er griff dabei die neoromantische Emphase des Natürlichen auf, indem er den von Ferdinand Tönnies entwickelten Begriff der Gemeinschaft übernahm und etablierte. Mit der Vorstellung einer durch das Blut konstituierten Volksgemeinschaft nahmen der Jüdische Frauenbund wie auch der deutsche Kulturzionismus am Rassendiskurs der Jahrhundertwende 1900 teil.

Obwohl führende Kulturzionisten „Rasse“ als männliches Konstrukt begriffen, beanspruchten die Protagonistinnen des JFB selbstbewusst einen Platz in der Bewegung der jüdischen Renaissance. Sie sahen es als ihre Aufgabe an, sich selbst zu guten Jüdinnen zu erziehen, die sich jüdisches Wissen und die Rituale jüdischer Religiosität wieder neu aneigneten, um diese an die heranwachsende Generation weitergeben zu können. Beeinflusst von den Ideen Franz Rosenzweigs wollten sie jüdische Bildung pädagogisieren und eine Breitenwirkung entfalten, um die Herausbildung einer neuen jüdischen Identität in die Wege zu leiten. Als Erzieherinnen der nachfolgenden Generation trügen nämlich Frauen und Mütter, so der Jüdische Frauenbund, eine besondere Verantwortung für die Erhaltung des Judentums als biologische und als ethische Gemeinschaft.

Wie die bürgerliche Frauenbewegung insgesamt engagierte sich der Jüdische Frauenbund für die Bildung, Ausbildung und Berufstätigkeit jüdischer Mädchen und Frauen. Er setzte sich vor allem dafür ein, dass jüdische Mädchen in typisch weiblichen Berufen ausgebildet wurden, die sie ausserdem auf ihre eigentliche Bestimmung als Hausfrau und Mutter vorbereiteten. Hauswirtschaftli-

che, erzieherische und pflegerische Berufe wurden als ideal betrachtet. Besonderes Engagement entwickelte der JFB darin, jüdische Mädchen der unteren Schichten dazu zu bewegen, den Beruf der Hausangestellten zu ergreifen, da es in jüdischen bürgerlichen Familien einen Mangel an Hauspersonal gab. Den Kampf der Hausangestellten für mehr Rechte, gesicherte Lebensverhältnisse und geregelte Arbeitszeiten unterstützte der JFB nicht, da die meisten Mitglieder selbst Hauspersonal beschäftigten und ihre Ansprüche nicht zurückschrauben wollten.

Um den Einfluss von Frauen in den jüdischen Gemeinden zu vergrößern, kämpfte der Jüdische Frauenbund für das Frauenwahlrecht in den jüdischen Gemeinden nach Erlangung des allgemeinen Wahlrechtes in Deutschland 1919. Gesetzliche Bestimmungen erschwerten den Erfolg, der in jeder Gemeinde einzeln errungen werden musste. Bis 1933 konnte in 27 Synagogen-Gemeinden das Frauenwahlrecht erkämpft werden, oft gegen erbitterte Widerstände einzelner Gemeindemitglieder. Viele Frauen nutzten aber weder ihr aktives noch passives Wahlrecht. Sich zur Wahl zu stellen hätte nämlich die Zugehörigkeit zu einer Partei erfordert. Dass die Mitglieder des JFB häufig ein generelles Misstrauen gegenüber der Arbeit in Parteien an den Tag legten und politische Auseinandersetzungen scheuten, ist auch auf das Neutralitätspostulat des Jüdischen Frauenbundes zurückzuführen.

Das Konzept der Neutralität stand für den Wunsch, in einer als organisch gedachten Frauenbewegung politische und weltanschauliche Gegensätze zu überbrücken und als geschlossenes Kollektiv aufzutreten. Das Bedürfnis nach einem friedlichen Miteinander darf dabei nicht den Blick verstellen auf die Tatsache, dass das Neutralitätspostulat ein antidemokratisches Element im Selbstverständnis des Jüdischen Frauenbundes darstellte, nämlich die Sehnsucht nach einer Gemeinschaft ohne Parteien, in der für alle Mitglieder die jüdische Sittenlehre herrsche und daher politische und religiöse Differenzen überflüssig seien. Dem in der Weimarer Republik von vielen Deutschen mit Misstrauen begegneten „Parteihader“ stellten die Mitglieder des JFB ihr Konstrukt einer Wesensgleichheit aller jüdischen Frauen gegenüber. Sie wollten damit auch Vorbild für die fast überall arg zerstrittenen Synagogen-Gemeinden sein, auf die sie im Sinne einer angestrebten Einheit positiv einwirken wollten. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 propagierte der JFB in Erweiterung seines ursprünglich auf seine Organisation bezogenen Neutralitätsbegriffes das übergreifende – Frauen und Männer umfassende – Postulat einer Schicksalsgemeinschaft.

Schon seit seiner Gründung beschäftigte sich der Jüdische Frauenbund mit bevölkerungspolitischen Fragen und trug mit zur Popularisierung eugenischer und rassenhygienischer Vorstellungen bei. Zur Erhaltung bzw. Schaffung eines gesunden jüdischen Volkskörpers befürwortete er sowohl Mittel der positiven als auch der negativen Eugenik. Er entwickelte eine spezifisch jüdische Euge-

nik und übernahm damit die Bezeichnung der Juden als „Rasse“. Der und die einzelne sollten sich dem Gemeinwohl unterwerfen mit dem Ziel, den jüdischen Volkskörper zu heilen, also sowohl quantitativ als auch qualitativ zu verbessern.

Als wichtigste Aufgabe einer positiven Eugenik betrachtete der Jüdische Frauenbund die Hebung der Sittlichkeit innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Der Kampf gegen die Moderne sollte aufgenommen werden, indem jüdische Frauen sich von Grosstadtleben, Egoismus und Materialismus abwendeten und zurückfanden zu einem traditionellen religiösen Familienleben. Besonders wichtig wurde dabei die Kontrolle der Sexualität. Sinnlichkeit und sexuelles Begehren wurden nur im Rahmen der Ehe akzeptiert. Die Gründung einer Familie betrachtete der JFB als heilige religiöse Pflicht im Rahmen der jüdischen Sozialethik. Das Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper lehnte der Jüdische Frauenbund ab. Ehelosigkeit sowie vor- und ausserehelicher Geschlechtsverkehr galten als schwere Sünde. Verhütung, Geburtenkontrolle und Abtreibung wurden von einem Grossteil der Mitglieder des JFB nicht gut geheissen. Oberste Priorität besass die Erhaltung des Judentums.

Jugendlichen, die dieser Ethik nicht folgen wollten, unterstellte der JFB „sittliche und sexuelle Not“. Wer sich den erzieherischen Massnahmen gegen diese Not nicht unterwerfen wollte, galt als verwaorlost. Sozialhygiene wurde zur Leitdisziplin der Fürsorgearbeit des Jüdischen Frauenbundes, die danach trachtete, gefährdete Jugendliche in die jüdische Gemeinschaft zu reintegrieren. Objekte dieser Fürsorge waren Mädchen und Frauen aus der Unterschicht und der verarmten Mittelschicht. Die fürsorgliche Belagerung beinhaltete ein umfassendes Programm der Erziehung, Sozialdisziplinierung und religiösen Unterweisung. Für in seinen Augen nicht mehr erziehungsfähige Mädchen forderte der JFB ein Bewahrungsheim, also die Einweisung in geschlossene Anstalten. Er befürwortete ausserdem ab 1934 die zwangsweise Sterilisation von Mädchen und jungen Frauen, die als verwaorlost galten.

Besonders nahm sich der Jüdische Frauenbund unehelichen Kindern und ihren Müttern an, vor allem in seinem Heim in Neu-Isenburg, das von Bertha Pappenheim mit rigiden Moralvorstellungen geleitet wurde. Ziel der Isenburger Erziehung war es, Frauen eine jüdische Bildung zu Teil werden zu lassen und uneheliche Kinder dem Judentum zu erhalten. Der Erfolg scheint dabei eher mässig gewesen zu sein. Es gibt kaum positive Rückmeldungen von Zöglingen aus Neu-Isenburg. Kritische Äusserungen waren unerwünscht und wurden systematisch unterdrückt.

Neben der Fürsorge für Gefährdete lag dem Jüdischen Frauenbund auch die Gesundheitsfürsorge am Herzen, für die er mehrere Einrichtungen schuf. Eine systematische Verhütung und Behand-

lung der Tuberkulose und Erholungsmöglichkeiten für Mütter und Kinder rundeten ein Programm ab, das die Gesundung der jüdischen Gemeinschaft an Körper und Seele zum Ziel hatte.

Gleichzeitig musste sich der Jüdische Frauenbund mit dem stetig wachsenden Antisemitismus auseinandersetzen. Zu seiner Abwehr versuchte er es zunächst mit defensiven Vermeidungsstrategien, nach dem Ersten Weltkrieg und verstärkt ab 1930 dann vor allem mit Aufklärung. Allerdings zogen sich die meisten Mitglieder immer mehr in jüdische Kreise zurück und antworteten auf die antisemitische Bedrohung mit einer Rückbesinnung auf ihre jüdische Identität.

Dass der Jüdische Frauenbund keine angemessene und schlagkräftige Antwort auf das Erstarken des Antisemitismus fand, kann ihm nicht vorgeworfen werden. Jüdinnen waren Teil der deutschen Gesellschaft und hatten die deutsche bürgerliche Kultur mit geschaffen. Zur zeitgenössischen Weltanschauungskultur und zum antisemitischen Code gehörten auch Antimodernität, Zivilisationskritik, Kulturpessimismus, Sozial- und Rassenhygiene sowie ein rigider Sittenkodex. Der Glaube an Wesensunterschiede zwischen Mann und Frau, Juden und Nichtjuden, prägte nicht nur das christliche deutsche, sondern auch das deutsch-jüdische Bürgertum. Der isolierte Kampf gegen den Antisemitismus konnte daher nicht erfolgreich sein. Gegen eine leidenschaftliche Haltung der ganzen Persönlichkeit war Aufklärung als rationale Strategie kein adäquates Mittel, wenn es denn überhaupt eine gibt in einem hegemonialen Diskursraum wie dem oben skizzierten. Aus diesem auszutreten und eine Theorie und Praxis zu entwickeln, die insgesamt auf Befreiung abzielte, war anderen jüdischen Frauen in der Weimarer Republik gelungen, aber nicht den Mitgliedern des Jüdischen Frauenbundes.

Die Jahre zwischen der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 und der Zwangsauflösung des Jüdischen Frauenbundes 1939 standen dann im Zeichen von Selbstbehauptung und Überlebenskampf. Der JFB versuchte eine Einheitsfront der jüdischen Frauen zu schaffen, was ihm aber nicht gelang. Trotz besonderer Anstrengungen, junge und berufstätige Frauen zu integrieren, blieben diese dem Frauenbund überwiegend fern.

Der Jüdische Frauenbund propagierte einen selbstbestimmten Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Jüdisches Familienleben und die Wiederaneignung jüdischen Wissens sollten von nun an den Alltag jüdischer Frauen massgeblich bestimmen. Eine Rückbesinnung auf die Religion wurde gefordert. Diese war tatsächlich unmittelbar nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten ein weit verbreitetes Phänomen unter deutschen Juden und Jüdinnen, blieb aber nicht von Dauer. Die vom JFB angestrebte Renaissance des Judentums fand in weiten Kreisen deutscher Jüdinnen keinen Widerhall. Nur wenige gestalteten ihr Haus jüdisch um und lebten ihren Kindern aktives Judentum vor. Der Versuch, jüdischen Festen, wie Sabbat und Chanukkah, wieder einen festen Platz

im jüdischen Familienleben einzuräumen, dürfte nur bei einer Minderheit Anklang gefunden haben. Erfolg hatte die Erwachsenenbildung des Jüdischen Frauenbundes wohl vor allem bei Frauen, die schon lange Mitglied im JFB waren und nach 1933 ihre jüdische Bildung vertiefen wollten.

Grosse Anstrengungen unternahm der Jüdische Frauenbund, um – zusammen mit anderen jüdischen Organisationen und den Wohlfahrtsämtern der Gemeinden – die stetig zunehmende soziale Not zu lindern. Alle zusammen bauten in einem enormen Kraftakt ein Hilfsprogramm auf, das imstande war, zumindest die elementaren Bedürfnisse der Gemeindemitglieder nach Nahrung, Wohnung und Kleidung zu befriedigen.

Da der Jüdische Frauenbund die psychische und emotionale Belastung von Kindern und Jugendlichen als ausserordentlich ernst betrachtete, beteiligte er sich aktiv am Aufbau eines jüdischen Schulwesens, eines jüdischen Elternbundes und zusätzlichen Ausbildungsmöglichkeiten für schulentlassene Mädchen, um diesen eine Zukunftsperspektive, aber auch ein Gefühl von Selbstachtung und Geborgenheit zu vermitteln.

Für die Auswanderung von Frauen und Mädchen engagierte sich der Jüdische Frauenbund zunächst zögerlich, aber nach Verabschiedung der Nürnberger Gesetze im September 1935 immer stärker. Da deutlich mehr Männer als Frauen auswanderten, konzentrierte sich der JFB darauf, die Emigration von Frauen zu fördern und auch andere jüdische Organisationen davon zu überzeugen, dies zu tun. Zwar wurde der Jüdische Frauenbund von vielen jüdischen Grossorganisationen in die Arbeit miteinbezogen, die Auswanderungszahlen von Frauen blieben aber insgesamt hinter denen von Männern zurück.

Der Jüdische Frauenbund legte Wert darauf, dass die Emigration planvoll erfolgen müsse. Daher unterstützte er die Berufsumschichtung von Mädchen und Frauen sowie Hachscharah, Jugendalijah und kollektive Ausbildungsstätten für die Emigration nach Übersee. Er informierte in den „Blättern des Jüdischen Frauenbundes“ über diverse Auswanderungsländer und knüpfte Kontakte zu jüdischen Frauenorganisationen in vielen Ländern. Der Vorstand vertrat ab 1933 offiziell die Linie, den Aufbau Palästinas unbedingt unterstützen zu wollen und konzentrierte sich in der Folgezeit auf die Etablierung der sozialen Arbeit in Palästina. Auch wenn viele Mitglieder des JFB die sozialen und hygienischen Mängel in Palästina und das Niveau der Bildungseinrichtungen mit Sorge betrachteten, glaubte eine zunehmende Mehrheit dennoch, dass die Existenz einer jüdischen Heimstätte in Palästina Trost und Hoffnung für deutsche Jüdinnen und Juden bedeute.

Der Jüdische Frauenbund sah sich aber in seinem Engagement für Berufsumschichtung und Auswanderung auch mit viel Widerstand in den eigenen Reihen konfrontiert. Die im JFB organisierten Mütter konnten nur mit Mühe dazu bewegt werden, ihren Töchtern eine schulische und berufliche

Ausbildung zukommen zu lassen und handwerklicher, landwirtschaftlicher und hauswirtschaftlicher Arbeit mit Wertschätzung zu begegnen. Kollektiven Ausbildungsstätten begegneten viele mit Skepsis, da sie vor allem durch die dort praktizierte Koedukation eine sittliche Gefährdung ihrer Töchter befürchteten. Ähnliche Sorgen verbanden viele mit einer Auswanderung nach Palästina, wo vor allem in Kibbuzim Kinder kollektiv versorgt wurden und das traditionelle Familienleben in Auflösung begriffen schien. Genauso beklagten viele, dass Religiosität in den meisten Schulen und Ausbildungsstätten in Palästina keine grosse Rolle spielte, da nicht mehr Religion, sondern die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und die gemeinsame Arbeit für den Aufbau Palästinas verbindendes Element in einem angestrebten Staat Israel sein sollte. Für den Jüdischen Frauenbund war es ja immer wichtig gewesen, die jüdische Renaissance mit einer vertieften Hinwendung zur Religion zu verknüpfen. Dass die meisten jüdischen Einwanderer in Palästina dies anders sahen, schmerzte die Frauen des Jüdischen Frauenbundes. Irritierend war für sie auch, dass all das, wofür sie als Bürgerinnen gekämpft hatten, in Palästina scheinbar eine untergeordnete Rolle spielte: Bildung, Sauberkeit, Ordnung und ein bürgerliches Verständnis von Sittlichkeit.

Der Jüdische Frauenbund versuchte bis zum Ende des Ersten Weltkrieges eine Kollektiv-Identität als Jüdinnen gegenüber der bürgerlichen Frauenbewegung aufzubauen. Er versuchte ausserdem von Anfang an und verstärkt in der Weimarer Republik eine Kollektiv-Identität als Frauen innerhalb des jüdischen Gemeinwesens zu konstruieren. Seinem Phantasma kohärenter jüdischer Weiblichkeit folgte aber nur eine Minderheit jüdischer Frauen. Die meisten konnten sich nicht mit dem identifizieren, was die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes für erstrebenswert hielten. Da vor allem jüngere Frauen dem JFB zunehmend fern blieben, hätte er sich wahrscheinlich irgendwann – in Ermangelung von Mitgliedern - selbst aufgelöst. Moderne jüdische Frauen teilten den Wertekanon des Jüdischen Frauenbundes nicht. Daher hätten sich vermutlich, wenn die Nationalsozialisten nicht an die Macht gekommen wären und ein demokratischer Staat hätte bewahrt werden können, in weiten jüdischen Frauenkreisen Lebensvorstellungen durchgesetzt, wie sie berufstätige und emanzipierte jüdische Frauen schon in der Weimarer Republik vorgelebt hatten.

Durch den rassistischen Antisemitismus, wie er sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts als Teil einer Weltanschauungskultur in Deutschland etablieren konnte, und durch den nationalsozialistischen Völkermord gewann aber eine jüdische Heimstätte in Palästina, ein zukünftiger Staat Israel, in weiten Kreise des deutschen Judentums immer mehr an Bedeutung. Vorstellungen des Jüdischen Frauenbundes über eine Wiedergeburt des jüdischen Volkes, über eine sich über das Blut konstituierende Volksgemeinschaft, die wahrscheinlich ohne das Erstarken des Zionismus

nur von einer Minderheit übernommen worden wären, konnten sich dadurch etablieren und sind in Israel in grossen Teilen der Bevölkerung bis heute identitätsstiftend.

Die durch Diskurse definierten Räume des Sprechens, die zeigen, von wo aus und unter welchen diskursiven Voraussetzungen historische Subjekte sprechen und die die Aussagenmöglichkeiten in einer bestimmten Epoche beschränken und verknappen, waren für den Jüdischen Frauenbund bestimmt durch ihre Zugehörigkeit zum Bürgertum in Deutschland, durch ihre Teilnahme an der bürgerlichen Frauenbewegung und ihre Selbstverortung in der Bewegung des kulturellen Zionismus. Nur wenn man die Schnittmenge dieser Räume in Augenschein nimmt, wird deutlich, wie es zu den diskursiven Regelmässigkeiten in den Aussagen der Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes kommen konnte. Wenn man von den Besonderheiten einzelner Aussagen abstrahiert und Ähnlichkeiten herausarbeitet, kristallisiert sich der Raum des Sagbaren heraus, Begriffe und Formulierungen, die immer wiederholt wurden und deren Abstraktheit die Gegenstände fast verschwinden lassen.

Man spürt, dass die fast formelhafte Sprache des Jüdischen Frauenbundes eine verzweifelte Suche nach Selbstvergewisserung und Bestand spiegelt. In allen Aussagen schimmert die Angst durch, Neues zu denken und zu tun, die Angst, sich zu öffnen für andere Möglichkeiten des Zusammenlebens von Mann und Frau, für vielfältige und dynamische Formen jüdischen Lebens, die Angst vor einem Zusammenbruch bürgerlicher Sittlichkeitsvorstellungen und damit die Angst vor dem Untergang des Bürgertums insgesamt.

Vor allem die Konstruktion einer weiblichen jüdischen Kollektiv-Identität kontrollierte den Diskurs nach innen und nach aussen und führte dazu, dass der Jüdische Frauenbund seinen Diskurs versuchte zu disziplinieren, also „den Regeln einer diskursiven Polizei“ gehorchte, wie es Michel Foucault formuliert.¹ All diejenigen, die die Ordnung des Diskurses versuchten zu durchbrechen und „Ordnungsloses und Gefährliches“² sagten und taten, wie emanzipierte jüdische Ärztinnen, Prostituierte, Schriftstellerinnen und andere Kunstschaaffende, musste der Jüdische Frauenbund folgerichtig bekämpfen. Er sprach all denen, die sich sowohl einer jüdischen Renaissance als auch einer neuen Religiosität verweigerten, ab, die wahre jüdische Frau zu repräsentieren.

In der Einführung habe ich bereits thematisiert, dass die Beschäftigung mit dem Jüdischen Frauenbund hochaktuell ist, da wir heute vielerorts eine Renaissance von Ethnisierungsprozessen erleben, in denen auch der Volksbegriff reaktiviert wird. Nationalismus und Rechtspopulismus sind auf dem Vormarsch und bedrohen die demokratische Entwicklung in Europa. Juden und Jüdinnen haben es dabei besonders schwer, Position zu beziehen, da es sowohl einen jüdischen Staat Israel

¹ Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 2012 (französisches Original 1972), S. 25.

² Michel Foucault 2012, S. 33.

gibt als auch mehrheitlich ein Leben in der Diaspora, also ausserhalb Israels. Ich habe schon angesprochen, dass es für Juden und Jüdinnen heikel ist, aus der Entfernung den Staat Israel zu kritisieren, dass aber auch Anfang der 90er Jahre in Israel selbst eine kritische Auseinandersetzung mit dem Zionismus in akademischen Kreisen begonnen hat, die als „Postzionismus“ bezeichnet wird. Ich möchte daher abschliessend thematisieren, welche Rolle die Identitätspolitik, sprich: die Konstruktion einer Kollektiv-Identität, in Israel nach der Staatsgründung und bis heute spielte und spielt, und damit auch der Frage nachgehen, ob die Identitätspolitik des Jüdischen Frauenbundes, die – wie ich herausgearbeitet habe – gescheitert ist, ihre Fortsetzung in dem neugegründeten Staat Israel gefunden hat.

Mit der Gründung des Staates Israel kam der Zionismus zum Erfolg. Er zog, so der Soziologe Rainer Schreiber, aus der „Ablehnung der Verfolgung der Juden in den postsakralen Nationalstaaten der Moderne genau die Konsequenz [...], die ihnen die nationalistischen Feinde der Juden aktiv vorlebten: Nur ein echter Nationalstaat schützt das Staatsvolk vor seinen Feinden.“¹ Der zionistische Staat hielt am ursprünglichen Identitätsprinzip des Zionismus fest. Die Zugehörigkeit zum Judentum wurde biologisch definiert. Da viele Juden und Jüdinnen in Israel (und in der Diaspora) nicht mehr gläubig waren, blieb nur die völkische Definition, um den Staat Israel als „Judenstaat“ zu deklarieren. Damit war Israel von Anfang an eher eine Ethnokratie als eine Demokratie, so Rainer Schreiber, der sein Buch als „Kritik an den falschen Mythen des Zionismus als spezifisch jüdischer Variante der nationalistischen Ideologie“ versteht, ohne aber das Existenzrecht Israels zu bestreiten.²

Schreiber problematisiert den Mythos einer kollektiven Identität, indem er festhält, dass der israelische Staat „von Anfang an mit einer Fülle von Kulturen, Lebensweisen und herkunftsbezogenen, sozialen und kulturellen Besonderheiten seiner aus aller Welt stammenden Zuwanderer konfrontiert“ gewesen sei, „die dem Ideal der Juden als homogenes Volk komplett widersprachen“.³

Auch Moshe Zuckermann, Sohn von Holocaust-Überlebenden und Professor für Geschichte und Philosophie an der Universität Tel Aviv, bekräftigt, dass man die israelische Bevölkerung nicht als eine „homogene Entität“ bezeichnen könne. Vielmehr sei Israel eine Abstraktion, „die manifeste Kontroversen, Konflikte und reale Gegensätze, welche die israelische Gesellschaft und ihre politische Kultur durchwirken, einebnen“.⁴ Schon der Zionismus der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts habe die in Israel ankommenden Juden und Jüdinnen hierarchisiert und aus hegemonia-

¹ Rainer Schreiber: Religion, Volk, Identität? Das Judentum in der Sackgasse des modernen Nationalismus. Aschaffenburg 2014, S. 24.

² Rainer Schreiber 2014, S. 78, S. 81, S. 83 und S. 112.

³ Rainer Schreiber 2014, S. 76-77.

⁴ Moshe Zuckermann: Israels Schicksal. Wie der Zionismus seinen Untergang betreibt. 2. unveränderte Auflage, Wien 2015 (Erstauflage: 2014), S. 20.

len Elitenstrukturen exkludiert. Er nennt vor allem Shoah-Überlebende und Juden orientalischer Provenienz, die ausgeschlossen worden seien.¹

Moshe Zuckermann fragt sich, „warum sich das zionistische Israel in eine historisch ausweglose Situation manövriert“ habe.² Er kommt zu dem Schluss: „Das zionistische Projekt, von dem hier die Rede ist, stand, so besehen, immer schon auf unstemmendem Boden. Von Anfang an zeichnete es sich durch den Doppelcharakter seiner Raison d’être: Er bildete sich einerseits reaktiv, indem er sich – ex negativo – als Antwort auf den modernen Antisemitismus im europäischen Westen verstand, mithin fremdbestimmt angetrieben war. Andererseits formierte er sich aktivistisch – auch in dieser Hinsicht freilich negativ bestimmt, denn der ‚Neue Jude‘, den er zu erschaffen gedachte, stellte sich vor allem als das Negativum des ideologisch, aber eben auch lebensweltlich real zu überwindenden diasporischen Juden dar.“³

Die Konstruktion der Kollektiv-Identität „Neuer Jude“ negierte den kulturellen Pluralismus innerhalb Israels und war damit zum Scheitern verurteilt. Gab es diese kulturelle Vielfalt schon mit Beginn der Einwanderungswellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so differenzierte sich die israelische Gesellschaft seit den 90er Jahren noch stärker mit der Einwanderung russischer und äthiopischer Juden. Vor allem die Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion waren mit jüdischer Kultur so gut wie gar nicht mehr vertraut. Sie betrachteten Israel zwar als willkommenes Fluchtziel, so Michael Brenner, hielten es aber für weniger problematisch als die Emigranten aus der europäischen Diaspora, „sich weiterhin mit Sprache und Kultur ihrer Herkunft zu identifizieren“. Auch die Juden nordafrikanischer und vorderasiatischer Provenienz sind sich in letzter Zeit „immer mehr ihrer Traditionen bewusst geworden und versuchen, diese in Israel heute stärker zu pflegen, als ihnen dies vorher möglich war“. Nicht vergessen werden dürfen auch die knapp 20 Prozent arabischer Israelis, von denen 78 Prozent Muslime sind.⁴

Moshe Zuckermann stellt fest, dass der Zionismus sein Versprechen, „den Juden der Welt eine nationale Heimstätte zu errichten, die ihr Leben in Frieden und wahrer Sicherheit garantieren würde“, nicht einlösen konnte. Er geht sogar so weit zu sagen, dass der Jude als Individuum nirgends auf der Welt so bedroht sei wie gerade in Israel.⁵ Auch Michael Brenner schliesst seine Studie über den Zionismus mit den Worten: „Diesem Staat sichere Grenzen, inneren Frieden und Koexistenz

¹ Moshe Zuckermann 2015, S. 206.

² Moshe Zuckermann 2015, S. 9.

³ Moshe Zuckermann 2015, S. 193.

⁴ Michael Brenner: Geschichte des Zionismus. München 2008, S. 120-121.

⁵ Moshe Zuckermann 2015, S. 19.

mit seinen Nachbarn zu verschaffen – dies bleibt dagegen ein noch immer in weite Ferne gerückter Traum.“¹

Der Zionismus könne sich, so Moshe Zuckermann, nur deshalb überhaupt noch halten, weil er das Sicherheitsproblem in Israel fetischisiert, die Holocaust-Erinnerung instrumentalisiert und einen weltweiten Antisemitismus heraufbeschworen habe. Zuckermann will mit dieser Bemerkung keineswegs das Sicherheitsproblem und den an vielen Orten der Welt virulenten Antisemitismus negieren, sondern aufzeigen, dass diese Bedrohlichkeiten ideologisiert werden, um politischen Nutzen daraus zu ziehen.²

Mit diesen Ideologisierungen haben sich auch andere postzionistische Wissenschaftler in Israel kritisch auseinandergesetzt, die in den 90er Jahren zunächst an Einfluss zu gewinnen schienen, durch den Neozionismus, der sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts formierte, aber wieder zurückgedrängt wurden. Ilan Pappé, 1954 in Haifa geboren und heute Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Exeter in England sowie Gründer des Instituts für Friedensforschung in Givat Haviva (Israel), vollzieht die Entwicklung der letzten 25 Jahre nach:

Der sich nach 1994, dem Jahr der Unterzeichnung der Oslo-Abkommen zwischen Israel und der PLO, die eine hoffnungsvolle Atmosphäre in Israel entstehen liessen, etablierte Begriff des Postzionismus umfasste in den 90er Jahren jede wissenschaftliche Kritik am Zionismus. Die Postzionisten dekonstruierten unter Bezugnahme auf Michel Foucault quasi alle Humanwissenschaften in Israel: Kunst, Geschichte, Philosophie, Politik- und Literaturwissenschaft sowie viele andere.³ Man war sich darüber einig, „dass die Realität auch auf nicht zionistische Weise interpretiert werden konnte oder zumindest die kulturelle Identität Israels pluralistischer werden musste“.⁴ Bestandteil der postzionistischen Wissenschaft war auch die sich seit den 70er Jahren in Israel etablierende Frauen- und Geschlechtergeschichte.⁵ Es gelang dem Postzionismus aber nicht, hegemonial zu werden. Die überwiegende Mehrheit der Israelis lehnte ihn ab. Vor allem konnte er keinen Einfluss auf das israelische Bildungssystem gewinnen, genauso wenig wie auf die Gesetzgebung im Bereich der Menschen- und Bürgerrechte.⁶

Der Ausbruch der zweiten Intifada Ende September 2000 setzte dem postzionistischen Jahrzehnt ein Ende.⁷ In den letzten 10 Jahren florierte stattdessen der Neozionismus, dessen Kernaussage, so Ilan Pappé, heute jedem vertraut sei: „eine nationalistische, rassistische und dogmatische Version

¹ Michael Brenner 2008, S. 123.

² Moshe Zuckermann 2015, S. 194.

³ Ilan Pappé: Die Idee Israel. Mythen des Zionismus. Hamburg 2015 (Original: The Idea of Israel – A History of Power and Knowledge. London 2014), S. 144 und S. 161.

⁴ Ilan Pappé 2015, S. 276.

⁵ Ilan Pappé 2015, S. 154.

⁶ Ilan Pappé 2015, S. 275-276 und S. 296-297.

⁷ Ilan Pappé 2015, S. 282.

zionistischer Werte verdrängt alle anderen Werte der Gesellschaft, und jeder Versuch, diese Interpretation Israels zu kritisieren, gilt als Verrat.“¹ Postzionisten würden beschuldigt, Israel zu hassen, den Zionismus ausmerzen zu wollen und den Antisemiten in die Hände zu arbeiten. Ausserdem werde ihnen jüdischer Selbsthass zum Vorwurf gemacht.²

Neozionisten sammelten sich 2012 unter Führung von Avigdor Lieberman in einer neuen ultrarechten Partei mit dem Namen „Israel Beitenu“ (Unser Haus Israel), die bei der Parlamentswahl 2013 auf einer gemeinsamen Liste mit der konservativen Likud-Partei des israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu kandidierte.³

Ilan Pappé erklärt sich den Zulauf zu den Neozionisten so: „Die grösste Anziehungskraft des Neozionismus bestand für die Mehrheit in seiner Einfachheit: Die Taktik der Neozionisten bestand darin, vorzugeben, sie hätten den Schlüssel zur Vereinigung der desintegrierten und polarisierten israelischen Gesellschaft. Dieser Schlüssel sollte die kristallklare Version des Judaismus als nationale Bewegung sein, [...]. Während die Postzionisten die Meinung vertraten, die fragmentierte Realität beweise die Notwendigkeit, Israel zu einem Staat für alle seine Bürger zu machen, behaupten die Neozionisten, nur ein jüdisch-religiöser und nationalistischer Zement könne die israelische Gesellschaft vor weiterer Fragmentierung und Desintegration bewahren.“⁴

Der Zionismus hatte sich, so Moshe Zuckermann, ja am Anfang als Träger eines modernen säkulareren Gebildes verstanden, „liess aber die Religion durch die Hintertür wieder hinein, bis sie heute zu einem gravierenden Faktor der israelischen politischen Kultur angewachsen ist“.⁵

Damit ist das Konstrukt einer ethnisch und religiös homogenen Gemeinschaft, die scheinbar in der Lage ist, kulturelle Differenzen zu überwinden und alles negiert, was nicht in diese Kollektividentität passt, ein Konstrukt, das schon der Jüdische Frauenbund favorisierte, heute in Israel hegemonial. Ein gemeinsamer, säkularer und demokratischer Staat für Juden und Palästinenser jenseits von Zionismus und Islamismus, wie ihn sich Ilan Pappé wünscht,⁶ ist damit in noch weitere Ferne gerückt als er eh schon seit der Gründung Israels war.

Trotz der Dominanz des neozionistischen Diskurses in Israel verstummen die Stimmen aber nicht, die vor einer solchen Identitätspolitik warnen. Eva Illouz, in Marokko geborene Jüdin, französische Staatsbürgerin und Professorin für Soziologie an der Hebräischen Universität von Jerusalem, bezeichnet sich zwar als Zionistin, bezieht aber 2015 dezidiert Stellung gegen ein „langames Abdrif-

¹ Ilan Pappé 2015, S. 275.

² Ilan Pappé 2015, S. 279-280.

³ <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nationalistische-rechtspartei-likud-und-unser-haus-israel-treten-gemeinsam-an-11938907.html> (22.02.2016).

⁴ Ilan Pappé 2015, S. 291.

⁵ Moshe Zuckermann 2015, S. 206.

⁶ Rainer Schreiber 2014, S. 114-115.

ten“ Israels in eine „religiöse Ethnokratie“.¹ Die Vorstellung von einem jüdischen Volk, die Juden und Jüdinnen in Israel und der Diaspora vereinen soll, ist ihrer Meinung nach „bloss symbolischer Natur“.² Ausgehend von dem Grundsatz, dass eine Kritik am jüdischen Volk nur dann zulässig sei, „wenn sie in einen Code der Liebe und Solidarität eingebettet“ sei, fordert Eva Illouz vor allem von jüdischen Intellektuellen, „die Bedingungen zu klären, unter denen jüdische Solidarität akzeptiert, ihres falschen Scheins entkleidet oder mit offenen Armen begrüsst werden sollte“ und kommt zu dem Schluss: „Angesichts der fortwährenden, unerbittlichen Ungerechtigkeiten gegenüber den in Israel lebenden Palästinensern und Arabern besteht seine oder ihre moralische Pflicht darin, jener Solidarität schmerzzerfüllt zu entsagen.“³

¹ Eva Illouz: Israel. Soziologische Essays. Berlin 2015, S. 8-9.

² Eva Illouz 2015, S. 13.

³ Eva Illouz 2015, S. 43.

VII. Anhang

1. Abkürzungen

AZJ	Allgemeine Zeitung des Judentums
BDF	Bund deutscher Frauenvereine
BJFB	Blätter des Jüdischen Frauenbundes
CAHJP	Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem
CJA	Neue Synagoge Berlin - Centrum Judaicum Archiv
C.V.	Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens
CZA	The Central Zionist Archives
DEF	Deutsch-Evangelischer Frauenbund
GB	Gemeindeblatt der Synagogengemeinde zu Köln am Rhein
HASStK	Historisches Archiv der Stadt Köln
HStA	Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Zweigst. Schloss Kalkum
IF	Israelitischer Frauenverein Köln
IFH	Israelitisches Familienblatt Hamburg
IGK	Israelitisches Gemeindeblatt Köln
JFB	Jüdischer Frauenbund
KDF	Katholischer Deutscher Frauenbund
KJW	Kölner Jüdisches Wochenblatt
LBI	Leo Baeck Institut New York
LBIJMB	Jüdisches Museum Berlin/Bestand des Leo Baeck Institut New York
LHA	Landeshauptarchiv Koblenz
Mitteilungen	Der JFB. Mitteilungen aus der Bundes- und Vereinsarbeit
NB	Nachrichtenblatt des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine
OSC	Otilie Schönwald Collection
ZWST	Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden

2. Quellen

2.1 Archivalien

Archiv der Gedenkstätte: Bertha Pappenheim Haus in Neu-Isenburg

Bertha Pappenheim: Aus der Arbeit des Heims des Jüdischen Frauenbundes in Isenburg 1914 – 1924. Frankfurt am Main 1926.

Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem

Bestand GA II 554

Bestand GA II 559

Bestand TD 128

Bestand TD 1093

Historisches Archiv der Stadt Köln

Bestand 1067 (Verein Mädchengymnasium/Kölner Verein Frauenstudium)

Bestand 1138 (Stadtverband Kölner Frauenvereine)

Bestand 1144 (Sammlung Bruno Kisch)

Landeshauptarchiv Koblenz

Bestand 403, Nr. 16010

Neue Synagoge Berlin - Centrum Judaicum Archiv

CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 4, #9807 (Jüdischer Frauenbund)
CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 31, #9835 (Jüdischer Frauenbund)
CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 35, #9839 (Jüdischer Frauenbund)
CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 37, #9841 (Jüdischer Frauenbund)
CJA, 1, 75C Fr 1, Nr. 38, #9842 (Jüdischer Frauenbund)
CJA, 1, 75C Ve 4, Nr. 2, #13149 (Organisationen)
CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 2, #4091 (Jüdische Gemeinden, Köln)
CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 3, #4092 (Jüdische Gemeinden, Köln)
CJA, 1, 75A Ko 1, Nr. 5, #4094 (Jüdische Gemeinden, Köln)
CJA, 1, 75A Do 2, Nr. 2, #2091 (Jüdische Gemeinden, Dortmund)

Jüdisches Museum Berlin/Bestand des Leo Baeck Institut New York

LBIJMB MF 716 (Hugo Hahn Collection)
LBIJMB MM 14 (Klara Caro Collection)
LBIJMB MF 606 (Cora Berliner Collection)
LBIJMB MM 96 (Dora Edinger Collection)
LBIJMB MF 622 (Otilie Schönewald Collection)
LBIJMB MF 592 (Margarete Berent Collection)
LBIJMB MF 574 (Marion Kaplan Clipping Collection)
LBI AR 3079 (Ella Werner Collection)
LBIJMB MF 743 (Dora Edinger Collection)

Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Zweigstelle Schloss Kalkum

Bestand 265 Nr. 659
Bestand 265, Nr. 602

NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln

Bestand G 419

Yad Vashem Archives Jerusalem

Kopien aus der K.J. Ball-Kaduri Collection der Wiener Library in London, Bestand 01/265
Kopie aus der K.J. Ball-Kaduri Collection der Wiener Library in London, Bestand O1/12-3, Akte 287

Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin

Bestand Rep. 235-02-02 (Allgemeiner Deutscher Frauenverein), MF-Nr. 1552-1553
Bestand Rep. 235-20 (Zeitungsausschnittsammlung), MF-Nr. 1183
Bestand Rep. 235-20 (Zeitungsausschnittsammlung), MF-Nr. 1199

2.2 Gedruckte Quellen

Götz **Aly** u.a. (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 1: Deutsches Reich 1933-1937. Bearbeitet von Wolf Gruner. München 2008.

Götz **Aly** u.a. (Hg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Band 2: Deutsches Reich 1938 - August 1939. Bearbeitet von Susanne Heim. München 2009.

Gertrud **Bäumer**: Die Frau in Volksleben und Staatsleben der Gegenwart. Stuttgart/Berlin 1914.

Gertrud **Bäumer**: Die Frau in der Krisis der Kultur. Berlin 1927.

Noemi **Banéth**: Soziale Hilfsarbeit der modernen Jüdin. Berlin 1907.

Walter **Benjamin**: Berliner Kindheit um 1900. Frankfurt am Main 2010 (nach der 1938 entstandenen letzten Fassung).

Cora **Berliner**: Die Organisation der jüdischen Jugend in Deutschland. Ein Beitrag zur Systematik der Jugendpflege und Jugendbewegung. Berlin 1916. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/424389>.

Siegfried **Braun** (Hg.): Jahrbuch der Synagogengemeinde Köln. Köln 1934.

Josef **Breuer**: Beobachtung I. Frl. Anna O ..., in: Anna Freud (Hg.): Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1892-1899. Frankfurt am Main 1999. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938, S. 221-243.

Martin **Buber**: Drei Reden über das Judentum. 3. und 4. Auflage. Frankfurt am Main 1916 (Erstausgabe: 1911).

Martin **Buber**: Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900 – 1915. Berlin 1916.

Die Schrift. Verdeutsch von Martin **Buber** gemeinsam mit Franz Rosenzweig - mit Bildern von Marc Chagall. Gütersloh 2007.

Bund Deutscher Frauenvereine (Hg.): Jahrbuch der Frauenbewegung. Leipzig/Berlin 1913.

Klara **Caro**: Befreiung aus Theresienstadt, in: Andreas Lixl-Purcell (Hg.): Erinnerungen deutsch-jüdischer Frauen 1900-1990. Leipzig 1992, S. 362-367.

Klara **Caro**: Der Untergang der Synagogengemeinde Köln, in: Frau und Politik, 6. Jg. Nr. 3/1960, S. 14-16; http://yadmedia.yadvashem.org/full_pdf/3549534_03031811/0001.pdf.

Klara **Caro**: Stärker als das Schwert. Den Märtyrern von Theresienstadt zum Gedächtnis, September 1946, in: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland (Hg.): Begegnung mit dem Judentum. 2. Heft: Stimmen der Freunde. Berlin 1962.

Willy **Cohn**: Kein Recht nirgends. Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933 – 1941, Bd. 1, Köln 2007.

Else **Croner**: Die moderne Jüdin. Berlin 1913.

Deutsch-Israelitischer Gemeindebund/Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.): Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege 1924/25. Berlin 1925.

Hedwig **Dohm**: Der Frauen Natur und Recht. Zur Frauenfrage. Zwei Abhandlungen über Eigenschaften und Stimmrecht der Frauen. Berlin 1876.

Albert **Einstein**: Die Zuwanderung aus dem Osten, in: Berliner Tageblatt vom 30.12.1919, Reproduktion des Artikels online zugänglich: http://einstein-virtuell.mpiwg-berlin.mpg.de/VEA/SC1202496941_MOD1447635313_SEQ-1295948965_SL96143_1730_de.html.

Ada **Fischmann**: Die arbeitende Frau in Palästina. Geschichte der Arbeiterinnenbewegung in Palästina 1904-1930. Tel Aviv 1930.

Käte Frankenthal: Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin. Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil. Frankfurt/New York 1981.

Sigmund Freud: Geschichte der psychoanalytischen Bewegung (1914), in: Anna Freud (Hg.): Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1892-1899. Frankfurt am Main 1999. 10. Band, S. 43-113.

Sigmund Freud: Selbstdarstellung, in: Anna Freud (Hg.): Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1892-1899. Frankfurt am Main 1999. Bd. 14. Werke aus den Jahren 1925-1931, S. 33-96.

Sigmund Freud: Über eine Weltanschauung. 35. Vorlesung, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke, 15. Band. Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932). Frankfurt am Main 1999, S. 170-197.

Sigmund Freud/Josef Breuer: Studien über Hysterie. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung, in: Anna Freud (Hg.): Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1892-1899. Frankfurt am Main 1999. 1. Band, S. 81-98.

Ika Freudenberg: Das Verhältnis der Frauenbewegung zu den politischen und konfessionellen Parteien, in: Marie Stritt (Hg.): Der Internationale Frauen-Kongress in Berlin 1904. Berlin 1905.

Henriette Fürth: Kleines Kriegskochbuch. Ein Ratgeber für sparsames Kochen. Frankfurt am Main 1915.

Alfred Goldschmidt: Der deutsche Distrikt des Ordens Bne Briss. Berlin 1923.

Sammy Gronemann: Aus dem jüdischen Vereinsleben, in: Schlemiel III (1905), Nr. 1, S. 4f und Nr. 2, S. 16. Abgedruckt in: Barbara Schäfer: Berliner Zionistenkreise. Eine vereinsgeschichtliche Studie. Berlin 2003, S. 18-21.

Hans F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes. München 1922.

Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Hg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Königstein/Taunus 1982 (Nachdruck der 1. Auflage von 1927).

Theodor Herzl: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage (1896). Zürich 1988.

Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim u.a. „Das unsichtbare Isenburg“. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907-1942. Neu-Isenburg 1994.

Helga Heubach (Hg.): Helga Heubach (Hg.): Bertha Pappenheim. Die Anna O. Sisyphus: Gegen den Mädchenhandel – Galizien. Auswahl von Reden, Aufsätzen, Schriften zur Bekämpfung des Mädchenhandels, Freiburg 1992.

Camilla Jellinek: Die Strafrechtsreform und die §§ 218 und 219 StGB. Vortrag, gehalten am 9. Oktober 1905 in Breslau, in: Marielouise Janssen-Jurreit (Hg.): Frauen und Sexualmoral. Frankfurt am Main 1986, S. 165-177.

Jüdischer Centralverein e.V.: Aufgaben, Satzung, Organisation. Berlin 1936.

Jüdisches Jahrbuch 1929. Berlin 1929.

Jüdisches Jahrbuch 1930. Berlin 1930.

Jüdisches Jahrbuch 1931. Berlin 1931.

Jüdisches Jahrbuch 1932. Berlin 1932.

Ernst Jünger: In Stahlgewittern. 2 Bände. 2. Auflage, Stuttgart 2014.

Hannah Karminski: An die fernen Freunde von Fräulein Pappenheim, Brief vom 7.6.1936, dokumentiert in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 102-108.

Irmgard Keun: Gilgi – eine von uns (1931). 5. Auflage, Berlin 2011.

Elisa **Klapheck**/Lara Dämmig (Hg.): Bertha Pappenheim: Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 2003.

Gertrud **Kolmar**: Die jüdische Mutter. Mit einem Nachwort von Esther Dischereit. Frankfurt am Main 2003.

Peter Martin **Lampel**: Jungen in Not. Berichte von Fürsorgezöglingen. Berlin 1928.

Lola **Landau**: Kameradschaftsehe, in: Die Tat 20, II (1929), S. 831-835; zu finden unter: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/SEX_LANDAU_DEU.pdf.

Siegfried **Lehmann**: Eine jüdische Kinderrepublik in Palästina: das Kinder- und Jugenddorf Ben Schemen, in: Palästina. Zeitschrift für den Aufbau Palästinas (1902-1938), Heft 3, März 1930, S. 73-79.

Glikl bas Judah **Leib**: Die Memoiren der Glückel von Hameln. Übersetzung aus dem Jiddischen von Bertha Pappenheim. Wien 1910. Neuausgabe mit einem Vorwort von Viola Roggenkamp. Weinheim 2012.

Theodor **Lessing**: Der jüdische Selbsthass. Berlin 1930.

Fanny **Lewald**: Jenny. 1843.

Ben B. **Lindsey**: Die Kameradschaftsehe. Berlin/Leipzig 1928.

Rosa **Luxemburg**: Frauenwahlrecht und Klassenkampf, in: Frauenwahlrecht. Propagandaschrift zum II. sozialdemokratischen Frauentag. Stuttgart 1912.

Hans **Mayer**: Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen. Band 1. Frankfurt am Main 1988.

Rudolf **Melitz** (Hg.): Das ist unser Weg. Junge Juden schildern Umschichtung und Hachscharah. Berlin 1937.

Julius **Moses**: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Berlin/Leipzig 1907.

Novalis: Heinrich von Ofterdingen. Frankfurt am Main 2007 (Originalausgabe: 1802).

NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln (Hg.): Jüdisches Schicksal in Köln 1918-1945. Köln 1989.

Bertha **Pappenheim**: Die Frau im kirchlichen und religiöse Leben, in: Leonie Wagner/Silke Mehrwald/ Gudrun Maierhof/Mechthild M. Jansen (Hg.): Aus dem Leben jüdischer Frauen. „Welche Welt ist meine Welt?“ Kassel 1994, S. 23-30 (Reprint des 1912 auf dem Deutschen Frauenkongress in Berlin gehaltenen Vortrages).

Bertha **Pappenheim**: Sisyphus-Arbeit. Reisebriefe aus den Jahren 1911 und 1912. Leipzig 1924.

Bertha **Pappenheim**: Sisyphus-Arbeit. 2. Folge. Berlin 1929.

Bertha **Pappenheim**: Sisyphus-Arbeit. Referat, erstattet auf dem jüdischen Internationalen Kongress zur Bekämpfung des Mädchenhandels (1910), in: Marielouise Janssen-Jurreit (Hg.): Frauen und Sexualmoral. Frankfurt am Main 1986, S. 207-215.

Anna **Pappritz** (Hg.): Einführung in das Studium der Prostitutionsfrage. Leipzig 1919.

Monika **Richarz** (Hg.): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945. München 1989.

Franz **Rosenzweig**: Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben. Berlin 2002 (Erstausgabe: 1937).

Joseph **Roth**: Juden auf Wanderschaft (1927). München, 3. Auflage 2010.

Arthur **Ruppin**: Soziologie der Juden. Band 1: Die soziale Struktur der Juden. Berlin 1930.

Ellen **Scheuner**: Begriff und Wesen der Gefährdetenfürsorge. Berlin 1930.

- Katharina **Scheven**: Die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen der Prostitution, in: Anna Pappritz (Hg.): Einführung in das Studium der Prostitutionsfrage. Leipzig 1919, S. 139-172.
- Otilie **Schönewald**: Lebenserinnerungen für das Leo Baeck Institut, New York, 30. Januar 1961; Nachdruck der handschriftlich korrigierten Fassung aus der Otilie Schönewald Collection, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 119-127.
- Otilie **Schönewald**, Cora Berliner und Hannah Karminski im Namen des „Jüdischer Frauenbund E.V. in Liquidation“ an die Mitarbeiterinnen des JFB vom 27.2.1939, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 56-57.
- Christoph **Schulte** (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.
- Jacob **Segall**: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 1, Januar 1914, S. 2-5.
- Jacob **Segall**: Die jüdischen Frauenvereine in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 10. Jg. Nr. 2, Februar 1914, S. 17-23.
- Rudolf **Steiner**: Ein Vortrag über Pädagogik. Erstveröffentlichung in: Das Goetheanum, II. Jahrgang, Nr. 17, 17.12.1922 (GA 36, S. 282-288); <http://anthroposophie.byu.edu/aufsaeetze/a361.pdf>.
- Rahel **Straus**: Wege zur sexuellen Aufklärung. Zwei Vorträge einer Mutter und Ärztin. München 1930.
- Rahel **Straus**: Wie lebten in Deutschland – Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933. Stuttgart 1962.
- Marie **Stritt** (Hg.): Der Internationale Frauen-Kongress in Berlin 1904. Berlin 1905.
- Felix **Theilhaber**: Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie. München 1911.
- Ferdinand **Tönnies**: Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft, hg. von Klaus Lichtblau. Wiesbaden 2012.
- Frank **Wedekind**: Frühlings Erwachen. Eine Kindertragödie. Berlin 1891.
- Otto **Weiniger**: Geschlecht und Charakter. München 1980 (Nachdruck der 1. Auflage Wien 1903).
- Weltkongress Jüdischer Frauen** vom 6.-11. Mai 1923 in Wien. Wien 1923.
- Siddy **Wronsky**: Zur Soziologie der jüdischen Frauenbewegung in Deutschland. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 28 (1927), S. 84-99.
- Annemarie **Wulff**: Das Schicksal der Unehelichen in Berlin. Berlin 1928.
- Zentralwohlfahrtsstelle** der deutschen Juden (Hg.): Führer durch die jüdischen Wohlfahrtspflege in Deutschland 1928/29. Berlin 1929.
- Zentralwohlfahrtsstelle** der deutschen Juden (Hg.): Führer durch die jüdische Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1932/33. Berlin 1933.
- Zentralwohlfahrtsstelle** der deutschen Juden (Hg.): Henriette May zum Gedächtnis: gewidmet von ihrer Familie in Gemeinschaft mit der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden und dem jüdischen Frauenbund. Berlin 1929.
- Zentralwohlfahrtsstelle** der deutschen Juden und der Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe (Hg.): Grundlagen für die Berufsausbildung von Juden in Deutschland. Berlin 1934.
- Zentralwohlfahrtsstelle** der deutschen Juden/Jüdischer Frauenbund (Hg.): Jüdische Erziehungskonferenz, veranstaltet vom 8. bis 10. Oktober 1923. Berlin 1924.
- Clara **Zetkin**: Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands (zuerst veröffentlicht 1928), hg. vom Verlag Roter Stern. Frankfurt am Main 1971.

Stefan **Zweig**: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Berlin 2013 (Erstausgabe 1944).

2.3 Zeitungen und Zeitschriften

Allgemeine Zeitung des Judentums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik.

Bayerische Israelitische Gemeindezeitung.

Blätter des Jüdischen Frauenbundes – Für Frauenarbeit und Frauenbewegung.

Central-Verein-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum (C.-V.-Zeitung).

Der Israelit. Ein Zentralorgan für das orthodoxe Judentum.

Der Jude. Eine Monatsschrift.

Der jüdische Frauenbund. Mitteilungen aus der Bundes- und Vereinsarbeit.

Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland.

Die Frau der Gegenwart. Deutsche Zeitschrift für moderne Frauenbestrebungen.

Die Frau in der Gemeinschaft. Mitteilungsblatt des Jüdischen Frauenbundes in Deutschland.

Die Jüdische Frau. Überparteiliche Halbmonatsschrift für alle Lebensinteressen der jüdischen Frau.

Die Welt. Zentralorgan der Zionistischen Bewegung.

Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin.

Gemeindeblatt der Synagogengemeinde zu Köln am Rhein.

Gemeindeblatt für die jüdischen Gemeinden in Rheinland und Westfalen.

Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens.

Israelitisches Familienblatt Hamburg.

Israelitisches Gemeindeblatt Köln.

Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum.

Jüdische Presse. Organ für die Interessen des orthodoxen Judentums.

Jüdische Rundschau. Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland.

Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik.

Jüdischer Beobachter.

Jüdisches Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen.

Jüdisch-liberale Zeitung. Vereinigung für das liberale Judentum.

Kölner Jüdisches Wochenblatt.

Kölner Jüdisch-liberale Zeitung. Vereinigung für das Liberale Judentum.

Liberales Judentum. Monatsschrift für die religiösen Interessen des Judentums / Vereinigung für das Liberale Judentum in Deutschland.

Nachrichtenblatt des Stadtverbandes Kölner Frauenvereine.

Neue Jüdische Monatshefte - Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West.

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum.

Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden.

Zeitschrift für jüdische Wohlfahrtspflege.

3. Literatur

Salomon **Adler-Rudel**: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933-1939. Tübingen 1974.

Evelyn **Adunka**/Gerald Lamprecht/Georg Traska: Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.): Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. Innsbruck 2011, S. 7-13.

Esther **Alexander-Ihme**: Die religiösen Grundlagen der Zedaka, in: Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt (Hg.): Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Frankfurt am Main 1993, S. 220-222.

Gadi **Algazi**: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires, in: L'Homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 11:1 (2000), S. 105-119.

Peter **Alter**/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999.

Werner T. **Angress**: Generation zwischen Furcht und Hoffnung. Jüdische Jugend im Dritten Reich. Hamburg 1985.

Arjun **Appadurai**: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in: Public Culture Volume 2 Nr. 2, 1990, S. 1-24.

Hannah **Arendt**: Die Dreyfus-Affäre, in: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (englische Originalausgabe: 1951), München 1986, S. 163-206.

Hannah **Arendt**: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1981 (1959 zuerst erschienen).

Zvi **Asaria** (Hg.): Die Juden in Köln. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Köln 1959.

Siegfried M. **Auerbach**: The Auerbach Family. The Descendants of Abraham Auerbach. London 1957.

Natalie **Avanzino**: „Jüdischer Typus – zweifelsohne ein Mädchenhändler.“ Der internationale Mädchenhandel wurde mit Vorurteilen bekämpft, in: Philipp Sarasin/Regula Bochsler/Patrick Kury (Hg.): Wertes Fräulein, was kosten Sie? Prostitution in Zürich 1875-1925. Baden 2004, S. 110-115.

Maria B. **Baader**: Die Entstehung jüdischer Frauenvereine in Deutschland, in: Rita Huber-Sperl (Hg.): Organisiert und engagiert. Vereinskultur bürgerlichen Frauen im 19. Jahrhundert in Westeuropa und den USA. Königstein/Taunus 2002, S. 99-116.

Maria A. **Baader**: Inventing Bourgeois Judaism. Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870. New York 2001.

Walter Zwi **Bacharach**: Die Frau im Nazi-Konzept des ‚Neuen Menschen‘, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000, S. 154-160.

Bertha **Badt-Strauss**: Drei unvergessliche Frauen, in: LBI Bulletin 2/3 (1958), S. 103-107.

Frank **Bajohr**: Bäder-Antisemitismus, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 3. Begriffe, Theorien, Ideologien. Berlin/New York 2010, S. 37-40.

Frank **Bajohr**: „Unser Hotel ist judenfrei“. Bäder-Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2003.

Etienne **Balibar**: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie, in: Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1998 (französisches Original: 1988), S. 107-130.

Avraham **Barkai**: Bevölkerungsrückgang und wirtschaftliche Stagnation, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 4. München 1997, S. 37-49.

Avraham **Barkai**: Jüdisches Leben in seiner Umwelt, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band 4, S. 50-73.

Avraham **Barkai**: Selbsthilfe im Dilemma „Gehen oder Bleiben?“, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band 4. München 1997, S. 301-318.

Avraham **Barkai**: „Wehr dich!“ Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893-1938. München 2002.

Caspar **Battegay**: Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830-1930. Köln/Weimar/Wien 2011.

Caspar **Battegay**/Barbara Breysach (Hg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860-1930. München 2008.

Ursula **Baumann**: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Weimar 2001.

Pauline **Bebe**: Isha. Frau und Judentum. Enzyklopädie. Egling an der Paar 2004 (französisches Original 2001).

Tobias **Becker**: Der Körper des Varietés. Theater, Grossstadt und Sexualität um 1900, in: Gabriele Dietze/Dorothea Dornhof (Hg.): Metropolenzauber. Sexuelle Moderne und urbaner Wahn. Wien/Köln/Weimar 2014, S. 57-80.

Barbara **Becker-Jákli**: Das jüdische Köln. Geschichte und Gegenwart. Ein Stadtführer. Köln 2012.

Barbara **Becker-Jákli**: Das jüdische Krankenhaus in Köln. Die Geschichte des Israelitischen Asyls für Kranke und Altersschwache 1869-1945. Köln 2004.

Steven **Beller**: Antisemitismus. Stuttgart 2009 (Englisches Original 2007).

Hedvah **Ben Zev**: Rahel Hirsch – Preußens erste Medizinprofessorin. Berlin 2005.

Hayim Hilel **Ben-Sasson**: Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 5. um ein Nachwort erweiterte Auflage des Gesamtwerkes. München 2007 (Englisches Original 1969).

Wolfgang **Benz**: Die jüdische Emigration, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. 2. Auflage, Darmstadt 2012, S. 5-16.

Wolfgang **Benz**: Was ist Antisemitismus? München 2004.

Wolfgang **Benz** (Hg.): Die Kindertransporte 1938/39: Rettung und Integration. Frankfurt am Main 2003.

- Wolfgang **Benz** (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 3. Begriffe, Theorien, Ideologien. Berlin/New York 2010.
- Wolfgang **Benz**/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Tübingen 1998.
- Udo **Benzenhöfer**: Zur Genese des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses. Münster 2006.
- Mechthild **Bereswill**/Leonie Wagner: „Eine rein persönliche Angelegenheit“. Antisemitismus und politische Öffentlichkeit als Konfliktfeld im ‚Bund Deutscher Frauenvereine, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.): Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus. Tübingen 1998, S. 45-63.
- Nicolas **Berg**: Luftmenschen: zur Geschichte einer Metapher. Göttingen 2014.
- Michelle **Berger**: Schechina. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: Jüdische Allgemeine vom 24.10.2013, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/17396>.
- Volker **Berghahn**: Der Erste Weltkrieg. München 2003.
- Peter **Berghoff**: „Volk“ und „Nation“ als Schlüsselsymbole moderner politischer Religion, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 182-198.
- Werner **Bergmann**: Geschichte des Antisemitismus. 4. durchgesehene Auflage, München 2010.
- Inka **Bertz**: Jüdische Renaissance, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Wuppertal 1998, S. 551-564.
- Wolfram **Beyer**: Pazifismus und Antimilitarismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte. Stuttgart 2012.
- Homi K. **Bhabha**: Die Frage der Identität, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen 1997, S. 97-122.
- Wolfgang **Bialas**: Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus. Göttingen 2014.
- Ingrid **Biermann**: Von Differenz zu Gleichheit. Frauenbewegung und Inklusionspolitiken im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2009.
- Olaf **Blaschke**: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 33-66.
- Dirk **Blasius**/Dan Diner (Hg.): Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland. Frankfurt am Main 1991.
- Gisala **Bock**: Gleichheit und Differenz in der nationalsozialistischen Rassenpolitik, in: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993), S. 277-310.
- Gisela **Bock**: Sterilisationspolitik im Nationalsozialismus. Die Planung einer heilen Gesellschaft durch Prävention, In: Klaus Dörner (Hg.): Fortschritte der Psychiatrie im Umgang mit Menschen. Wert und Verwertung des Menschen im 20. Jahrhundert. Rehbun-Loccum 1984, S. 88-104.
- Traude **Bollauf**: Dienstmädchen-Emigration. Die Flucht jüdischer Frauen aus Österreich und Deutschland nach England 1938/39. 2. überarbeitete Auflage, Wien 2011.
- Doris **Bonk**: Käthe Mende und ihr Beitrag für die jüdische Sozialarbeit. Unveröffentlichte Diplomarbeit. München 2003.
- Mikkel **Borch-Jacobsen**: Anna O. zum Gedächtnis. Eine hundertjährige Irreführung. München 1997.
- Jakob **Borut**: Der Central-Verein und seine Vorgeschichte. Deutschlands Juden am Ende des langen 19. Jahrhunderts, in: Jakob Hessing (Hg.): Jüdischer Almanach 1996/5756. Frankfurt am Main 1995, S. 99-110.

Jacob **Borut**: Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. Tübingen 1997, S. 231-248.

Andreas **Brämer**: Kein Beruf für Israels Töchter? Jüdische Frauen im niederen preussischen Schulwesen (1800-1914), in: Gerald Lamprecht (Hg.): „So wirkt ihr lieb und hilfsbereit.“ Jüdische Frauen in der Geschichte. Graz 2009, S. 105-133.

Stephanie **Braukmann**: Die „jüdische Frage“ in der sozialistischen Frauenbewegung 1890-1914. Frankfurt am Main/New York 2007.

Claudia **Breger**: Identität, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 47-65.

Michael **Brenner**: Geschichte des Zionismus. München 2008.

Michael **Brenner**: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000 (amerikanisches Original: The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany, 1996).

Michael **Brenner**: Jüdische Volkspartei (JVP) 1919-1933, in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44895.

Michael **Brenner**: Kleine jüdische Geschichte. München 2008.

Michael **Brenner**: The Jüdische Volkspartei. National-Jewish communal politics during the Weimar Republic, in: Year Book of the Leo Baeck Institute 35 (1990), 219-243.

Michael **Brenner**: Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002, S. 17-35.

Michael **Brenner**/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002.

Michael **Brenner**/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000.

Marianne **Brentzel**: Anna O. - Bertha Pappenheim. Biographie. Göttingen 2002; Neuauflage: Sigmund Freuds Anna O. Das Leben der Bertha Pappenheim. Leipzig 2004.

Marianne **Brentzel**: „Drum wühl' ich mich in Arbeit und leb' mich wund an Pflicht“. Das Leben der Bertha Pappenheim 1859-1936, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 94-101.

Marianne **Brentzel**: Feminismus contra jüdische Frömmigkeit? Rezension, auf: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/402/410>, Nr. 18, 2006.

Gisela **Breuer**: Der „Katholische Frauenbund“ zwischen Frauenbewegung und Kirche, in: Ariadne, Heft 35, Mai 1999, S. 34-39.

Gisela **Breuer**: Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903-1918. Frankfurt am Main 1998.

Mordechai **Breuer**: Die jüdische Orthodoxie in Deutschland zwischen Westen und Osten, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 45-54.

Barbara **Breysach**: Bilder des Chassidismus. Alfred Döblin, Franz Werfel und Adolf Rudnicki, in: Caspar Battegay/Barbara Breysach (Hg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860-1930. München 2008, S. 174-189.

Angelika **Brimmer-Brebeck**: Frauen im jüdischen Milieu. Essener Jüdinnen von 1850 bis 1932, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 137-173.

Tobias **Brinkmann**: „Mit Ballin unterwegs“. Jüdische Migranten aus Osteuropa im Transit durch Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 17. Jg. Heft 1, 2007, S. 75-96.

Edward **Bristow**: The Germann-Jewish Fight against White Slavery, in: Year Book LBI 28 (1983), S. 301-328.

Nils **Brock**: Die jüdische Gemeinde war von den Prostituierten irritiert, in: Jungle World Nr. 41, 10.10.2013, S. 10-11.

Monika **Brockhaus**: „... da es sich bei der Erklärung um einen antideutschen Versuch handelt ...“ Die Balfour-Deklaration im Spiegel der *Jüdischen Rundschau* und der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichting (Hg.): Nurinst 2014. Beiträge zur deutschen und jüdischen Geschichte. Band 7: Schwerpunktthema: Davidstern und Eisernes Kreuz. Juden im Ersten Weltkrieg. Nürnberg 2014, S. 119-133.

Monika **Brockhaus**: Ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung. Die Balfour-Deklaration in der veröffentlichten Meinung. Frankfurt am Main 2011.

Michael **Brodhaecker**: Die jüdischen Bezirksschulen in Mainz und Worms – „Normalität“ in schwerer Zeit, in: Mainzer Geschichtsblätter, Heft 12 (2000), S. 52-73.

Claudia **Bruns**/Tilmann Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004.

Hannelore **Bublitz**: Judith Butler zur Einführung. 4. ergänzte Auflage, Hamburg 2013.

Marianne **Büning**: Jenny Hirsch (1829–1902). Frauenrechtlerin - Redakteurin – Schriftstellerin. Teetz/Berlin 2005.

Sybille **Buske**: Fräulein Mutter und ihr Bastard. Eine Geschichte der Unehelichkeit in Deutschland 1900 bis 1970. Göttingen 2004.

Herrad-Ulrike **Bussemer**: Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung (1865-1914), in: Annette Kuhn/Gerhard Schneider (Hg.): Frauen in der Geschichte I. Frauenrechte und die gesellschaftliche Arbeit der Frauen im Wandel. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Studien zur Geschichte der Frauen. 3. Auflage, Düsseldorf 1984, S. 34-55.

Judith **Butler**: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt/New York 2013 (Amerikanisches Original: Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism. New York 2012).

Judith **Butler**: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991 (amerikanisches Original: Gender Trouble 1990).

Judith **Butler**: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main 1997 (amerikanisches Original: Bodies that Matter 1993).

Werner J. **Cahnman**: The Life of Clementine Kraemer, in: Year Book LBI 9 (1964), S. 267-294.

Sonja **Chevallier**: Fräulein Professor: Lebensspuren der Ärztin Rahel Hirsch 1870–1953. Düsseldorf 1998.

Judith **Ciminski**: Zwischen „Untergang“ und „kultureller Wiedergeburt“. Jüdische Krisenerfahrung in der Zeitschrift *Ost und West* in den Jahren 1901-1914, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.): Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich. Bern 2010, S. 153-178.

Joseph **Cohen**/Raphael Zagury-Orly (Hg.): Judentümer. Fragen für Jacques Derrida. Hamburg 2006 (Titel der Originalausgabe: Judéités. Questions pour Jacques Derrida 2003).

Flurin **Condrau**: Lungenheilstätte und Patientenschicksal. Sozialgeschichte der Tuberkulose in Deutschland und England im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000.

Irene und Dieter **Corbach**: Sophie Sondhelm und die Kölner Jüdische Kinderheilstätte Bad Kreuznach. Köln 1987.

Oda **Cordes**: Frauen als Wegbereiterinnen des Rechts. Die ersten deutschen Juristinnen und ihre Reformforderungen in der Weimarer Republik. Hamburg 2012.

Silvia **Cresti**: Aporien der jüdischen Identität. Literatur und Judentum in der Zeitschrift *Der Jude* von Martin Buber, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Tübingen 1998, S. 253-267.

Claudia **Curio**: Verfolgung, Flucht, Rettung. Die Kindertransporte 1938/39 nach Großbritannien. Berlin 2006.

Faramerz **Dabhoiwala**: Lust und Freiheit. Die Geschichte der ersten sexuellen Revolution. Stuttgart 2014 (Englisches Original: 2012).

Lara **Daemmig**: Berta Falkenberg. Eine Spurensuche, in: <http://www.berlin-judentum.de/frauen/falkenberg.htm>.

Ute **Daniel**: Der Krieg der Frauen 1914-1918: Zur Innenansicht des Ersten Weltkrieges in Deutschland, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeneich/Irina Renz (Hg.): Keiner fühlt sich mehr als Mensch ... Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkrieges. Essen 1993, S. 131-149.

Ute **Daniel**: Frauen, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg. Aktualisierte und erweiterte Studienausgabe. Paderborn 2009, S. 116-134.

Belinda J. **Davis**: Heimatfront. Ernährung, Politik und Frauenalltag im Ersten Weltkrieg, in: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege. Frankfurt am Main 2002, S. 128-149.

Undine **de Rivière**, Sexarbeiterin: Wir brauchen Rechte. Interview von Annelie Kaufmann, in: *Jungle World* Nr. 45, 7.11.2013, S. 20.

Alexander **Demandt**: Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...? Göttingen 1986.

Jacques **Derrida**: Die *différance*, in: Peter Engelmann: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990, S. 76-113.

Jacques **Derrida**: Signatur Ereignis Kontext, in: Derrida: Randgänge der Philosophie, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976.

Jutta **Dick**/Marina Sassenberg: Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Reinbek bei Hamburg 1993.

Katrin **Diehl**: Die jüdische Presse im Dritten Reich. Tübingen 1997.

Regina **Dieterle** (Hg.): Theodor Fontane und Martha Fontane: ein Familienbriefnetz. Berlin/New York 2002.

Anne **Dietrich**: Bertha Pappenheim und die Bekämpfung des Frauen- und Mädchenhandels, in: Constance Engelfried (Hg.): Gendered profession. Soziale Arbeit vor neuen Herausforderungen in der zweiten Moderne. Wiesbaden 2010, S. 61-76,

Anne **Dietrich**: Das Deutsche Komitee zur Bekämpfung des Mädchenhandels, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.): Frauenhandel in Deutschland. Bonn 1989, S. 60-86.

Anne **Dietrich**: Mädchenhandel: Geschichte oder Vergangenheit?, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.): Frauenhandel in Deutschland. Bonn 1989, S. 18-40.

Wolfgang **Dietz**: Johanna Löwenherz. Eine Biographie. Neuwied 1987.

Brigitte **Digel**: Die Abolitionistische Bewegung, in: Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.): Frauenhandel in Deutschland. Bonn 1989, S. 41-59.

Dan **Diner** (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK). Stuttgart 2011-2013.

Esther **Dischereit**: Nachwort, in: Gertrud Kolmar: Die jüdische Mutter. Mit einem Nachwort von Esther Dischereit. Frankfurt am Main 2003.

Monika **Dommann**/David Gugerli: Geschichtswissenschaft in Begutachtung. Acht Kommentare zur historischen Methode der Gegenwart, in: *traverse. Zeitschrift für Geschichte* 2 (2011), S. 154-164.

Marlis **Dürkop**: Erscheinungsformen des Antisemitismus im Bund deutscher Frauenvereine, in: *Ariadne*, Heft 23, Mai 1993, S. 45-52.

Wolfgang U. **Eckart**: Kampf ums tägliche Brot (Titelthema: Hunger in der Heimat), in: *Damals. Das Magazin für Geschichte*, 46. Jg. Nr. 3, 2014, S. 38-43.

Wolfgang U. **Eckart**: *Medizin und Krieg. Deutschland 1914-1924*. Paderborn 2014.

Dora **Edinger**: *Bertha Pappenheim – Leben und Schriften*. Frankfurt am Main 1963.

Jürgen **Egyptien**: Die messianische Sendung der Selbstaufhebung. Margarete Susmans Reflexionen über das Wesen und Schicksal des Judentums – mit einem Exkurs zu ihrer Konzeption von Weiblichkeit, in: Mark H. Gelber u.a. (Hg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag. Tübingen 2009, S. 257-268.

Jens **Elberfeld**: Körperliche Entartung der Juden. Die Debatte über Degeneration in der „Jüdischen Turnzeitung“ 1900-1914, in: *Transversal* 8. Jg. Nr. 1 (2007), S. 23-48.

Mordechai **Eliav**: Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: Julius Carlebach (Hg.): *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*. Berlin 1993, S. 97-111.

Rosemarie **Ellscheid**: *Der Stadtverband Kölner Frauenvereine. Ein Kapitel Frauenbewegung und Zeitgeschichte von 1909 bis 1933*. Köln 1985.

Arndt **Engelhardt**: *Arsenale jüdischen Wissens. Zur Entstehungsgeschichte der ‚Encyclopaedia Judaica‘*. Göttingen 2014.

Birgit R. **Erdle**: *Antlitz, Mord, Gesetz. Figuren des Anderen bei Gertrud Kolmar und Emmanuel Lévinas*. Wien 1994.

Petra **Ernst**/Gerald Lamprecht (Hg.): *Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel*. Innsbruck 2009, Einleitende Anmerkungen der Herausgeber, S. 9-16.

Richard J. **Evans**: *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*. Berlin/Bonn 1979.

Richard J. **Evans**: *The Feminist Movement in Germany 1894-1933*. London Beverly Hills 1976.

Margarete **Exler**: *Cora Berliner. Eine Jüdin wird Regierungsrätin – Professor Dr. rer.pol. Cora Berliner. Bestandsaufnahme eines beispielhaften Lebens*. Berlin 1999.

Irmgard Maya **Fassmann**: *Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865-1919*. Hildesheim/Zürich/New York 1996.

Ursula **Ferdinand**: Disziplinäre Grenzen am Rande der Medizin: Soziale Hygiene, Demographie, Rassenhygiene, in: Rainer Mackensen (Hg.): *Bevölkerungsforschung und Politik in Deutschland im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden 2006, S. 251-284.

Adriane **Feustel**: *Das Konzept des Sozialen im Werk Alice Salomons*. Berlin 2011.

Ruth und Heribert **Fiedler**: *Hachschara. Vorbereitung auf Palästina. Schicksalswege*. Teetz 2004.

Manfred **Flügge**: *Rettung ohne Retter oder: Ein Zug aus Theresienstadt*. München 2004.

Michel **Foucault**: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1995 (französisches Original 1969).

- Michel **Foucault**: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1. Frankfurt am Main 1983 (französisches Original 1976).
- Michel **Foucault**: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 2012 (französisches Original 1972).
- Michel **Foucault**: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978.
- Michel **Foucault**: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 1977 (französisches Originalaus 1975).
- Herbert **Freeden**: Die jüdische Presse im Dritten Reich. Frankfurt am Main 1987.
- Lucy **Freeman**: Die Geschichte der Anna O. Der Fall, der Sigmund Freud zur Psychoanalyse führte. München 1973.
- Harriet Pass **Freidenreich**: Die jüdische 'Neue Frau' des frühen 20. Jahrhunderts", in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 123-132.
- Ute **Frevert** (Hg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Göttingen 1988.
- Ute **Frevert**: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechtsverhältnis. 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. 17-48.
- Ute **Frevert**: Die Innenwelt der Aussenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz, in: Shulamit Volkov (Hg.): Deutsche Juden und die Moderne. München 1994, S. 75-94.
- Ute **Frevert**: Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit. Frankfurt am Main 1986.
- Ute **Frevert**: Geschlechtergeschichte: Rück- und Ausblicke, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002, S. 172-180.
- Ute **Frevert**: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne. München 1995.
- Ute **Frevert**: Fürsorgliche Belagerung. Hygienebewegung und Arbeiterfrauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 11. Jg. Nr. 3 (1985), S. 420-446.
- Martin **Fricke**: Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung. Würzburg 2003.
- Walter **Friedländer**: Helene Simon. Ein Leben für soziale Gerechtigkeit. Hg. vom Hauptausschuss der Arbeiterwohlfahrt. Bonn 1962.
- Saul **Friedländer**: Das Dritte Reich und die Juden. München 2008.
- Gabriele **Fritsch-Vivié**: Gegen alle Widerstände. Der Jüdische Kulturbund 1933-1941. Berlin 2013.
- Manfred **Gangl**: Mythos der Gewalt und Gewalt des Mythos. Georges Sorels Einfluss auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik, in: Manfred Gangl/Gérard Raulet (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Frankfurt am Main 2007, S. 243-266.
- Andreas **Gardt**: Diskursanalyse – Aktueller theoretischer Ort und methodische Möglichkeiten, in: Ingo H. Warnke (Hg.): Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände. Berlin/New York 2007.
- Ruth **Gay**: Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg. München 1993.
- Miriam **Gebhardt**: Das jüdische Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932. Stuttgart 1999.

Miriam **Gebhardt**: Der Fall Clara Geissmar, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 233-249.

Miriam **Gebhardt**: Rezension zu: Kaplan, Marion (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, in: H-Soz-u-Kult, 21.08.2003, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2003-3-113>.

Mark H. **Gelber**: Deutsche Rassentheorie und Kulturzionismus, in: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hg.): Janusfiguren. "Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin 2006, S. 103-123.

Aibe-Marlene **Gedes**: „Spart Fleisch und Brot zur Zeit der Not!“ Küchenvorschriften in Kriegskochbüchern des Ersten Weltkrieges, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 63, Mai 2013, S. 14-21.

Ute **Gerhard**: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789. München 2009.

Ute **Gerhard**: Frauenwahlrecht in Deutschland: Bedeutungen, Meinungen, Folgen, in: Barbara Schaeffer-Hegel (Hg.): Vater Staat und seine Frauen. Pfaffenweiler 1990, S. 21-33.

Ute **Gerhard**: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Reinbek bei Hamburg 1990.

Ingrid **Gilcher-Holtey**: Modelle „moderner Weiblichkeit“. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900, in: Bärbel Meurer (Hg.): Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person. Tübingen 2004, S. 29-58.

Anke **Gilleir**/Barbara Hahn: Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik: Über Margarete Susman. Göttingen 2012.

Sharon **Gillerman**: Jüdische Körperpolitik. Mutterschaft und Eugenik in der Weimarer Republik, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 196-213.

Miriam **Gillis-Carlebach**/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000.

Sander L. **Gilman**: Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Frankfurt am Main 1993 (amerikanisches Original: 1986).

Sander L. **Gilman**: Salome, Syphilis, Sarah Bernhardt and the ‚Modern Jewess‘, in: The German Quarterly 66 (Spring 1993), Heft 2, S. 195-211 und S. 207-208.

Friedrich **Gleiss**: Jüdisches Leben in Segeberg vom 18. bis 20. Jahrhundert. Hamburg 2002.

Simona **Göbel**: „Zedakah“. Ein Spiegel der jüdischen Wohlfahrt in der Weimarer Republik, in: Dagmar Bussiek/Simona Göbel (Hg.): Kultur, Politik und Öffentlichkeit. Festschrift für Jens Flemming. Kassel 2009, S. 323-338.

Christian **Goeschel**: Selbstmord im Dritten Reich. Frankfurt am Main 2011.

Irmtraud **Götz von Olenhusen**: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ingrid Lukatis/Regine Sommer/Christof Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000, S. 37-47.

Ernst H. **Gombrich**: Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker. Wien 2011.

Andreas **Gotzmann**: Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit. Leiden/Boston/Köln 2002.

Andreas **Gotzmann**/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001.

- Margarete **Grandner**/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum. Wien 2005.
- Gisela **Greulich-Janssen**: Clara Zetkin – Kämpferin für die Rechte der Frau, in: Elke Pilz (Hg.): Das Ideal der Mitmenschlichkeit. Frauen und die sozialistische Idee. Würzburg 2005, S. 9-30.
- Barbara **Greven-Aschoff**: Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933. Göttingen 1981.
- Kathrin **Groh**: Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik. Von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungsstaats. Tübingen 2010.
- Raphael **Gross**: Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt am Main 2012.
- Pascal **Grosse**: Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918. Frankfurt/New York 2000.
- Atina **Grossmann**: „Neue Frauen“ im Exil. Deutsche Ärztinnen und die Emigration, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 133-156.
- Dagmar **Günther**: And now for something completely different. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft, in: Historische Zeitschrift 272 (2001), S. 25-61.
- Chajm **Guski**: Schofar. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: Jüdische Allgemeine vom 6.9.2012, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13953>.
- Rebekka **Habermas**: Frauen und Männer des Bürgertums. Göttingen 2002.
- Hiltrud **Häntzschel**: Geschlechtsspezifische Aspekte, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. Darmstadt 1998, S. 101-117.
- Karen **Hagemann**: Heimat-Front. Militär, Gewalt und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege, in: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege. Frankfurt am Main 2002, S. 13-52.
- Birgitta **Hamann**: Lola Landau: Leben und Werk. Ein Beispiel deutsch-jüdischer Literatur des 20. Jahrhunderts in Deutschland und Palästina/Israel. Berlin 2000.
- Wolfgang **Hardtwig**: Verein, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bände. Stuttgart 1972–1997, hier Band 6 (1990), S. 789-829.
- Dietmar **Haubfleisch**: Berliner Reformpädagogik in der Weimarer Republik. Überblick, Forschungsergebnisse und –perspektiven. Marburg 1998, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/sonst/1998/0013.html>.
- Karin **Hausen**: Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976, S. 363-393.
- Heiko **Haumann** (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003.
- Dieter J. **Hecht**: Die Weltkongresse jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit, in: Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum. Wien 2005, S. 123-156.
- Ludger **Heid**: Israels unwillige Tochter, in: Jüdische Allgemeine, 15.1.2009, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/244>.
- Friederike **Heimann**: Beziehung und Bruch in der Poetik Gertrud Kolmars. Verborgene deutsch-jüdische Diskurse im Gedicht. Berlin/Boston 2012.

- Kirsten **Heinsohn**: Kampf um die Wählerinnen. Die Idee von der „Volksgemeinschaft“ am Ende der Weimarer Republik, in: Sybille Steinbacher (Hg.): Volksgenossinnen. Frauen in der NS-Volksgemeinschaft. Göttingen 2007, S. 29-47.
- Kirsten **Heinsohn**: Politik und Geschlecht. Zur politischen Kultur bürgerlicher Frauenvereine in Hamburg. Hamburg 1997.
- Kirsten **Heinsohn**/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006.
- Bettina **Heintz**/Claudia Honegger: Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen im 19. Jahrhundert, in: Claudia Honegger/Bettina Heintz (Hg.): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt am Main 1984, S. 7-68.
- Verena **Hennings**: Jüdische Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik. Frankfurt am Main 2008.
- Ulrich **Herbert**: Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. München 2014.
- Sabine **Hering**: Der „Deutsch-Evangelische Frauenbund“. Eine Fallstudie über die Wechselbeziehung zwischen der Verbandsspitze und ihrer Basis, in: Ariadne, Heft 35, Mai 1999, S. 16-19.
- Sabine **Hering** (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006.
- Sabine **Hering**: Soziale Arbeit als Frauenberuf, in: Sabine Hering (Hg.): Was ist Soziale Arbeit? Traditionen – Widersprüche – Wirkungen. Opladen/Berlin/Toronto 2013, S. 53-67.
- Sabine **Hering**/Gudrun Maierhof: Hannah Karminski, in: Sozial Extra, 31. Jg. 2007, Nr. 3-4.
- Sabine **Hering**/Richard Münchmeier: Geschichte der sozialen Arbeit. Eine Einführung. 5. überarbeitete Auflage, Weinheim 2014.
- Deborah **Hertz**: Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780-1806. München 1991.
- Deborah **Hertz**: Familienliebe und öffentliches Judentum. Die Konversionsproblematik im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012, S. 176-183.
- Deborah **Hertz**: Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Frankfurt/New York 2010 (amerikanisches Original 2007).
- Rachel Monika **Herweg**: Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1994.
- Arno **Herzig**: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 2. durchgesehene und aktualisierte Ausgabe, München 2002.
- Dagmar **Herzog**: Paradoxien der sexuellen Liberalisierung. Göttingen 2013.
- Dagmar **Herzog**: Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History. Cambridge 2011.
- Dagmar **Herzog**: Telling Ethnic and Gender History together: A Comment, in: Leo Baeck Institute Yearbook 46 (2001), S. 151-158.
- Susannah **Heschel**: Nicht nur Opfer und Heldinnen, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002 S. 139-162.
- Manfred **Hettling**: Erlösung durch Gemeinschaft. Religion und Nation im politischen Totenkult der Weimarer Republik, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassistischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 199-225.

- Manfred **Hettling**: Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918. Göttingen 1999.
- Helga **Heubach**: Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, 1907 bis 1942. Neu-Isenburg 1986.
- Helga **Heubach** (Hg.): Bertha Pappenheim u.a. „Das unsichtbare Isenburg“. Über das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg 1907 bis 1942. Neu-Isenburg 1994.
- Rachel **Heuberger**: Orhodoxy versus Reform. The Case of Rabbi Nehemiah Anton Nobel of Frankfurt a. Main, in: Yearbook LBi 37 (1992), S. 45-58.
- Rachel **Heuberger**: Rabbiner Nehemias Anton Nobel. Die jüdische Renaissance in Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 2005.
- Esriel **Hildesheimer**: Cora Berliner. Ihr Leben und Wirken, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 67 (1984), S. 41–70.
- Esriel **Hildesheimer**: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. Der Existenzkampf der Reichsvertretung und Reichsvereinigung der Juden in Deutschland. Tübingen 1994.
- Luise **Hirsch**: Vom Shtetl in den Hörsaal: Jüdische Frauen und Kulturtransfer. Berlin 2010.
- Luise **Hirsch**: „Zahlreich und wissensdurstig“. Wie jüdische Frauen die Akademikerin erfanden, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 137-173.
- Gerhard **Hirschfeld**/Gerd Krumeich: Deutschland im Ersten Weltkrieg. Frankfurt am Main 2013.
- Eric **Hobsbawn**: Das Erfinden von Traditionen, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart 1998, S. 97-118.
- Adam **Hochschild**: Der Grosse Krieg. Der Untergang des alten Europa im Ersten Weltkrieg 1914-1918. Stuttgart 2013 (Originalausgabe: To End all Wars. A Story of Loyalty and Rebellion 1914-1918, New York 2011).
- Klaus **Hödl**: Die Konstruktion „jüdischer“ Sexualität. Selbstzuschreibungen und Fremdzuschreibungen, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 175-194.
- Klaus **Hödl**: Jenseits des Nationalen – Ein Bekenntnis zur Interkulturalität, in: Transversal 1 (2004), S. 3-17.
- Klaus **Hödl**: Jüdischer Körper, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Band 3: Begriffe, Theorie, Ideologien. Berlin/New York 2010, S. 166-168.
- Klaus **Hödl**: Muskeljuden, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Band 3: Begriffe, Theorie, Ideologien. Berlin/New York 2010, S. 215-217.
- Otfried **Höffe** (Hg.): Lexikon der Ethik. 6. Auflage, München 2002.
- 70 Jahre Jugendalijah: Als Pionier in Palästina. Interview von Iris Noah mit **Nathan Höxter**, in: <http://berlin-judentum.de/kultur/hoexter.htm>.
- Bruno **Hoffmann**: Die Ausnahmegesetzgebung gegen die Juden von 1933-1945 unter besonderer Berücksichtigung der Synagogengemeinde Köln. Köln 1962.
- Christhard **Hoffmann**: Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im 'Dritten Reich', in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 25-41.
- Dana **Hollander**: Buber, Cohen, Rosenzweig und die Politik kultureller Affirmation, in: Transversal, 6. Jg. 1 (2005), S. 85-102.

- Klaus **Holz**: Theorien des Antisemitismus, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Band 3. Begriffe, Theorien, Ideologien. Berlin/New York 2010, S. 316-328.
- Anton **Holzer**: Das Lächeln der Henker. Der unbekannte Krieg gegen die Zivilbevölkerung 1914-1918. Darmstadt 2008.
- Walter **Homolka**: Das jüdische Eherecht. Berlin 2009.
- Hans Otto **Horch**/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997.
- Deborah **Horner**: Emil Bernhard Cohn. Rabbi, Playwright and Poet. Jüdische Miniaturen Bd. 49. Berlin 2009.
- Paula **Hyman**: Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women. Seattle 1995.
- Paula **Hyman**: Muster der Modernisierung. Jüdische Frauen in Deutschland und Russland, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 25-45.
- Georg G. **Iggers**: Ohne jüdische Identität keine jüdische Geschichte, in: Michael Brenner/David N. Myers (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. München 2002, S. 44-53.
- Eva **Illouz**: Israel. Soziologische Essays. Berlin 2015.
- Alexander **Ivanov**: Nähmaschinen und Brillantringe. Die Tätigkeit der Berliner ORT 1920-1943, in: Verena Dohrn/Gertrud Pickhan (Hg.): Transit und Transformation: osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918 - 1939. Göttingen 2010, S. 195-209.
- Anna **Jablonek**: Implodierende Grenzen. Ethnizität und „Race“ in Donna Haraways Technowissenschaft. Wien 2005.
- Jessica **Jacoby**: Antisemitismus der Geschlechter, in: Institut für Sozialpädagogische Forschung Mainz e. V. (Hg.): Differenz und Differenzen: Zur Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden im Kontext von Macht und Rassismus bei Frauen. Bielefeld 1994, S. 197-230.
- Georg **Jäger**: Der Kampf gegen Schmutz und Schund. Die Reaktionen der Gebildeten auf die Unterhaltungsindustrie, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens, Band 31 (1988), S. 163-191.
- Christian **Jansen**/Henning Borggräfe: Nation – Nationalität – Nationalismus. Frankfurt am Main 2007.
- Dietmar **Jazbinsek**: Der internationale Mädchenhandel. Biographie eines sozialen Problems. Berlin 2002.
- Ellen M. **Jensen**: Streifzüge durch das Leben von Anna O./Bertha Pappenheim. Ein Fall für die Psychiatrie – Ein Leben für die Philanthropie. Dreieich 1984.
- Ernest **Jones**: Sigmund Freud. Life and Work, Bd. 1-3. London 1953-1957; deutsche Ausgabe: Das Leben und Werk von Sigmund Freud. Eschborn bei Frankfurt 2007.
- Stefan **Jordan**: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Paderborn 2009.
- Robert **Jütte**: Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart. München 1993.
- Ulrike **Jureit** (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001.
- Alfred **Kall**: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Paderborn 1983.
- Monika **Kaminska**: Das Konzept des jüdischen Lehrhauses. Franz Rosenzweigs „jüdische Lebensfrage des Augenblicks“, in: Wolfram Weisse/Hans-Martin Gutmann (Hg.): Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven. Münster 2010, S. 107-118.

- Marion **Kaplan**: Anna O. and Bertha Pappenheim: An Historical Perspective, in: Max Rosenbaum/Melvin Muroff (Hg.): Anna O. Fourteen Contemporary Reinterpretations. New York 1984, S. 101-117.
- Marion **Kaplan**: Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland. Berlin 2003 (Original: Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany 1998).
- Marion **Kaplan**: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904 – 1938. Hamburg 1981 (amerikanische Originalfassung von 1979: The Jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904—1938).
- Marion **Kaplan** (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003.
- Marion **Kaplan**: Jüdisches Bürgertum, Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997 (Amerikanisches Original: The Making of the Jewish Middle Class. 1991).
- Marion **Kaplan**: Prostitution, Morality Crusades and Feminism: German-Jewish Feminists and the Campaign against White Slavery, in: Women's Studies 5/6 (1982), S. 619-627.
- Marion **Kaplan**: Weaving Women's Words. Zur Bedeutung von Memoiren für die deutsch-jüdische Frauengeschichte, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 250-275.
- Interview mit Marion **Kaplan** im März 2004, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45/46, Juni 2014, S. 142.
- Ina **Kerner**: Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus. Frankfurt/New York 2009.
- Martina **Kessel**/Gabriela Signori: Geschichtswissenschaft, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2006, S. 113-123.
- Annegret **Kiefer**: Das Problem einer „jüdischen Rasse“. Eine Diskussion zwischen Wissenschaft und Ideologie (1870-1939). Frankfurt am Main 1991.
- Werner **Kienitz**: Die Zeit der Weimarer Republik. Das jüdische Gemeindeleben und die politische Struktur der deutschen Juden, in: Konrad Schilling (Hg.): Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch. Köln 1963, S. 385-418.
- Susanne **Kinnebrock**: Anita Augspurg (1857-1943). Feministin und Pazifistin zwischen Journalismus und Politik. Herbolzheim 2005.
- Angelika **Kipp**: Jüdische Arbeits- und Berufsfürsorge in Deutschland 1900-1933. Berlin 1999.
- Elisa **Klapheck**: Margarete Susman politisch gelesen, in: Reinhold Boschki/René Buchholz (Hg.): Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Berlin 2014, S. 203-213.
- Elisa **Klapheck**/Lara Dämmig (Hg.): Bertha Pappenheim: Gebete. Mit einem Nachwort von Margarete Susman. Berlin 2003.
- Egbert **Klautke**: Rassenhygiene, Sozialpolitik und Sexualität. Ehe- und Sexualberatung in Deutschland 1918-1945, in: Claudia Bruns/Tilmann Walter (Hg.): Von Lust und Schmerz. Eine Historische Anthropologie der Sexualität. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 293-312.
- Christina **Klausmann**: Politik und Kultur der Frauenbewegung im Kaiserreich. Das Beispiel Frankfurt am Main. Frankfurt/New York 1997.
- Ernst **Klee**: Das Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945. Frankfurt am Main 2007.
- Victor **Klemperer**: LTI. Notizbuch eines Philologen. Stuttgart 2009 (zuerst erschienen: 1947).

- Martina **Kliner-Fruck**: „Es ging ja ums Überleben“. Jüdische Frauen zwischen Nazi-Deutschland, Emigration nach Palästina und ihrer Rückkehr. Frankfurt/New York 1995.
- Sabine **Knappe**: The Role of Women's Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 39 (1994), S. 153-178.
- Rebecca **Kobrin**: „The murdered Hebrew Maidservant of East New York“: Gender, Class and the Jewish Household in Eastern Europe and Its Diaspora, in: Marion Kaplan/Deborah Dash Moore (Hg.): Gender and Jewish History. Indiana 2011, S. 72-87.
- Jürgen **Kocka**: Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: Jürgen Kocka (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 21-63.
- Kölner Frauengeschichtsverein** (Hg.): 10 Uhr pünktlich Gürzenich. Hundert Jahre Frauenbewegung in Köln – Zur Geschichte der Organisationen und Vereine. Münster 1995.
- Marianne **Koerner**: Frauenfriedensaktivitäten während des Ersten Weltkrieges, in: Hans-Jürgen Hässler/Christian von Heusinger (Hg.): Kultur gegen Krieg – Wissenschaft für den Frieden. Würzburg 1989, S. 274-285.
- Guido **Koller**: Juden gegen Dollars, in: Der Bund vom 10.3.2014, <http://www.derbund.ch/schweiz/Juden-gegen-Dollars/story/24650895>.
- Franz-Michael **Konrad**: Als Pionierin von Berlin nach Jerusalem. Siddy Wronsky (1883-1947), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 447-459.
- Silvia **Kontos**: Öffnung der Sperrbezirke. Zum Wandel von Theorien und Politik der Prostitution. Königstein im Taunus 2009.
- Britta **Konz**: Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation. Frankfurt am Main 2005.
- Britta **Konz**: Ein weiblich-jüdisches „Projekt der Moderne“, in: Petra Ernst/Gerald Lamprecht (Hg.): Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel. Innsbruck 2009, S. 132-152.
- Britta **Konz**: Generationenkonflikte im Jüdischen Frauenbund, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 24-31.
- Britta **Konz**: „Nur durch Glücklichmachen gelangt man zum Glücklichsein“. Henriette May (1862-1928), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 285-294.
- Britta **Konz**: „Weh dem, dessen Gewissen schläft“. Bertha Pappenheim (1859-1936), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 360-374.
- Claudia **Koonz**: Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich. Reinbek bei Hamburg 1994.
- Salomon **Korn**: Synagogen-Architektur in Frankfurt am Main, in: Karl E. Grözinger (Hg.): Jüdische Kultur in Frankfurt am Main. Von den Anfängen bis Gegenwart. Wiesbaden 1997, S. 287-319.
- Reinhart **Koselleck**: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Reinhart Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977, S. 17-46.
- Kurt **Koszyk**: Clara Zetkin. Weibliche Symbolfigur der Kommunisten, in: Dieter Schneider (Hg.): Sie waren die ersten. Frauen in der Arbeiterbewegung. Frankfurt am Main 1988, S. 91-104.
- Gerd **Krumeich**: „Gott mit uns?“ Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.): „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Göttingen 2000, S. 273-283.

- Wolfgang **Kruse**: Heimatfront und Kriegsausgang, in: Damals. Das Magazin für Geschichte, Sonderband 2013: Der Erste Weltkrieg, S. 73-88.
- Stefan **Kühl**: Der Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert. 2. aktualisierte Auflage, Frankfurt am Main/New York 2014.
- Carola **Kuhlmann**: Alice Salomon und der Beginn sozialer Berufsausbildung. Eine Biographie. Stuttgart 2007.
- Otto Dov **Kulka** (Hg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1. Tübingen 1998.
- Birgit **Kummer**: „Stadtmütter“ und „Megäre“. Weibliche Stadtverordnete in Köln während der Weimarer Republik, in: Kölner Frauengeschichtsverein (Hg.): 10 Uhr pünktlich Gürzenich. Hundert Jahre Frauenbewegung in Köln – Zur Geschichte der Organisationen und Vereine. Münster 1995, S. 148-154.
- Birthe **Kundrus**: Geschlechterkriege. Der Erste Weltkrieg und die Deutung der Geschlechterverhältnisse in der Weimarer Republik, in: Karen Hagemann/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege. Frankfurt am Main 2002, S. 171-187.
- Birthe **Kundrus**: Kriegerfrauen. Familienpolitik und Geschlechterverhältnisse im Ersten und Zweiten Weltkrieg. Hamburg 1995.
- Georg **Kunz**: Verortete Geschichte. Regionales Geschichtsbewusstsein in den deutschen Historischen Vereinen des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2000.
- Konrad **Kwiet**: Australien, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. Darmstadt (Hg.) 1998, S. 162-168.
- Jacques **Lacan**: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Schriften I, Weinheim/Berlin 1986, S. 61–70.
- Jacques **Lacan**: Die Bedeutung des Phallus, in: Schriften II, Weinheim/Berlin 1991, S. 119-131.
- Jacques **Lacan**: Le séminaire. Livre XX. Encore, 1972-1973 (Hg. von Jacques-Alain Miller). Paris 1975.
- Simone **Lässig**: Bildung als kulturelles Kapital? Jüdische Schulprojekte in der Frühphase der Emanzipation, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 263-298.
- Simone **Lässig**: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.
- Simone **Lässig**: Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung. Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 46-84.
- Dieter **Lamping**: Jüdische Literatur, in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft von Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 198-206.
- Achim **Landwehr**: Diskurs, in: Ute Frietsch/Jörg Rogge (Hg.): Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch. Bielefeld 2013, S. 118-122.
- Achim **Landwehr**: Historische Diskursanalyse. Frankfurt New York 2008.
- Dieter **Langewiesche**: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München 2000.
- Eleonore **Lappin**/Michael Nagel (Hg.): Deutsch-jüdisch Presse und jüdische Geschichte. Bremen 2008.
- Eleonore **Lappin**/Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen 2007.

- Regina **Laudage-Kleeberg**/Hannes Sulzenbacher (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012.
- Christoph Maria **Leder**: Die Grenzgänge des Marcus Herz. Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Münster 2007.
- Johannes **Leicht**: Biopolitik, Germanisierung und Kolonisation. Alldeutsche Ordnungsutopien einer ethnisch homogenen ‚Volksgemeinschaft‘, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 19, Berlin 2010, S. 151-177.
- Thomas **Lemke** (Hg.): *Eugenik und andere Übel* von Gilbert Keith Chesterton. Berlin 2014.
- Per **Leo**: Der Wille zum Wesen: Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940. Berlin 2013.
- Leo Baeck Programm** (Hg.): Die Kinder auf dem Schulhof nebenan. Zur Geschichte der Jawne 1919-1942. Materialien zur Ausstellung im Lern- und Gedenkort Jawne. Köln 2009.
- Judah **Levine**: The Holy Spark: Martin Buber and New Jewish Learning, in: LBI Year Book 57 (2012), S. 163-186.
- Martin **Liepach**: Das Krisenbewusstsein des jüdischen Bürgertums in den Goldenen Zwanzigern, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 395-417.
- Martin **Liepach**: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung: Zur politischen Orientierung der Juden in der Weimarer Republik. Tübingen 1996.
- Petra **Linzbach**: „Erfüllt von reiner Nächstenliebe“. Sidonie Werner 1860-1932, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 109-111.
- Veronika **Lipphardt**: Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über „Rasse“ und Vererbung 1900-1935. Göttingen 2008.
- Veronika **Lipphardt**: „Jüdische Eugenik“? Deutsche Biowissenschaftler mit jüdischem Hintergrund und ihre Vorstellungen von Eugenik (1900-1935), in: Regina Wecker/Sabine Braunschweig/Gabriela Imboden/Bernhard Küchenhoff/Hans Jakob Ritter (Hg.): Wie nationalsozialistisch ist die Eugenik? Internationale Debatten zur Geschichte der Eugenik im 20. Jahrhundert. Wien/Köln/Weimar 2009, S. 151-163.
- Veronika **Lipphardt**: Zwischen „Inzucht“ und „Mischehe“ – Demographisches Wissen in der Debatte um die „Biologie der Juden“, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35: Demographie, Demokratie, Geschichte, 2007, S. 45-66.
- Vivian **Liska**: Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne. Göttingen 2011.
- Elizabeth **Loentz**: Let Me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist. Cincinnati 2007.
- Martina **Löw**/Renate Ruhne: Prostitution. Herstellungsweisen einer anderen Welt. Berlin 2011.
- Hanno **Loewy**: Chanukka, Weihnachten, Weihnukka?, in: Hanno Loewy (Hg.): „Solls der Chanukkabaum heissen“. Chanukka, Weihnachten, Weihnukka. Jüdische Geschichten vom Fest der Feste. 3. durchgesehene und verbesserte Auflage, Berlin 2011, S. 140-147.
- Steven M. **Lowenstein**: Das religiöse Leben, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3. München 1997, S. 101-122.
- Steven M. **Lowenstein**: Ideologie und Identität, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit in vier Bänden, Band 3. München 1997, S. 278-301.
- Reinhold **Lütgemeier-Davin**/Kerstin Wolff: Unterschiedliche Wege – aber ein Ziel! Die friedenspolitischen Netzwerkerinnen Anita Augspurg, Lida Gustave Heymann und Helene Stöcker, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 66, November 2014, S. 15-23.

Bea **Lundt**: Frauen- und Geschlechtergeschichte, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Geschichte. Ein Grundkurs. 3. revidierte und erweiterte Auflage, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 650-665.

Arno **Lustiger**: Jüdischer Antisemitismus. Kurzer Lehrgang über den Selbsthass, in: FAZ Feuilleton vom 18.9.2008; <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/juedischer-antisemitismus-kurzer-lehrgang-ueber-den-selbsthass-1699782.html>.

Joseph B. **Maier**/Judith Marcus/Zoltán Tarr (Hg.): Jewry. Its History and Sociology. Selectes Essays of Werner J. Cahnmann. New Jersey 1989.

Leonore **Maier**: „Und ich liebe Lehnitz immer ...“. Frieda Glücksmann und das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Lehnitz, in: Ariadne, Heft 45/46, Juni 2004, S. 86-88.

Gudrun **Maierhof**: „Die Seele des Frauenbundes“. Hannah Karminski 1897-1942, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 112-114.

Gudrun **Maierhof**: „Ein männlicher Geist mit einem weiblichem Herzen“. Cora Berliner 1890-1942, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 115-117.

Gudrun **Maierhof**: „Ich bleibe, um meine Pflicht zu tun“. Hannah Karminski (1897-1942), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 220-228.

Gudrun **Maierhof**: Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1943. Frankfurt am Main 2002.

Gudrun **Maierhof**: Wege der Rettung. Recha Freier und Käte Rosenheim, in: Gudrun Maierhof/Chana Schütz/Hermann Simon (Hg.): Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland. Berlin 2004, S. 49-69.

Gudrun **Maierhof**/Chana Schütz/Hermann Simon (Hg.): Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland. Berlin 2004.

Gudrun **Maierhof**/Cornelia Wenzel: Protagonistinnen des „alten“ Jüdischen Frauenbundes. Eine Auswahl, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 90-93.

Ulrike **Manz**: Bürgerliche Frauenbewegung und Eugenik in der Weimarer Republik. Königstein/Taunus 2007.

Ingrid **Marchlewitz**: Irmgard Keun: Leben und Werk. Würzburg 1999.

Ludwig **Marcuse**: Ratgeber für heilbare Mischehen, in: Die ZEIT vom 1. April 1966, <http://www.zeit.de/1966/14/ratgeber-fuer-heilbare-mischehen>.

Magdalena **Marsovszky**: Ungarn auf dem rechten Weg. Viktor Orbáns völkische Mission, in: Jungle World 40, 2.10.2013, S. 3.

Trude **Maurer**: Die Rolle der jüdischen Frau – Erwartungen und Erfahrungen im nationalsozialistischen Deutschland, in: Haus der Geschichte Baden-Württemberg (Hg.): „Welche Welt ist meine Welt?“ – Jüdische Frauen im deutschen Südwesten. Heidelberg 2009, S. 95-109.

Trude **Maurer**: Ostjuden in Deutschland 1918 – 1933. Hamburg 1986.

Trude **Maurer**: Vom Alltag zum Ausnahmezustand: Juden in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus 1918-1945, in: Marion Kaplan (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München 2003, S. 345-479.

Helmut **Mayer**: Adorno-Preis für Judith Butler. An den Körpern hängt zuletzt doch alles, in: FAZ, 12.9.2012, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/adorno-preis-fuer-judith-butler-an-den-koerpern-haengt-zuletzt-doch-alles-11887759.html>.

Michael **Mayer**: Der Verein in der Spätmoderne. Eine evolutionstheoretische Analyse. Konstanz 2006.

Axel **Meier**: Die Jugend-Alija in Deutschland 1932 bis 1941, in: Gudrun Maierhof/Chana Schütz/Hermann Simon (Hg.): Aus Kindern wurden Briefe. Die Rettung jüdischer Kinder aus Nazi-Deutschland. Berlin 2004, S. 70-94.

Antonia **Meiners**: Die Stunde der Frauen zwischen Monarchie, Weltkrieg und Wahlrecht 1913-1919. München 2013.

Susanne **Meinl**: Legalisierter Raub: Die Ausplünderung der Juden im Nationalsozialismus durch die Reichsfinanzverwaltung in Hessen. Frankfurt am Main 2004.

Ephraim **Meir**: Das freie jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main, in: Eva Schulz-Jander/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel. Kassel 2011, S. 76-85.

Paul **Mendes-Flohr**: Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004 (amerikanische Originalausgabe: 1999).

Thomas **Mergel**: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Zu einem schwierigen Verhältnis, in: Pascal Maeder/Barbara Lüthi/Thomas Mergel (Hg.): Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch. Göttingen 2012, S. 211-239.

Alexander **Meschnig**: Der Wille zur Bewegung. Militärischer Traum und totalitäres Programm. Eine Mentalitätsgeschichte vom Ersten Weltkrieg zum Nationalsozialismus. Bielefeld 2008.

Beate **Meyer**: Tödliche Gratwanderung. Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zwischen Hoffnung, Zwang, Selbstbehauptung und Verstrickung (1939-1945). Göttingen 2011.

Michael A. **Meyer**: Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt am Main 1992.

Michael A. **Meyer**/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit in vier Bänden. München 1996/1997 (Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600-1780, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871-1918, Bd. 4: Aufbruch und Zerstörung 1918-1945).

Elisabeth **Meyer-Renschhausen**: „Weibliche Kultur und soziale Arbeit“. Eine Geschichte der Frauenbewegung am Beispiel Bremens 1810-1927. Köln/Wien 1989.

Hans **Morgenstern**: Jüdisches biographisches Lexikon. Eine Sammlung von bedeutenden Persönlichkeiten jüdischer Herkunft ab 1800. Wien 2009.

George L. **Mosse**: Die Juden im Zeitalter des modernen Nationalismus, in: Peter Alter/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, S. 15-25.

George L. **Mosse**: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München 1985.

Walther **Müller-Jentsch**: Der Verein – ein blinder Fleck der Organisationssoziologie, in: Berliner Journal für Soziologie, Band 18 Nr. 3, 2008, S. 476-502.

Herfried **Münkler**/Jens Hacke: Politische Mythisierungsprozesse in der Bundesrepublik. Entwicklungen und Tendenzen, in: Herfried Münkler/Jens Hacke (Hg.): Wege in die neue Bundesrepublik. Politische Mythen und kollektive Selbstbilder nach 1989. Frankfurt am Main 2009, S. 15-31.

Gisela **Muschiol** (Hg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster 2003.

Michael **Nagel** (Hg.): Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. Hildesheim/New York 2002.

Richard **Nate**: Biologismus und Kulturkritik. Eugenische Diskurse der Moderne. Würzburg 2014.

Klaus **Nathaus**: Organisierte Geselligkeit. Deutsche und britische Vereine im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2009.

Jürgen **Nautz**: Frauenhandel und Gegenstrategien in Österreich, in: Jürgen Nautz/Birgit Sauer (Hg.): Frauenhandel. Diskurse und Praktiken. Göttingen 2008, S. 21-48.

- Rosemarie **Nave-Herz**: Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland. Hannover 1989.
- Sabine **Neubert**/Vincent Frank-Steiner (Hg.): Rudolf Frank: Theatermann, Humanist, Magier der Sprache. Berlin 2012.
- Jens **Neumann-Schliski**: „Konfession“ oder „Stamm“? Konzepte jüdischer Identität bei Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich. Bremen 2011.
- Lutz **Niethammer**: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Bruno W. **Nikles**: Die ‚Bahnhofshilfe‘ des Jüdischen Frauenbundes (1904-1933), in: Gefährdetenhilfe 3 (1989), S. 98-101.
- Bruno W. **Nikles**: Hilfe am Zug – Die „Bahnhofshilfe“ des Jüdischen Frauenbundes (1904-1933), in: Jüdischer Frauenbund in Deutschland (Hg.): 100 Jahre Jüdischer Frauenbund in Deutschland 1904-2004. München 2004, S. 43-52.
- Bruno W. **Nikles**: Soziale Hilfe am Bahnhof. Zur Geschichte der Bahnhofsmision in Deutschland (1894-1960). Freiburg im Breisgau 1994.
- Thomas **Nipperdey**: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen 1976, darin Kapitel III.8: Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I, S. 174-205.
- Thomas **Nidderdey**: Kommentar: „Bürgerlich“ als Kultur, in: Jürgen Kocka (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 143-148.
- Ingeborg **Nordmann**: Wie man sich in der Sprache fremd bewegt: Zu den Essays von Margarete Susman, in: Mechthild M. Jansen/Ingeborg Nordmann (Hg.): Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft. Wiesbaden 1993, S. 111-129.
- Silke **Nowak**: Sprechende Bilder. Zur Lyrik und Poetik Gertrud Kolmars. Göttingen 2007.
- Jürgen **Nürnberg**/Dieter G. Maier: Josephine Levy-Rathenau: Frauenemanzipation durch Berufsberatung. Berlin 2013.
- NS-Dokumentationszentrum** der Stadt Köln (Hg.): Stolpersteine. Gunter Demnig und sein Projekt. Köln 2007.
- Marlen **Oehler Brunnschweiler**: Schweizer Judentümer. Identitätsbilder und Geschichten des Selbst in der schweizerisch-jüdischen Presse der 1930er Jahre. Köln/Weimar/Wien 2013.
- Ari **Ofengenden**: Hybridität, Okzidentalismus und Neo-Orthodoxie bei Nathan Birnbaum, in: Caspar Battegay/Barbara Breysach (Hg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860-1930. München 2008, S. 206-215.
- Josef **Olbrich**: Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland. Opladen 2001.
- Susanne **Omran**: Ein Fall „feministischer Entartung“. Helene Langes Auseinandersetzung mit Helene Stöcker, in: Ariadne, Heft 28, November 1995, S. 64-66.
- Suanne **Omran**: Frauenbewegung und „Judenfrage“. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900. Frankfurt/New York 2000.
- Susanne **Omran**: Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und „rassische“ Differenz, in: Ariadne, Heft 43, Mai 2003, S. 54-62.
- Susanne **Omran**: Woran erkennen wir die Prostituierten? Sittlichkeit, Grossstadtdiskurs und Antisemitismus im Kontext der Frauenbewegung, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.): Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus. Tübingen 1998, S. 65-87.
- Claudia **Opitz-Belakhal**: Geschlechtergeschichte. Frankfurt am Main/New York 2010.

Tamara **Or**: Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897-1938). Frankfurt am Main 2009.

Maria **Orthofer**: Au-Pair. Von der Kulturträgerin zum Dienstmädchen. Wien/Köln/Weimar 2009.

Uta **Ottmüller**: Die Diensthilfenfrage. Zur Sozialgeschichte der doppelten Ausnutzung von Dienstmädchen im deutschen Kaiserreich. Münster 1978.

Ilan **Pappe**: Die Idee Israel. Mythen des Zionismus. Hamburg 2015 (Original: The Idea of Israel – A History of Power and Knowledge. London 2014).

Arnold **Paucker**: Zum Selbstverständnis jüdischer Jugend in der Weimarer Republik und unter der nationalsozialistischen Diktatur, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 111-128.

Arnold **Paucker**: Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, in: Werner E. Mosse (Hg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890-1914: ein Sammelband. 2. mit einem Vorwort ergänzte Auflage. Tübingen 1998, S. 479-548.

Michael **Peters**: Alldeutscher Verband (ADV), 1891-1939, in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historischeslexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44184.

Detlev J.K. **Peukert**: Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge 1878 bis 1932. Köln 1986.

Ulrike **Pilarczyk**: Gemeinschaft in Bildern. Jüdische Jugendbewegung und zionistische Erziehungspraxis in Deutschland und Palästina/Israel. Göttingen 2009.

Ute **Planert**: Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben, in: Geschichte und Gesellschaft, 26. Jg. Heft 4 (Thema: Körpergeschichte), Göttingen 2000, S. 539-576.

Ute **Planert** (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000.

Ute **Planert**: Nationalismus und weibliche Politik: Zur Einführung, in: Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt/New York 2000, S. 9-14.

Ute **Planert**: Vater Staat und Mutter Germania: Zur Politisierung des weiblichen Geschlechts im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ute Planert: Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 15-65.

Elfi **Pracht-Jörns** (Hg.): Jüdische Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 2011.

Claudia **Prestel**: Bevölkerungspolitik in der jüdischen Gemeinschaft in der Weimarer Republik. Ausdruck jüdischer Identität?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 41. Jg. Nr. 1 (1993), S. 685-715.

Claudia **Prestel**: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: „Freie Liebe“ oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben?, in: Eleonore Lappin/Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen 2007, S. 123-141.

Claudia **Prestel**: Die jüdische Familie in der Krise. Symptome und Debatten, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 105-122.

Claudia **Prestel**: „Ein frischer, fröhlicher Geist herrscht in der Anstalt.“ Jüdische Fürsorgeerziehung am Beispiel Berta Cohnreich, in: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 7. Jg. Nr. 12 (2013), S. 1-3, online unter: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_12_Prestel_Quelle.pdf.

Claudia **Prestel**: Feministische und zionistische Konstruktionen der Geschlechterdifferenz im deutschen Zionismus, in: Andrea Schatz/Christian Wiese (Hg.): Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin 2006, S. 125-148.

Claudia **Prestel**: Frauenpolitik und Parteipolitik? Jüdische Frauen in innerjüdischer Politik in der Weimarer Republik, in: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997), S. 121-155.

Claudia **Prestel**: Jugend in Not. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft (1901-1933). Köln/Weimar/Wien 2003.

Claudia **Prestel**: The "New Jewish Woman" in Weimar Germany, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Tübingen 1998, S. 135-156.

Claudia **Prestel**: Uneheliche Kinder und ledige Mütter in der jüdischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert: Eingliederung oder Ausschluss? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte, in: L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 5 (1994), S. 81-101.

Claudia **Prestel**: Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel Bnei Briss, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 85 (1990), S. 51-80.

Claudia **Prestel**: Zur Stellung der Frau in jüdischen Organisationen und Gemeinden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994, S. 245-257.

Peter **Pulzer**: Der Erste Weltkrieg, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit in vier Bänden. München 1997, Band 3, S. 356-380.

Peter **Pulzer**: Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit in vier Bänden. Band 3. München 1997, S. 151-192.

Peter **Pulzer**: Warum scheiterte die Emanzipation der Juden?, in: Peter Alter/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, S. 273-284.

Uwe **Puschner**: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001.

Sibylle **Quack**: Deutsch-jüdische Frauen in Exil und Emigration, in: Marita Krauss/Holger Sonnabend (Hg.): Frauen und Migration. Stuttgart 2001, S. 76-93.

Sibylle **Quack**: Drei Strassen in Berlin. Cora Berliner, Gertrud Kolmar und Hannah Arendt als Namensgeberinnen, in: Marion Kaplan/Beate Meyer (Hg.): Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Festschrift für Monika Richarz. Göttingen 2005, S. 413-419.

Sibylle **Quack**: Zuflucht Amerika. Zur Sozialgeschichte der Emigration deutsch-jüdischer Frauen in die USA 1933-1945. Bonn 1995.

Jeanett **Rapp**: Von Jüdin für Jüdin. Die soziale Arbeit der Leipziger Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes und ihrer Mitgliedsorganisationen bis zum Ende der Weimarer Republik. Berlin 2011.

Kirsten **Reinert**: Frauen und Sexualreform 1897-1933. Herbolzheim 2000.

Peter **Reinicke**: Die Geschichte der Krankenhausfürsorge für jüdische Patienten. Berlin 2010.

Andreas **Reinke**: „Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums“: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 315-340.

Andreas **Reinke**: Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944. Hannover 1999.

- Anton **Reumann**: Die Jugendbewegung ‚Wandervogel‘ als Teil der sozialen Bewegungen im Kaiserreich 1871-1918. München/Ravensburg 2005.
- Wolfgang **Reusch**: Bahnhofsmision in Deutschland 1897-1987. Sozialwissenschaftliche Analyse einer diakonisch- caritativen Einrichtung im sozialen Wandel. Frankfurt am Main 1988.
- Ursula **Reuter**: Jüdische Zeitungen in Köln, 1919-1938, in: Geschichte in Köln 29 (1991), S. 83-117.
- Ursula **Reuter**: Studien zu Profil und Funktion Kölner Jüdischer Zeitungen in den Jahren 1921-1938. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Köln 1990.
- Hanna **Rhein**: Kabbala der Tiere. Tierrechte im Judentum und warum sie bis zum heutigen Tag kollektive Abwehr auslösen, in: Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg (Hg.): Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung. Heidelberg 2007, S. 234–252.
- Monika **Richarz**: Berufliche und soziale Struktur, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3. München 1997, S. 39-68.
- Monika **Richarz**: Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): "... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus". Die Vierte Joseph-Carlebach-Konferenz. Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Hamburg 2000, S. 63-78.
- Monika **Richarz**: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3. München 1997, S. 13-38.
- Monika **Richarz**: Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 87-104.
- Monika **Richarz**: Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871. Stuttgart 1976.
- Monika **Richarz**: Überlebensstrategien jüdischer Frauen im Nationalsozialismus, in: Angelika Brimmer-Brebeck/Martin Leutzsch (Hg.): Jüdische Frauen in Mitteleuropa. Aspekte ihrer Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Paderborn 2008, S. 175-199.
- Ingrid **Richter**: Von der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Katholischer Deutscher Frauenbund und eugenische Eheberatung, in: Gisela Muschiol (Hg.): Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation. Münster 2003, S. 255-279.
- Ingrid **Richter**: Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene. Paderborn 2001.
- Matthias **Richter**: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur: Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995.
- Günter **Rinke**: Sozialer Radikalismus und bündische Utopie. Der Fall Peter Martin Lampel. Frankfurt am Main 2000.
- Ruth **Röcher**: Die jüdische Schule im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1942. Frankfurt am Main 1992.
- Sully **Roecken**: Der Stadtverband Kölner Frauenvereine und seine angeschlossenen Vereine, in: Kölner Frauengeschichtsverein (Hg.): „10 Uhr pünktlich Gürzenich“. Hundert Jahre bewegte Frauen in Köln – Zur Geschichte der Organisationen und Vereine. Münster 1995, S. 183-219.
- Marion **Röwekamp**: Die ersten deutschen Juristinnen. Eine Geschichte ihrer Professionalisierung und Emanzipation (1900-1945). Köln/Weimar/Wien 2011.
- Marion **Röwekamp**: Juristinnen: Lexikon zu Leben und Werk. Baden-Baden 2005.

Sylvia **Rogge-Gau**: "... auch auf geistigem Gebiet nicht 'Objekt des Geschehens' zu sein". Die Bildungsarbeit des Jüdischen Frauenbundes 1933-1938, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 61-68.

Stefan **Rohrbacher**: Jüdische Geschichte, in: Michael Brenner/Stefan Rohrbacher (Hg.): Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust. Göttingen 2000, S. 164-176.

Alison **Rose**: Die „Neue Jüdische Familie“. Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 2006, S. 177-195.

Jacob **Rosenthal**: Die Ehre des jüdischen Soldaten. Die Judenzählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen. Frankfurt am Main/New York 2007.

Franco **Ruault**: „Neuschöpfer des deutschen Volkes“. Julius Streicher im Kampf gegen „Rassenschande“. Frankfurt am Main 2006.

Monica **Rüthers**: Frauenleben verändern sich, in: Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 223-307.

Esther **Sabelus**: Die weisse Sklavin. Mediale Inszenierungen von Sexualität und Grosstadt um 1900. Berlin 2009.

Christoph **Sachsse**/Florian Tennstedt: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Band 2: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929. Stuttgart 1988.

Birgit **Sack**: Katholizismus und Nation: Der katholische Frauenbund, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 292-308.

Birgit **Sack**: Zwischen religiöser Bindung und sozialer Gesellschaft. Katholische Frauenbewegung und politische Kultur in der Weimarer Republik (1918/19 – 1933). Münster 1998.

Shlomo **Sand**: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2010 (hebräisches Original 2008).

Philipp **Sarasin**: Diskursanalyse, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.): Geschichte. Ein Grundkurs. 3. revidierte und erweiterte Auflage, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 199-217.

Philipp **Sarasin**: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, in: Sarasin: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt am Main 2003, S. 10-60.

Philipp **Sarasin**: Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996, S. 131-164.

Jean-Paul **Sartre**: Betrachtungen zur Judenfrage (1945), in: Jean-Paul Sartre: Drei Essays. Zürich 1981, S. 108-190.

Anne-Christin **Sass**: Berliner Luftmenschen. Osteuropäisch-jüdische Migration in der Weimarer Republik. Göttingen 2012.

Marina **Sassenberg**: Selma Stern (1890-1981). Das Eigene in der Geschichte. Tübingen 2004.

Lutz **Sauerteig**: Krankheit, Sexualität, Gesellschaft. Geschlechtskrankheiten und Gesundheitspolitik in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Stuttgart 1999.

Klaus **Saul**: Wider die ‚wilde Ehe‘: Die Bekämpfung nichtehelicher Lebensgemeinschaften im Deutschen Kaiserreich, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.): „... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus“: Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne. Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz. Hamburg 2000, S. 90-118.

Barbara **Schäfer**: Berliner Zionistenkreise. Eine vereinsgeschichtliche Studie. Berlin 2003.

Michael **Schäfer**: Geschichte des Bürgertums. Köln/Weimar/Wien 2009.

Ulrike **Schaper**: Kulturbund der Deutschen Juden (5. Mai 2015), auf der Homepage des Deutschen Historischen Museums in Berlin: <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/ausgrenzung-und-verfolgung/kulturbund-deutscher-juden.html>.

Angelika **Schaser**: Frauenbewegung in Deutschland 1848-1933. Darmstadt 2006.

Andrea **Schatz**/Christian Wiese (Hg.): Janusfiguren. "Jüdische Heimstätte", Exil und Nation im deutschen Zionismus. Berlin 2006.

Felix **Schlesinger**: Rezension über Marion Kaplan: Die jüdischen Frauenbewegung in Deutschland, in: Walter Grab (Hg.): Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Band XII, 1983, Universität Tel-Aviv, S. 543-544.

Gunter **Schmidt**: Das Verschwinden der Sexualmoral. Über sexuelle Verhältnisse. Hamburg 1996.

Uta C. **Schmidt**: Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft. Zürich/Dortmund 1994.

Hiltrud **Schmidt-Waldherr**: Emanzipation durch Professionalisierung? Politische Strategien und Konflikte innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung während der Weimarer Republik und die Reaktion des bürgerlichen Antifeminismus und des Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1987, S. 127-128.

Wolfdietrich **Schmied-Kowarzik**: Der Stern der Erlösung, in: Eva Schulz-Jander/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel. Kassel 2011, S. 38-47.

Cornelia **Schmitz-Berning**: Vokabular des Nationalsozialismus. Berlin 2007.

Hans-Walter **Schmuhl**: „Rassen“ als soziale Konstrukte, in: Ulrike Jureit (Hg.): Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften. Münster 2001, S. 163-179.

Hubert **Schneider**: Die Entjudung des Wohnraums - Judenhäuser in Bochum. Die Geschichte der Gebäude und ihrer Bewohner. Berlin 2010.

Hubert **Schneider**: Ottilie Schoenewald. Kämpferin für Frauenrechte, soziale Rechte, Menschenrechte. Bochum 2006.

Eva **Schöck-Quinteros**: Zwischen Zedakah und Wissenschaft. Hilde Ottenheimer (1896-1942), in: Sabine Hering (Hg.): Jüdische Wohlfahrt im Spiegel von Biographien. Frankfurt am Main 2006, S. 338-348.

Julius **Schoeps** (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh 2000.

Sylvia **Schraut**: Bürgerinnen im Kaiserreich. Biografie eines Lebensstils. Stuttgart 2013.

Rainer **Schreiber**: Religion, Volk, Identität? Das Judentum in der Sackgasse des modernen Nationalismus. Aschaffenburg 2014.

Iris **Schröder**: Grenzgängerinnen: Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 341-368.

Kurt **Schubert**: Jüdische Geschichte. 6. Auflage, München 2007 (Erstausgabe: 1995).

Stefanie **Schüler-Springorum**: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte, in: Transversal (Zeitschrift für jüdische Studien) 4. Jg. 1/2003, S. 3-15.

Stefanie **Schüler-Springorum**: Die Jüdische Gemeinde Königsberg 1871-1945, in: Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hg.): Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreussen. Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 165-186.

Elke **Schüller**: Marie Stritt – Eine „kampffrohe Streiterin“ in der Frauenbewegung (1855–1928). Königstein 2005.

Ernst **Schulin**: Doppel-Nationalität? Die Integration der Juden in die deutsche Kulturnation und die neue Konstruktion der jüdischen Geschichte, in: Peter Alter/Claus-Ekkehard Bärsch/Peter Berghoff (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, S. 243-259.

Christoph **Schulte** (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.

Regina **Schulte**: Sperrbezirke. Tugendhaftigkeit und Prostitution in der bürgerlichen Welt. Frankfurt am Main 1979.

Andrea **Schulz**: Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert. München 2005.

Desanka **Schwara**: Luftmenschen – Ein Leben in Armut, in: Heiko Haumann (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 71-222.

Michael **Schwartz**: Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890-1933. Bonn 1995.

Christina **Schwarz**: Endstation Hauptbahnhof. Zur Betreuung jüdischer Reisender auf deutschen Bahnhöfen, in: Zedaka. Jüdische Sozialarbeit im Wandel der Zeit. 75 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 1917-1992. Ausstellungskatalog, Frankfurt a.M. 1993, S. 124-128.

Klaus-Peter **Schweiger**: „Alter Wein in neuen Schläuchen“. Der Streit um den wissenschaftlichen Tierversuch in Deutschland 1900–1935. Göttingen 1993.

Ferdinand **Schweighofer**: Das Privattheater der Anna O. Ein psychoanalytisches Lehrstück, ein Emanzipationsdrama. München/Basel 1987.

Joan W. **Scott**: Gender. Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Nancy Kaiser (Hg.): Selbst Bewusst. Frauen in den USA. Leipzig 1994.

Birgit **Seemann**: Stieftöchter der "deutschen Nation": Der Jüdische Frauenbund 1904-1938 und in der Bundesrepublik, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt/New York 2000, S. 309-327.

Birgit **Seemann**: „Wir wollen sein ein einig Volk von Schwestern“. Jüdische Krankenpflege und der Erste Weltkrieg, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichting (Hg.): Nurinst 2014. Beiträge zur deutschen und jüdischen Geschichte. Band 7: Schwerpunktthema: Davidstern und Eisernes Kreuz. Juden im Ersten Weltkrieg. Nürnberg 2014, S. 87-101.

Eduard **Seidler**: Jüdische Kinderärzte 1933-1945. Entrechtet/Geflohen/Ermordet. Erweiterte Neuauflage. Basel/Freiburg 2007.

Ulrich **Sieg**: Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 2013.

Volkmar **Sigusch**: Geschichte der Sexualwissenschaft. Frankfurt am Main 2008.

Heinrich **Simon**: Zum Problem jüdischer Identität, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 15-26.

Magdalena **Skowronsky**: Die Konstruktion jüdischer Identität von russischsprachigen Migranten in Deutschland. Studienarbeit. Norderstedt 2010.

David **Sorkin**: The Transformation of German Jewry 1780-1840. New York/Oxford 1987.

Thomas **Sparr**: Dreyfus in Deutschland. Zur Rezeption der Dreyfus-Affäre, in: Hans Otto Horch/Charlotte Wardi (Hg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. La prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997, S. 169-180.

Thomas **Sparr**: Gertrud Kolmar, in: Andreas B. Kilcher (Hg.): Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autorin deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar 2012, S. 290-292.

- Annegret **Stalder**: Der Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Organisation – Ziele – Probleme des deutschen Abwehrvereins. Norderstedt 2009.
- Martina **Steer**: Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin. Frankfurt am Main 2005.
- Martina **Steer**: „... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.“ Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation. Bochum 2001.
- Martina **Steer**: Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, Heft 45-46, Juni 2004, S. 14-23.
- Martina **Steer**: Patriotismus, Frauensolidarität und jüdische Identität. Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Jim G. Tobias/Nicola Schlichting (Hg.): Nurinst 2014. Beiträge zur deutschen und jüdischen Geschichte. Band 7: Schwerpunktthema: Davidstern und Eisernes Kreuz. Juden im Ersten Weltkrieg. Nürnberg 2014, S. 59-72.
- Martina **Steer**: „Wir wollen sein ein einzig Volk von Schwestern, von keiner Not uns fürchten und Gefahr!“ – Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg. In: Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdische Frauenbewegung im deutschsprachigen Raum. 19. und frühes 20. Jahrhundert. Wien 2005, S. 103-121.
- Roger **Stein**: Das deutsche Dirnenlied. Literarisches Kabarett von Bruant bis Brecht, Köln/Weimar/Wien 2007.
- Inge **Stephan**/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994.
- Hilde **Steppe**: „... den Kranken zum Troste und dem Judentum zur Ehre ...“ Zur Geschichte der jüdischen Krankenpflege in Deutschland. Frankfurt am Main 1997.
- Irene **Stoehr**: „Organisierte Mütterlichkeit“. Zur Politik der deutschen Frauenbewegung um 1900, in: Karin Hausen (Hg.): Frauen suchen ihre Geschichte. München 1983, S. 221-249.
- Antonia **Surmann**: Die Küche als Ausdruck von Gesellschaftsbildern, S. 1; <http://edoc.hu-berlin.de/kunsttexte/2010-1/surmann-antonia-8/PDF/surmann.pdf>.
- Klaus **Tenfelde**: Die Entfaltung des Vereinswesens während der Industriellen Revolution in Deutschland (1850-1873), in: Historische Zeitschrift, Beiheft 9 „Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland“, hg. von Otto Dann. München 1984, S. 55-114. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt in: Klaus Tenfelde: Arbeiter, Bürger, Städte. Zur Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Göttingen 2012, S. 174-229.
- Françoise **Thébaud**: Der Erste Weltkrieg. Triumph der Geschlechtertrennung, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.): Geschichte der Frauen, Band 5: 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2006 (franz. Original: 1992), S. 33-91.
- Karin **Theesfeld**: Abtreibungsdramen der Weimarer Republik, in: Sabine Kyora/Stefan Neuhaus (Hg.): Realistisches Schreiben in der Weimarer Republik. Würzburg 2006, S. 193-214.
- Claudia **Thoben**: „... in schöner Harmonie und mit zäher Beharrlichkeit“. Die interkonnessionelle weibliche Bahnhofsmision in Nürnberg 1910-1933, in: Ariadne, Heft 45/46, Juni 2004, S. 40-45.
- Ulrike **Thomas**: Mut zu einem Neubeginn. Leben in Palästina von 1932 bis 1948. Auszüge aus Briefen von Eva Samuel und ihrer Familie. Berlin 2010.
- Mirjam **Thulin**: Vom Schreiben jüdischer Geschichte im Zeitalter des nationalen Denkens. Zum Begriff der Nation in Heinrich Graetz' „Geschichte der Juden“, in: Transversal, 8. Jg. Nr. 2 (2007), S. 95-114.
- Ferdinand **Tönnies**: Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft, hg. von Klaus Lichtblau. Wiesbaden 2012.
- Nicole **Tomasek**: Jüdisch hip. Im Jüdischen Viertel in Budapest treffen jüdische Geschichte und Gegenwart, Subkultur und Kommerz aufeinander, in: Jungle World Nr. 40, 2.10.2013, S. 10-13.

Jacob **Toury**: Gab es ein Krisenbewusstsein unter den Juden während der „Guten Jahre“ der Weimarer Republik 1924-1929?, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte Tel Aviv 17 (1988), S. 145-168; neu abgedruckt in: Jacob Toury: Deutschlands Stiefkinder. Ausgewählte Aufsätze. Gerlingen 1997, S. 191-214.

Anna **Trechsel**: Orthodoxe Rabbiner mit unorthodoxen Methoden, in: NZZ am Sonntag, 13.10.2013, S. 9.

Martin **Tremel**: Einfache Form, Pathosformel, Nachleben der Renaissance. Martin Bubers Entdeckung der jüdischen Mystik als Figuration (des Ostens) Europas, in: Caspar Battegay/Barbara Breysach (Hg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860-1930. München 2008, S. 101-123.

Tübinger Projektgruppe Frauenhandel (Hg.): Frauenhandel in Deutschland. Bonn 1989.

Karsten **Uhl**: Mutterliebe und Verbrechen – Mutterschaft und Sexualität im kriminologischen Diskurs 1880-1980, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte: Mütterliche Macht und väterliche Autorität. Göttingen 2008, S. 48-62.

Peter **Ullrich**: Drache bleibt Drache? Über Antisemitismus und Antizionismus in der deutschen Linken, in: Jungle World, Nr. 43, 24.10.2013, S. 19-23.

Dirk **van Behren**: Die Geschichte des § 218 StGB. Tübingen 2004.

Till **van Rahden**: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Grossstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000.

Till **van Rahden**: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, in: Transversal, 5. Jg. 1 (2004), S. 33-61.

Till **van Rahden**: Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen 2001, S. 9-31.

Till **van Rahden**: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhleemann (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen. Gütersloh 1996, S. 409-434.

Shulamit **Volkov**: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München 2000 (erstmalig 1990 unter dem Titel „Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert“ erschienen).

Shulamit **Volkov**: Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 62-81.

Shulamit **Volkov**: Der Einzelne und die Gemeinde: zwischen Erfüllung und Enttäuschung, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 184-199.

Shulamit **Volkov** (Hg.): Deutsche Juden und die Moderne. München 1994.

Shulamit **Volkov**: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 118-137.

Shulamit **Volkov**: Die Juden in Deutschland 1780-1918. 2. verbesserte Auflage, München 2000.

Shulamit **Volkov**: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München 2000, S. 111-130.

Shulamit **Volkov**: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München 2000, S. 131-145.

Shulamit **Volkov**: Minderheiten und der Nationalstaat: Eine postmoderne Perspektive, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 13-31.

- Shulamit **Volkov**: Reflexionen zum „modernen“ und zum „uralten“ jüdischen Nationalismus, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 32-48.
- Shulamit **Volkov**: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780-1933, in: Shulamit Volkov: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, S. 82-96.
- Shulamit **Volkov**: Walther Rathenau. Ein jüdisches Leben in Deutschland. München 2012.
- Christina **von Braun**: Gender, Geschlecht und Geschichte, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart/Weimar 2006, S. 10-51.
- Christina **von Braun**: Nicht ich. Logik, Lüge, Libido. Berlin 2009.
- Christina **von Braun**/Inge Stephan (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage, Stuttgart/Weimar 2006.
- Christina **von Braun**/Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Köln/Weimar/Wien 2009.
- Bernhard **von Brocke**: Bevölkerungswissenschaft im nationalsozialistischen Deutschland, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35, 2007, S. 145-163.
- Ilka **von Cossart**/Ulrike Pilarczyk: Hachschara – Der Weg in ein neues Leben, in: Ilana Michaeli/Irmgard Klönne (Hg.): Gut Winkel – die schützende Insel. Hachschara 1933-1941. Berlin 2007, S. 223-248.
- Dagmar **von Hoff**: Familiengeheimnisse: Inzest in Literatur und Film der Gegenwart. Köln 2003.
- Gerit **von Leitner**: Der Fall Clara Immerwahr. Leben für eine humane Wissenschaft. München 1993.
- Barbara **Vormeier**/Patrik von zur Mühlen: Afrika, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul/Lutz Winckler (Hg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945. Darmstadt (Hg.) 1998, S. 135-143.
- Ulrike **Voswinckel**: Freie Liebe und Anarchie. Schwabing – Monte Verità. Entwürfe gegen das etablierte Leben. München 2009.
- Leonie **Wagner**: „Eine gewisse Verstimmung unter den Frauenrechtlerinnen“. Reaktionen des Bundes Deutscher Frauenvereine auf die Gründung des Jüdischen Frauenbundes, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 8-13.
- Yigal **Wagner**: Martin Bubers Kampf um Israel: sein zionistisches und politisches Denken. Potsdam 1999.
- Joseph **Walk**: Kurzbiographien zur Geschichte der Juden 1918-1945. München 1988.
- Armin A. **Wallas**: Einleitende Bemerkungen, in: Wallas (Hg.): Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Tübingen 2002, S. 1-15.
- Heidemarie **Wawrzyn**: Als die „Mütter der Nation“ Abschied nahmen von den Menschenrechten: Über Antisemitismus in den bürgerlichen Frauenbewegungen 1865-1918, in: Ute Planert (Hg.): Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt am Main/New York 2000, S. 182-197.
- Heidemarie **Wawrzyn**: Vaterland statt Menschenrecht. Formen der Judenfeindschaft in den Frauenbewegungen des Deutschen Kaiserreiches. Marburg 1999.
- Max **Weber**: Geschäftsbericht, in: Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Tübingen 1911, in: <http://www.zeno.org/nid/20011442131>.
- Jonathan **Weckerle**: Definitiv umstritten, in: Jungle World, Nr. 51-52, 19. Dezember 2013, S. 17.
- Gudrun **Wedel**: Autobiographien von Frauen. Ein Lexikon. Köln/Weimar/Wien 2010.
- Gerhard **Wehr**: Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung. Gütersloh 2010.

Siegfried **Weichlein**: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa. Darmstadt 2006.

Matthias **Weipert**: Nationaler Wiederaufstieg durch Bevölkerungspolitik – Demographiedebatten in der Weimarer Republik, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band 35, 2007, S. 128-144.

Godela **Weiss-Sussex**: Else Croner und die „moderne Jüdin“, in: Andrea Hammel/Godela Weiss-Sussex (Hg.): „Not an Essence but a Positioning“: German-Jewish Women Writers 1900-1938. München 2009, S. 55-76.

Yvonne **Weissberg** (unter Küsters): Caro, Klara, geb. Beermann, in: Manfred Asendorf/Rolf von Bockel (Hg.): Demokratische Wege. Deutsche Lebensläufe aus fünf Jahrhunderten. Stuttgart 1997, S. 112-114.

Yvonne **Weissberg**: Ein ethnisches Netzwerk. Der Jüdische Frauenbund in Köln 1933-1939. In: Ariadne, Heft 61, Mai 2012, S. 40-47.

Cornelia **Wenzel**: „... die mir verliehenen Kräfte voll wirksam zu machen“. Ottilie Schoenewald 1883-1961, in: Ariadne, Heft 45-46, Juni 2004, S. 118.

Candace **West**/Don H. Zimmerman: Doing Gender, in: Gender & Society. Official publication of sociologists for women in society, Jg. 1 (1987), S. 125–151.

Hayden **White**: Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Stuttgart 1994, S. 123-157 (amerikanisches Original: Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism 1978).

Hayden **White**: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. Frankfurt am Main 2008 (Amerikanische Erstausgabe: Metahistory. The historical Imagination in nineteenth-Century Europe 1973).

George **Whyte**: Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils. Frankfurt am Main 2010 (englisches Original: 2005).

Christian **Wiese**: „Erlösung des Judentums“? Debatten über „Judentaufen“ und die Konversion zum liberalen Protestantismus in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln. Berlin 2012, S. 204-212.

Elmar **Wiesendahl**: Unpopulär aus Tradition. Parteienverachtung in Deutschland und die Folgen, in: Stephan Braun/Alexander Geisler (Hg.): Die verstimmte Demokratie. Moderne Volksherrschaft zwischen Aufbruch und Frustration. Wiesbaden 2012, S. 79-91.

Iris **Wigger**: Die „Schwarze Schmach am Rhein“. Rassistische Diskriminierung zwischen Geschlecht, Klasse, Nation und Rasse. Münster 2007.

Sarah **Wildman**: Paper Love inside the holocaust archives, in: http://www.slate.com/articles/news_and_politics/dispatches/features/2009/paper_love_inside_the_holocaust_archives/what_is_the_point_of_an_archive.html.

Matthias **Willing**: Das Bewahrungsgesetz 1918-1967. Eine rechtshistorische Studie zur Geschichte der deutschen Fürsorge. Tübingen 2003.

Annika **Wilmers**: Pazifismus in der internationalen Frauenbewegung 1914-1920. Handlungsspielräume, politische Konzeptionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Essen 2008.

Marc C. **Winter**: Erreger, Forscher, Ideologien. Die deutsche Kriegshygiene 1914-1920. Freiburg 2013.

Mareike **Witkowski**: Ungleichheit unter einem Dach. Hausgehilfinnen von 1918 bis in die 1960er Jahre, in: Ariadne, Heft 63, Mai 2013, S. 36-43.

Ingrid **Wittmann**: „Echte Weiblichkeit ist ein Dienen“ – Die Hausgehilfin in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus, in: Frauengruppe Faschismusforschung (Hg.): Mutterkruz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1981, S. 15-48.

Christine **Wittrock**: Weiblichkeitsmythen. Das Frauenbild im Faschismus und seine Vorläufer in der Frauenbewegung der 20er Jahre. Frankfurt am Main 1983.

Theresa **Wobbe**: Das Wagnis der Öffentlichkeit. Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung vor 1933, in: Mechthild M. Jansen/Ingeborg Nordmann (Hg.): Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft. Wiesbaden 1993, S. 148-177.

Karl-Heinz **Wöhler**: „Grossdeutscher“ Kulturraum: Verräumlichung volksdeutschen Denkens, in: Werner Faulstich (Hg.): Die Kultur der 30er und 40er Jahre. München 2009, S. 27-42.

Kerstin **Wolff**: Ehe, „Freie Liebe“, Prostitution. Sexualethische Debatten und Kontroversen in der bürgerlichen Frauenbewegung um 1910, in: Dagmar Bussiek/Simona Göbel (Hg.): Kultur, Politik und Öffentlichkeit. Festschrift für Jens Flemming. Kassel 2009, S. 185-200.

Johanna **Woltmann**: Gertrud Kolmar. Leben und Werk. Göttingen 1995.

Michael **Worboys**: Before McKeown: Explaining the Decline of Tuberculosis in Britain, 1880-1930, in: Flurin Condrau/Michael Worboys (Hg.): Tuberculosis Then and Now. Perspectives on the History of an Infectious Disease. Montreal 2010, S. 148-170.

Ulrich **Wyrwa**: Die Entstehung des Antisemitismus in Europa und die Reaktion des europäischen Judentums: Eine Einleitung, in: Ulrich Wyrwa (Hg.): Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879-1914). Frankfurt/New York 2010, S. 13-22.

Ulrich **Wyrwa**: Die Reaktion des deutschen Judentums auf den Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich: Eine Rekapitulation, in: Ulrich Wyrwa (Hg.): Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879-1914). Frankfurt/New York 2010, S. 25-42.

Mirjam **Zadoff**: Nächstes Jahr in Marienbad. Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne. Göttingen 2007.

Moshe **Zimmermann**: Deutsch-jüdische Vergangenheit: Der Judenhas als Herausforderung. Paderborn 2005.

Moshe **Zimmermann**: Die deutschen Juden 1914-1945. München 1997.

Suzanne **Zittartz-Weber**: Zwischen Religion und Staat. Die jüdischen Gemeinden in der preussischen Rheinprovinz 1815-1871. Essen 2003.

Moshe **Zuckermann**: Israels Schicksal. Wie der Zionismus seinen Untergang betreibt. Wien 2015.

Martin **Zwilling**: Mutterstämme - Die Biologisierung des genealogischen Denkens und die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft von 1900 bis zur NS-Zeit, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXVI: Mütterliche Macht und väterliche Autorität, Göttingen 2008, S. 29-47.

4. Websites

www.bpb.de/fsd/centropa/exillaender_welt.php

<https://books.google.com/ngrams>

www.bundesarchiv.de/gedenkbuch/directory.html.de?id=1025306&submit=1&page=1&maxview=50&offset=0

www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/werner-sidonie

<http://db.yadvashem.org/names/nameDetails.html?itemId=5415884&language=en>

www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/etablierung-der-ns-herrschaft/emigration.html.

www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nationalistische-rechtspartei-likud-und-unser-haus-israel-treten-gemeinsam-an-11938907.html

<http://gedenkbuch.neu-isenburg.de/>

www.gertrudesandmann.de/index.php

www.ghwk.de/fileadmin/user_upload/pdf-wannsee/ausstellung/raum-3.pdf

www.goethe.de/lhr/prj/daz/glo/gle/de8496321.htm

<https://www.hu-berlin.de/de/ueberblick/geschichte/juedischestudierende/biographien/elly-freund/standardseite>

www.hu-berlin.de/ueberblick/geschichte/stolpersteine/biographien/HildeOttenheimer

www.jg-berlin.org/beitraege/details/die-erste-frau-in-der-rv-i432d-2011-06-01.html

www.juedischerfrauenbund.org/

www.juedischewohlfahrt.de

www.jwa.org

www.lesbengeschichte.de/bio_mosse_d.html

www.lesenstatthetzen.ch

www.luise-berlin.de/bms/bmstxt00/0001prod.htm

www.margaretesusman.com/

www.staatsanzeiger.de/kultur-und-geschichte/nachrichten/bei-traege/frauen-portraets/frauenportraet-detailansicht/artikel/ernestine-eschelbacher-eine-gesellschafts-politisch-und-sozial-engagierte-juedin

www.stolpersteine.eu

www.wizo-ev.org/uber-wizo-2/geschichte-2/

www.worldjewishcongress.org/en/about

5. Film

Es war ein anderes Leben. Mit der Kinder- und Jugend-Alijah nach Palästina. Film von Hans Jan Puchstein und Katinka Zeuner. Berlin 2008.