

II ‚Das entartete Geschlecht‘: Frauenbilder im deutschsprachigen (Kultur-)Zionismus

1 Jüdin und „Entartung“

Im Jahr 1901 veröffentlichte Berthold Feiweil¹ im zionistischen Zentralorgan *Die Welt* einen Beitrag zur jüdischen Familie.² Der auf der Titelseite erschienene Artikel kündigt zunächst an, grundsätzliche und gesellschaftlich relevante Fragen aufnehmen und debattieren zu wollen: „Wir eröffnen hiermit die Discussion über die Fragen der jüdischen Familie und hoffen, dass unsere Leser sich lebhaft daran beteiligen werden.“³ Tatsächlich lag es weniger in der Absicht des Autors, eine grundsätzliche Diskussion zur jüdischen Familie zu initiieren, vielmehr ging es um „Die jüdische Frau“ – wie auch dem Untertitel des Beitrags zu entnehmen ist – und insbesondere um die „Berliner, Pariser, Wiener Jüdinnen und ihre[] Schwestern in den kleineren Großstädten“.⁴ Die folgenden Überlegungen kreisen

Anmerkung: Dieses Kapitel weicht insofern vom Rahmen der vorliegenden Untersuchung ab, als es sowohl die deutschsprachige Literatur wie auch die deutschsprachige Publizistik einbezieht. Zudem ist hier eine besondere Überschneidung von österreichischer und deutscher Literatur und Publizistik zu erkennen, da die zionistischen Protagonisten sowohl in Deutschland als auch in den Ländern der Habsburger Monarchie wirkten; so war bspw. der in Wien geborene Martin Buber in Frankfurt am Main tätig, und der aus Galizien stammende E.M. Lilien etablierte sich künstlerisch in Berlin. Theodor Herzl und insbesondere Max Nordau lebten lange in Paris, ersterer berichtete von dort aus für die *Neue Freie Presse* (Wien) und letzterer für die *Vossische Zeitung* (Berlin). Die publizistischen und literarischen Tätigkeiten sind ebenfalls untrennbar miteinander verbunden, sie bedingten einander – das gilt in besonderem Maße für zionistische Zeitschriften wie *Die Welt*. (Die Schweiz spielte für den frühen Zionismus übrigens in erster Linie als neutraler Ort eine Rolle: In Basel wurden ab 1897 zahlreiche Zionistenkongresse abgehalten.) Für die Einordnung der folgenden Untersuchung sei vorab auch auf die Bedeutung des deutsch-österreichischen Zionismus hingewiesen: „Während das deutsche und das deutsch-österreichische Segment einen verhältnismäßig kleinen Teil der Bewegung stellten, spielten beide für die organisatorische und ideologische Formierung der Bewegung eine herausragende Rolle.“ (Stefan Vogt: Subalterne Positionierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland 1880–1933. Göttingen 2016, S. 12.)

1 Berthold Feiweil (1875–1937) war ein einflussreicher zionistischer Intellektueller; um die Jahrhundertwende fungierte er als Chefredakteur des zionistischen Zentralorgans *Die Welt*, das durchgehend auf Deutsch erschien, und gehörte zu den Gründern des jüdischen Verlags in Berlin.

2 Berthold Feiweil: Die jüdische Frau. In: *Die Welt* 17 (1901), S. 1–3.

3 Feiweil, Die jüdische Frau, S. 1.

4 Feiweil, Die jüdische Frau, S. 1.

um das öffentliche Bild jüdischer Frauen im Allgemeinen und die Frage nach ihrem (angeblich) schlechten Ruf, der mit der Heranziehung nicht näher spezifizierter, aber doch offensichtlich antisemitisch grundierter Quellen belegt werden soll:

Es sind schwere Vorwürfe, die gegen die Jüdin erhoben werden: Sie ist eitel und oberflächlich, putzsüchtig, anmassend, vordringlich, verschwenderisch – aber das ist zu wenig: Sie ist auch eine schlechte, despotische Hausfrau, eine schlechte Gattin und Mutter. Sie ist die Vertreterin der krankhaftesten Moderne, die Trägerin der laxen und sündhaften Ehe-, Familien- und Gesellschaftsmoral. Sie schädigt die Sitten und den guten Geschmack.⁵

Dass sich diese Vorwürfe auf einen übergeordneten Diskurs beziehen, der seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in Europa virulent war, ist offensichtlich: „Entartung“ bzw. „Degeneration“⁶ war ein vieldiskutiertes Thema an der Schnittstelle von Medizin und Literatur/Publizistik.⁷ Große Popularität erreichte der Diskurs durch den Arzt und Charcot-Schüler Max Nordau, später einer der Protagonisten der zionistischen Bewegung, der ihn in seinem Werk *Entartung* (1892/93) aus dem naturwissenschaftlich-medizinischen Kontext löste und damit zum Schlagwort einer allgemeinen „pathologisierende[n] Zivilisations- und Kunstkritik“⁸ machte. Dabei ging es zunächst weder um Frauen noch um Juden, vielmehr „rechnete Nordau [...] mit dem gesamten europäischen Modernismus ab, vom Präraffaelismus bis zum Symbolismus, von Wagner bis Nietzsche, von Ibsen bis Zola“⁹. Seine Diagnose einer gesamtgesellschaftlichen Erkrankung, die in der zeitgenössischen Kunst und Literatur ihren Kulminationspunkt erreichte – für Nordau spiegelte sich in den entsprechenden Kunstwerken die „Degeneration“

5 Feiweil, *Die jüdische Frau*, S. 2.

6 „Entartung“ und „Degeneration“ werden entsprechend dem zeitgenössischen Diskurs im Folgenden synonym verwendet und als historische Begriffe durch doppelte Anführungszeichen gekennzeichnet.

7 „Diese Interdependenzen zwischen wissenschaftlichen Diagnosen und literarischen Inszenierungen sind keineswegs zufällig, sondern resultieren aus einem wechselseitigen Interesse zwischen Literatur und Wissenschaft, das in Bezug auf die Jahrhundertwende konstituierend bleibt und in der Forschungsliteratur entsprechend gewürdigt wurde.“ (Stephanie Catani: *Das fiktive Geschlecht. Weiblichkeit in anthropologischen Entwürfen und literarischen Texten zwischen 1885 und 1925*. Würzburg 2005, S. 11.) Die Ursprünge der wissenschaftlichen, meist medizinischen Auseinandersetzung mit „Entartung“ und „Degeneration“ und die damit verbundene Prägung der Begrifflichkeiten liegen u.a. in den Studien des französischen Pathologen und Neurologen Jean-Marie Charcot und des italienischen Kriminalanthropologen Cesare Lombroso, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Paris und Turin lehrten und praktizierten.

8 Riccardo Nicolosi: *Degeneration erzählen. Literatur und Psychiatrie im Russland der 1880er und 1890er Jahre*. Paderborn 2018, S. 235.

9 Nicolosi, *Degeneration erzählen*, S. 235.

ihrer Schöpfer – entfaltete eine große Wirkungsmacht und sollte auch den Zionismus entscheidend prägen:

Im zionistischen Diskurs wurde ein idiosynkratisches Narrativ entworfen, in dem die jüdische Geschichte der Neuzeit als eine sukzessive Selbstentfremdung erzählt wurde. Die jüdisch-nationale Interpretation sah den Beginn dieses Prozesses der ‚Degeneration‘ mit dem Verlust der Staatlichkeit und dem Beginn der Epoche der ‚Galut‘ in der Antike zusammenfallen.¹⁰

In diesem Kontext – immerhin hatte sich der Zionismus einer Renaissance des Judentums in der Diaspora oder „Galut“ (hebr. Verbannung) verschrieben – entfaltet Feiwels Artikel und seine Markierung der jüdischen Frau als *der* „Vertreterin der krankhaftesten Moderne“ eine interessante Dynamik. Denn der Autor paraphrasiert damit nicht nur jene Stigmatisierung von Frauen(körpern), die um 1900 ohnehin wissenschaftlich en vogue waren – so gab es zahllose „wissenschaftliche[] Untersuchungen, die sich [...] den Pathologien der Frau, ihres Körpers und insbesondere ihrer Sexualität widmen“¹¹ – sondern erklärt insbesondere die bürgerliche bzw. westeuropäische Jüdin¹² zur personifizierten „Degeneration“: Diese Frauen seien „angekränktelt von der Entartung.“¹³ Feiweil macht dabei sowohl die oktroyierte als auch die selbstverschuldete Entfernung vom Judentum – und damit von sich selbst – als Wendepunkt von der Authentizität hin zu „Degeneration“ aus: „Die Zeiten haben sich zum schlechteren verändert und die jüdischen Frauen mit ihnen.“ Damit unterscheiden sich die ‚westlichen‘ Frauen wesentlich von den authentisch gebliebenen „jüdischen Frauen des Ostens“, die zwar ohne Emanzipation und rechtliche Gleichstellung leben mussten, aber eben „um ihre urreigensten Schätze nicht betrogen worden“ sind. Der Artikel kulminiert schließlich in einer deutlichen Schuldzuweisung:

Es ist Entjudungsarbeit im Kleinen, die jede dieser Frauen vollführt. Und doch will uns scheinen, dass dem Nationaljudentum von Seite dieser Frauen eine weit grössere Gefahr droht, als von Seite der männlichen Vertreter der Assimilation. [...] Diese Frauen werfen nicht

10 Manja Herrmann: Zionismus und Authentizität. Gegennarrative des Authentischen im frühen zionistischen Diskurs. Berlin/Boston 2018, S. 75.

11 Catani, Das fiktive Geschlecht, S. 20. Vgl. auch Kapitel I der vorliegenden Untersuchung.

12 Feiwels West-Ost-Dichotomie spiegelt einen zionistischen Diskurs wider, der um 1900 seinen Anfang nahm: Auf dem ersten Zionistenkongress von 1897 gebrauchte Nathan Birnbaum erstmals den Begriff „ostjüdisch“; antagonistisch zu dem sich nun entwickelnden Bild des/der „Ostjuden/-jüdin“ entstand das des/der „Westjuden/-jüdin“. Damit wurde eine Kategorisierung begründet, deren verschiedene Bedeutungsebenen und -wechsel insbesondere für den Zionismus prägend waren.

13 Dieses und alle folgenden Zitate des Absatzes finden sich unter Feiweil, Die jüdische Frau, S. 2.

nur selbst die Ideale des Judenthums von sich und damit allgemein menschliche, nicht nur werden sie selbst immer äusserlicher, haltloser, oberflächlicher, entjudet, oder, wenn man will, jüdisch-antisemitisch – sie zerstören neben ihrer eigenen Individualität auch die Persönlichkeit ihrer Männer, ihrer Söhne, vor allem ihrer Töchter.

Damit verkehrt Feiweil die traditionelle Rolle der jüdischen Frau und Mutter in ihr Gegenteil und präsentiert – unter Verwendung misogynen und antisemitischer Stereotype – ein Zerrbild, das im Zionismus zur Projektionsfläche männlich-jüdischer Ängste und Schuldfragen wird.

2 Bürgerlichkeit, Zionismus und Geschlecht

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Geschlechterbildern im Zionismus bzw. nach der Entwicklung derselben. Zunächst schien die zionistische Bewegung neue Perspektiven in die emanzipatorischen Bewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu bringen, denn dem zionistischen Gedanken war ein grundsätzliches Streben nach Egalität immanent. Dabei ging es um religiöse und politische Gleichstellung, aber durchaus auch um Geschlechtergerechtigkeit: „The winds of Zionism blew together with the winds of liberalism, secularization and socialism [and] a new female image [arose]: the liberated woman.“¹⁴ Gerade dieser Gleichheitsansatz zog viele Frauen an, die große Hoffnungen auf diese junge, säkular geprägte Bewegung setzten. Vor diesem Hintergrund gründeten sich zahlreiche Frauenorganisationen, insbesondere in Deutschland und Österreich.¹⁵ Doch der Einfluss der Frauen blieb beschränkt, die zentralen Positionen wurden durchgängig von Männern besetzt und das gilt für jene über drei Jahrzehnte (1897–1933), in denen die zionistische Bewegung im deutschsprachigen Raum aktiv war. Damit war der Zionismus selbstverständlich keine Ausnahmeerscheinung, sondern vielmehr ein Spiegelbild jener bürgerlich-patriarchalen Gesellschaft, der er entsprungen war. So konstatiert auch Stefan Vogt, dass „nationalistische Diskurse und Bewegungen, einschließlich des Zionismus, [...] sehr stark männlich dominiert waren und es nur wenige Quellen gibt, die von Frauen stammen und nicht die Rolle von Frauen im Zionismus, sondern die Grundfragen

¹⁴ Margalit Shilo: The Double or Multiple Image of the New Hebrew Woman. In: *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 1 (Winter 1998), S. 73–94, hier S. 78.

¹⁵ Die erste zionistische Frauenorganisation in Österreich war die Nationaljüdische Frauenvereinigung Mirjam (Wien), gegründet in Wien zum Jahreswechsel 1898/99. In Deutschland wurde die Jüdisch-Nationale Frauenvereinigung (JNF) 1900 in Berlin gegründet. (Vgl. Tamara Or: *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897–1938)*, Frankfurt a.M. 2009, S. 52, S. 55.)

des zionistischen Nationalismus diskutieren.¹⁶ Die starken Bezüge auf und Verflechtungen mit dem deutschen Nationalismus boten gerade auch in Bezug auf die Frauenfrage kein Innovationspotential,¹⁷ nicht zuletzt aufgrund der Verbindung von Nationalismus und bürgerlichen Moralvorstellungen: „Diese Allianz unterstützte die polare Geschlechtertrennung, indem man diese sowohl zum bürgerlichen wie zum nationalen Ideal erklärte.“¹⁸

So machte Theodor Herzl beim ersten Zionistischen Kongress in Basel (1897) seine Einstellung zur „Frauenfrage“ deutlich, denn diese seien „selbstverständlich sehr verehrte Gäste, nehmen aber an der Abstimmung nicht theil“¹⁹. Viele Teilnehmerinnen waren desillusioniert, dennoch konnte sie diese Haltung kaum überrascht haben, denn Herzl hatte aus seiner Meinung zur weiblichen Emanzipation nie einen Hehl gemacht: In einem Beitrag *Zur Frauenfrage* (1895) kommentiert er bspw. die österreichische Frauenbewegung sehr ironisch und zieht die Idee einer Gleichstellung der Geschlechter ins Lächerliche:

Nicht als ob ich dem Geschlechte, welches manchmal unsere Strümpfe stopft, die Fähigkeit abspärke, sich auch mit Höherem zu beschäftigen. Wie viele Frauen schreiben Bücher und welche Achtung flößen sie uns dadurch ein, wenn wir nicht zum Lesen gezwungen sind. [...]

Ich bin ja kein grundsätzlicher Gegner der Bildung bei Frauen, obwohl ich eine sanfte Unwissenheit stets hochgeschätzt habe. Ein weibliches Wesen, das Näheres über [den ägyptischen Pharaon] Sesostri weiß und die Spitzen des Himalayagebirges kennt, flößt mir nicht von vorneherein unüberwindliche Abneigung ein, wenn es sich nicht verpflichtet glaubt, diese geistigen Vorzüge durch Sommersprossen aufzuwiegen. Aber denken Sie doch nur, welche Zustände platzgreifen müssten, falls die Frauen, die ohnehin zum Besserwissen neigen, Einiges tatsächlich besser wüßten.²⁰

Dieser Artikel ist nicht nur ein klares Bekenntnis zu einem traditionellen Rollenverständnis, sondern legt auch die misogyn grundierte Geringschätzung

16 Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 8.

17 „Analog zu den Paradigmen der Frau in der deutschen Nation, wurde die jüdische Frau nach [George] Mosse so ‚die Hüterin der traditionellen Ordnung‘ [...]. (Herrmann, Zionismus und Authentizität, S. 66f.)

18 Alison Rose: Die ‚Neue Jüdische Familie‘. Frauen, Geschlecht und Nation im Zionistischen Denken. In: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Kirsten Heinsohn und Stefanie Schüler-Springorum. Göttingen 2006, S. 177–195, hier S. 182.

19 Officielles Protocoll des Zionisten-Congress in Basel, 29. – 31.8.1897. Wien 1898, S. 115.

20 Theodor Herzl: Zur Frauenfrage. In: Ders.: Feuilletons. 2. Band. Berlin 1911, S. 15–20, hier S. 18, S. 19f.

Herzls für gebildete und erwerbstätige Frauen offen. Mehr noch, Herzl positioniert sich mit diesem Beitrag in der antifeministischen Debatte, die sich um 1900 als Reaktion „auf das ebenso beschworene wie gefürchtete Phantasma einer Verweiblichung der Welt“ insbesondere in Deutschland unter dem Motto „Dem Mann der Staat, der Frau die Familie“ formiert hatte.²¹ Dass Herzls persönliche Einstellung starken Einfluss auf die zionistische Bewegung hatte, steht außer Frage; das zeigt auch die oben geschilderte Beschränkung des Stimmrechts auf männliche Delegierte. Dennoch konnte er sich auf Dauer nicht durchsetzen, bereits der zweite Zionistische Kongress von 1898 räumte Frauen selbiges ein, wobei dieser Entscheidung wohl nicht nur emanzipatorische, sondern auch praktische Überlegungen zugrunde lagen: Es ging darum „jüdische Frauen für die Sache des Zionismus zu gewinnen und damit der Bewegung als Mitglieder zuzuführen“²². Bereits dieses Beispiel macht das dem Zionismus immanente Spannungsfeld zwischen Reaktion und Avantgarde deutlich.²³

Grundsätzlich war die Position jüdischer Männer innerhalb des „Geschlechterkampfes“²⁴ um 1900 komplex: Einerseits waren sie – wie nichtjüdische Männer auch – in einem heteronormativen Kontext verankert, andererseits wurden sie von der christlichen Mehrheitsgesellschaft als Teil des ‚Problems‘ gesehen, denn ‚der Jude‘ repräsentierte den unmännlichen Mann:

[T]he male Jew's compromised masculinity, his „femininity“, is one of his defining qualities. He is not quite a man and yet, certainly, also not a woman in the inclusionary sense. He is constructed as the „Third Sex“. He is thus separate and distinct from either the internal representation of masculinity and femininity. And, indeed, when we examine the Jewish self-

21 Claudia Bruns: Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880–1934). Köln [u.a.] 2008, S. 52f.

22 Angélique Leszczawski-Schwerk: „Die umkämpften Tore zur Gleichberechtigung“. Frauenbewegungen in Galizien (1867–1918). Wien [u.a.] 2015, S. 152.

23 Stefan Vogt identifiziert „die Ambivalenz und das ‚Dazwischensein‘ [als] die markanteste Charakteristik der Position des deutschen Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland. Die Zionisten argumentierten konstant aus einer Zwischenposition heraus, einer Position zwischen Deutschland und ‚Zion‘, zwischen Kolonialisten und Kolonisierten, zwischen Nationalismus und Universalismus.“ (Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 15) Diese Analyse lässt sich auch auf das zionistische Frauenbild übertragen, das zwischen Pathologisierung und Privilegierung, zwischen Unterwerfung (Kontrolle) und Egalität, zwischen Tradition und Moderne changierte.

24 „Geschlechterkampf“ war der Titel einer Ausstellung des Städel Museums in Frankfurt a.M. (24.11.2016–19.3.2017). Vgl. Kapitel I der vorliegenden Untersuchung.

representations of masculinity at the turn of the century, the problem of self-questioning seems always to be present.²⁵

Die daraus resultierende Unsicherheit jüdischer Männer beschränkte sich nicht auf ihre Rolle, sondern betraf insbesondere ihre Körper. Wie u.a. Sander L. Gilman festhält, wurde der jüdisch-männliche Körper als weiblich und defizitär wahrgenommen, insbesondere aufgrund der Beschneidung. Zusätzlich war der jüdisch-männliche Körper als Bedrohung des Volkskörpers und damit der nichtjüdischen Bevölkerungsmehrheit gebrandmarkt: „Jews and homosexuals weakened society and nation.“²⁶ Einmal als Kern des ‚Problems‘ identifiziert, rückte der männlich-jüdische Körper ins Zentrum des jüdischen und nicht-jüdischen Interesses.²⁷ Nicht nur in Deutschland nutzten Teile der Dominanzgesellschaft das Bild des defizitären beschnittenen Körpers als Argument gegen eine gesellschaftliche Integration, schien es doch jene (angebliche) Andersartigkeit des Juden physisch sichtbar zu machen.

Für dieses Thema ist ein Ereignis von entscheidender Bedeutung: In der folgenreichen Dreyfus-Affäre (1894–1906) wurde der männlich-jüdische Körper zur medialen Projektionsfläche. Hintergrund der Affäre war die Behauptung, der französische Offizier Alfred Dreyfus habe militärische Geheimnisse an die deutsche Botschaft in Paris weitergegeben; infolgedessen wurde er des Verrats bezichtigt. Auf die näheren Umstände soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden,²⁸ von Interesse ist hier Dreyfus’ öffentliche Degradierung, die auf die Verurteilung des aus einer elsässisch-jüdischen Familie stammenden Offiziers folgte, und die ihn auch physisch markierte: So sind für Sander L. Gilman der Prozess und die folgende Degradierung Dreyfus’ (Januar 1895) „a model for the decline of the healthy body of the acculturated, westernized male Jew into the sick, decaying body of the essential Jew“²⁹. Denn Dreyfus wurde nicht als individueller Straftäter – der er letztlich nicht war – behandelt und verurteilt, vielmehr wurde sein angebliches Verbrechen zu einem allgemeinen jüdischen Verrat

25 Sander L. Gilman: Salome, Syphilis, Sarah Bernhardt and the ‚Modern Jewess‘. In: *The German Quarterly* 66 (Spring, 1993), S. 195–211, hier S. 196.

26 George L. Mosse: *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Wisconsin/London 1985, S. 140.

27 Auch in diesem Zusammenhang spielt Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* (1903) eine zentrale Rolle. Zu Weiningers Thesen vgl. die Ausführungen in der Einleitung sowie in Kapitel III der vorliegenden Untersuchung.

28 Zur Dreyfus-Affäre vgl. u.a. George R. Whyte: *The Dreyfus affair. A chronological history*. Basingstoke [u.a.] 2005 (eine deutsche Übersetzung ist 2010 unter dem Titel „Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils“ erschienen.)

29 Sander L. Gilman: *Franz Kafka, the Jewish Patient*. New York [u.a.] 1995, S. 70.

umgedeutet – während seiner Degradierung skandierte ein Mob antisemitische Parolen und bezeichnet ihn als „Judas“³⁰. In den Folgejahren entwickelte sich eine aufgeheizte Diskussion zwischen Pro- und Anti-Dreyfusards, die hauptsächlich in der Presse ausgefochten wurde und immer wieder auch den Körper des Beschuldigten in den Vordergrund rückte: „The body of Dreyfus [...] became enmeshed in the intersection of racial and gender anxieties of the period; it was a crucial component in the struggles being waged by his enemies and allies.“³¹

Unter den zahlreichen Journalisten, die das Gerichtsverfahren gegen Dreyfus und seine anschließende Degradierung verfolgten, war auch Theodor Herzl, der als Paris-Korrespondent der *Neuen Freien Presse* über die Ereignisse berichtete.³² Herzls spätere Anmerkung (1899), erst die Erfahrung dieses offensichtlich antisemitisch motivierten Verfahrens habe ihn zum Zionismus gebracht, war allerdings eine von ihm selbst erdachte und gezielt lancierte Legende.³³ Auch Max Nordau, der von 1880 bis 1914 in Paris lebte und dort als Arzt, Schriftsteller und Journalist tätig war, nahm großen Anteil an der Dreyfus-Affäre und schilderte sie als Korrespondent der *Vossischen Zeitung* den deutschen Leserinnen und Lesern. Bereits kurz nach Bekanntwerden der Anschuldigungen im November 1894 war ihm klar, dass sich die antisemitischen Kräfte des Falls bemächtigen und ihn für ihre Zwecke zu nutzen wissen würden.³⁴ Und aus dieser Erkenntnis zog er – streckenweise gemeinsam mit Theodor Herzl – Konsequenzen.³⁵

Festzuhalten bleibt, dass die Wirkmacht der Dreyfus-Affäre zwar nicht unterschätzt werden sollte, dennoch ist es von nachgeordneter Bedeutung, ob sie für Herzl und Nordau den tatsächlichen Wendepunkt zum Zionismus darstellte. Vielmehr wurde dieser internationale Skandal zu einem Symbol für die wach-

30 Vgl. Robert Michael: *A History of Catholic Antisemitism. The Dark Side of the Church*. New York 2008, S. 133.

31 Christopher E. Forth: *The Dreyfus Affair and the Crises of French Manhood*. Baltimore, Md. 2004, S. 23.

32 Michael Brenner hat darauf hingewiesen, dass der oben aufgeführte Judas-Vergleich nur in der deutschen Übersetzung im Kontext der Berichterstattung von Theodor Herzl für die *Neue Freie Presse* genannt wird; tatsächlich skandierte der Mob: „Mort aux juifs“. (Michael Brenner: *Geschichte des Zionismus*. München 2016, S. 32.) Bezeichnend ist allerdings, dass der einflussreiche antisemitische Journalist und Schriftsteller Maurice Barrès seine Berichterstattung zur Dreyfus-Affäre mit „La parade de Judas“ betitelte. (In: *Le Journal*, 4.7.; 7.7.1899. Zit. nach Christoph Schulte: *Die Psychopathologie des Fin de siècle*. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau. Frankfurt a.M. 1997, S. 270.)

33 Vgl. Jaques Kornberg: *Theodor Herzl. From Assimilation to Zionism*. Bloomington 1993, S. 193; Shlomo Avineri: *Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*. London 2014.

34 Vgl. Schulte, *Psychopathologie*, S. 268.

35 Herzl und Nordau waren seit 1892 befreundet; Nordau war in Paris auch als Hausarzt der Familie Herzl tätig.

sende Gefahr des Antisemitismus, „das Scheitern der Assimilation“³⁶ und damit – aus Herzls und Nordaus Perspektive – zu einem entscheidenden Argument für die Notwendigkeit eines Judenstaates.

Für den hier interessierenden Zusammenhang ist aber ein anderer Aspekt von Bedeutung: Schien doch die Dreyfus-Affäre „to illustrate traditional assumptions that Jewish men generally were bookish, weak, cowardly, and effeminate“³⁷. Nicht nur war die Wiederbelebung des Stereotyps vom „jüdischen Verräter“³⁸ (der selbstverständlich niemals ein gleichberechtigter Staatsbürger sein kann) gerade für Befürworter der Assimilation (wie Herzl und Nordau) in höchstem Maße verletzend, sondern die Tatsache, dass Dreyfus ein Offizier und damit ursprünglich ein Symbol gelungener Integration und Akkulturation war, steigerte diese Verletzung bis hin zur Abkehr vom Konzept des „Staatsbürgers jüdischen Glaubens“. Denn die physische und mentale Schwäche jüdischer Männer war ein weitverbreitetes Vorurteil, das immer wieder auch als Argument gegen militärische Verwendung angeführt wurde und nun durch Dreyfus angeblich bewiesen worden war.³⁹ Vor diesem Hintergrund kann angenommen werden, dass die in den Folgejahren entwickelten zionistischen Männlichkeitskonzepte auch als Reaktionen auf diesen Fall zu deuten sind. Der Zionismus rückte also von Beginn den männlichen Körper in den Vordergrund.

36 Schulte, *Psychopathologie*, S. 269.

37 Forth, *The Dreyfus Affair*, S. 23.

38 Zum Stereotyp des „jüdischen Verräters“ vgl. Erhard Stölting: Sechzehntes Bild: „Der Verräter“. In: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hrsg. von Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. München 1995, S. 218–228, hier S. 224.

39 In militärischen Zusammenhängen haftete jüdischen Männern der Ruf eines Feiglings und Drückebergers an; Karikaturen, die ihre angeblich schwächlichen Körper lächerlich machten, waren weit verbreitet. Diese Vorurteile und Verleumdungen kulminierten in der sogenannten Judenzählung („Nachweisung der beim Heere befindlichen wehrpflichtigen Juden“), die das deutsche Heer 1916, also während des Ersten Weltkrieges, durchführen ließ. Hintergrund war die von antisemitischen Offizieren und Politikern lancierte Beschuldigung, dass jüdische Soldaten versuchen würden, dem Dienst an der Front auszuweichen. Die Ergebnisse der durchgeführten Erhebung, die keinerlei Auffälligkeiten/Abweichungen zeigten, wurden nicht veröffentlicht und nährten weitere antisemitische Gerüchte und Tendenzen während und insbesondere nach dem (verlorenen) Krieg.

3 Zionistische Männlichkeitskonzepte

Ungeachtet allen weiblichen Engagements⁴⁰ war „die Zionistische Bewegung eine in ihrer eigenen Wahrnehmung überwiegend männliche Angelegenheit“⁴¹ – von Männern für Männer initiiert und bestimmt. Frauen bleiben mehr oder weniger unsichtbar.⁴² Und dieser Befund gilt für den politischen Zionismus ebenso wie für den Kulturzionismus der zweiten Generation und setzte sich im Yishuv fort. Die männlichen Protagonisten der Bewegung waren daran interessiert, eine neues jüdisches Männlichkeitskonzept zu schaffen, das in erster Linie mit den (Stereo) Typen des körperlich schwachen Intellektuellen und Gelehrten brechen sollte. Der zionistische Vordenker war in diesem Fall Max Nordau; sein bekanntestes Diktum dazu lautet: „Wir müssen trachten, wieder ein Muskeljudentum zu schaffen.“⁴³ Für dieses Konzept nahm Nordau Bezug auf das nahezu vergessene biblische Ideal des jüdischen Kriegers,⁴⁴ verknüpfte es mit den zeitgenössischen Ideen von Friedrich Ludwig „Turnvater“ Jahn und machte es damit gegenwarts-tauglich: Die jüdischen Turnvereine wie bspw. Bar Kochba in Berlin⁴⁵ waren entscheidend an der Etablierung des „Neuen Juden“ bzw. „Neuen Hebräers“⁴⁶ beteiligt; sie sollten die Entwicklung des unterdrückten und gedemütigten Diaspora-Juden zu einem kraftvollen und selbstbewussten Individuum in Nordaus Sinne unterstützen: „werden wir wieder tiefbrüstige, strammgliedrige, kühnblickende Männer.“⁴⁷

40 Vgl. Or: Vorkämpferinnen und Mütter.

41 Uta Klein: Militär und Geschlecht in Israel. Frankfurt a.M. [u.a.] 2001, S. 54.

42 Vgl. Shilo, *The Double or Multiple Image*, S. 75ff.

43 Max Nordau: Muskeljudentum. In: Max Nordaus zionistische Schriften. Hrsg. vom Zionistischen Aktionskomitee. Köln [u.a.] 1909, S. 379 – 381, hier S. 379.

44 Diese Assoziation spiegelt sich auch in der Benennung zahlreicher Sportclubs: Makkabi (nach dem Freiheitskämpfer Judas Makkabäus bzw. dem Aufstand der Makkabäer gegen die makedonische Herrschaft) oder Bar Kochba (nach dem Rebellenführer Schim'on Bar Kochva bzw. dem Bar-Kochba-Aufstand gegen die Römer). Vgl. auch Laurel Plapp: *Zionism and Revolution in European-Jewish Literature*. New York [u.a.] 2008, S. 25.

45 Den Anfang machte ein 1895 im damaligen Konstantinopel, dem heutigen Istanbul, von deutschen Juden gegründeter Turnverein, 1897 folgte die Gründung einer jüdischen Turnerschaft in Wien und 1898 die Gründung des Vereins Bar Kochba in Berlin; bereits vier Jahre später gab es elf jüdische Turnvereine in Deutschland. (Vgl. auch Peter Haber, Erik Petry, Daniel Wildmann: *Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa*. Köln [u.a.] 2006, S. 54.)

46 Eine Ausstellung israelischer Kunst, unter der Schirmherrschaft des israelischen und des deutschen (Bundes-)Präsidenten, hatte den Titel „Die Neuen Hebräer“ (Berlin 2005); damit wurde der Beginn eines modernen, postdiasporisch-jüdischen Selbstentwurfs in Palästina/Israel bezeichnet.

47 Nordau, *Muskeljudentum*, S. 380.

Nordaus Körper-Bildung war aber auch ein politisches Konzept: „Die zionistische Pädagogik ist Biopolitik. *Erziehung* wird wörtlich genommen als Streckung und Reformierung des jüdischen Körpers zwecks Schaffung einer nationalen Gemeinschaft.“⁴⁸ Damit verbunden war auch die Überwindung der Scham: Der jüdisch-männliche und damit der beschnittene Körper „should be seen as positive and virile insofar as it is worn with pride“⁴⁹.

Zweifellos ging es bei der Konzeption des „Muskeljudentums“ um die Erfindung eines neuen jüdischen Mannes, Frauen waren hier von geringem Interesse. In seiner Untersuchung *Unheroic Conduct* bewertet Daniel Boyarin den Zionismus als einen oder sogar den Weg „the state of effeminate degeneracy“⁵⁰ zu überwinden und verweist in diesem Zusammenhang auf eine entscheidende Stelle aus einem Brief von Sigmund Freud an die schwangere Sabina Spielrein:

Selbst bin ich wie Sie wissen von jedem Rest von Vorliebe fürs Ariertum genesen u will annehmen, wenn es ein Junge wird, daß er sich zum strammen Zionisten entwickeln soll. Schwarz muß er oder es auf jeden Fall werden, kein Blondkopf mehr, lassen wir die Irrlichtereien fahren!⁵¹

Wenn das Kind also ein Junge wird, soll er Zionist werden, die Vorstellung von einem zionistischen Mädchen scheint außerhalb von Freuds Vorstellung zu liegen. „Zionism is gendered male for Freud“, hält auch Boyarin fest, wobei sich diese Feststellung wohl verallgemeinern ließe: Zionismus ist männlich.⁵²

4 Zionistische Weiblichkeitskonzepte

Vor diesem Hintergrund drängt sich die Frage nach dem Frauenbild im Zionismus nachgerade auf, vor allem, weil in der Entstehungszeit des Zionismus der oben beschriebene Kampf um eine neue jüdische Männlichkeit unmittelbar mit dem Ruf nach Frauenrechten konfrontiert wurde. Auch die „jüdische Neue Frau“ sah

⁴⁸ Caspar Battagay: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830 – 1930.* Köln 2011, S. 169. Hervorhebung im Original.

⁴⁹ Neil R. Davison: *Jewishness and Maskulinity from the Modern to the Postmodern.* New York 2010, S. 86.

⁵⁰ Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man.* Berkeley [u.a.] 1997, S. 276.

⁵¹ Brief von Sigmund Freud an Sabina Spielrein vom 28.8.1913. In: Sabina Spielrein: *Tagebuch und Briefe. Die Frau zwischen Jung und Freud.* Hrsg. von Traute Hensch. Gießen 2003, S. 118.

⁵² Boyarin, *Unheroic Conduct*, S. 271.

sich nicht mehr in „the role of the traditional Jewish homemaker“⁵³, aber sowohl Herzl als auch Nordau „fehlte eine klare und schlüssige Vorstellung über die Rolle der Frau im jüdischen Staat“⁵⁴. So warben beide für eine zugleich zentrale als auch untergeordnete Rolle: Jüdische Frauen sollten sowohl Mütter als auch unterstützende Ehefrauen sein. Diese (Re)Definition der Frauenrolle war wenig innovativ, wobei auch die Frauen selbst zwischen dem Festhalten an und dem Brechen mit bürgerlichen Normen changierten.⁵⁵

Die wohl meistzitierte Quelle für Herzls Haltung zu Frauen im Zionismus ist eine Rede, die er im Januar 1901 vor dem Wiener Zionistischen Frauenverein gehalten hat. Er eröffnete sie mit einer allgemeinen Kritik an einer von ihm diagnostizierten passiven und indifferenten Haltung jüdischer Frauen, bevor er die Gelegenheit nutzte, seine Zuhörerinnen zu mehr Engagement zu mahnen und schließlich sein (wenig präzises) Ideal einer Zionistin entwarf: „Was sind die Frauen für den Zionismus? Ich will nicht sagen: nichts. Was können sie, was sollten sie sein? Vielleicht alles.“⁵⁶ Im Folgenden kritisiert er die geistige Trägheit, denn viele Frauen seien nur an Oberflächlichkeiten interessiert, der Zionismus biete hingegen sinnvolle Beschäftigung, viel besser, „als wenn man sich in leeren Kaffeegesellschaften gegenseitig die Ehre abschneidet oder wenn man sich beim Kartenspiel das Wirtschaftsgeld abnimmt und in allen möglichen unnützen Beschäftigungen die Zeit totschrägt“⁵⁷. Herzl propagiert den Zionismus hier als ein persönlichkeitsbildendes Konzept, das sich insbesondere auf den Charakter des „prototype of the modern Jewish Austrian Princess“⁵⁸ positiv auswirken sollte. Die Bewegung soll diese Frauen zu „self-fulfilment and self-improvement“⁵⁹ führen

53 Harriet Pass Freidenreich: Jewish Identity and the „New Woman“: Central European Jewish University Women in the Early Twentieth Century. In: Gender and Judaism. The Transformation of Tradition. Hrsg. von T.M. Rudavsky. New York [u.a.] 1995, S. 113–123, hier S. 116; vgl. auch dies.: Die jüdische „Neue Frau“ des frühen 20. Jahrhunderts. In: Heinsohn; Schüler-Springorum, Geschlechtergeschichte, S. 123–132.

54 Rose, Die Neue Jüdische Familie, S. 185.

55 Vgl. dazu auch Claudia Prestel: Feministische und zionistische Konstruktionen der Geschlechterdifferenz im deutschen Zionismus. In: Janusfiguren. Jüdische Heimstätte, Exil und Nation im deutschen Zionismus. Hrsg. von Andrea Schatz und Christian Wiese. Berlin 2006, S. 125–148.

56 Theodor Herzl: Die Frauen und der Zionismus. In: Gesammelte Zionistische Werke in fünf Bänden: Zionistische Schriften. Bd. 1. Tel Aviv 1934, S. 432–437, hier S. 432.

57 Herzl, Die Frauen und der Zionismus, S. 436.

58 Mark H. Gelber: Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism. Tübingen 2000, S. 166. Herzl konstruierte diesen Typus, Gelber spricht von „conception“, um den jüdischen Frauen ihre Unzulänglichkeiten vor Augen zu führen und sie auf diese Weise für das zionistische Projekt zu gewinnen.

59 Gelber, Melancholy Pride, S. 166.

und – das ist wohl der wichtigste Punkt – sie zu guten oder wenigstens besseren jüdischen Müttern machen. Letzteres sollte zum Leitmotiv des zionistischen Frauenbildes werden.

Ein anschaulicheres Bild entwarf Herzl in seinem utopischen Roman *Altneuland* von 1902, der programmatische Schrift und literarisches Werk zugleich ist – eine Lesart, die wohl auch der Autor intendiert hatte.⁶⁰ In dem Werk wird den staunenden Besuchern eines neu entstandenen Judenstaates erläutert, dass in dieser Gesellschaft Männer und Frauen gleichberechtigt seien – mit allen Rechten und Pflichten, zu denen auch das aktive und passive Wahlrecht gehöre. Einschränkend wird aber darauf hingewiesen, es stehe jedem frei

seine Rechte auszuüben. Das steht in seinem Belieben. Kannten Sie im alten Europa nicht auch Männer, die kein Interesse an den Wahlen hatten, nie zur Urne gingen und um keinen Preis eine Wahl angenommen hätten? So ist es mit dem Wählen und Gewähltwerden der Frauen in unserer Neuen Gesellschaft. Glauben Sie nur ja nicht, daß die Hausmütterlichkeit bei uns darunter gelitten habe.⁶¹

Denn, so führt der Gastgeber weiter aus, „die Frauen bei uns [sind] vernünftig genug [...], sich nicht auf Kosten ihres Privatwohles mit den allgemeinen Angelegenheiten abzugeben. Es ist nicht nur ein weiblicher, es ist ein menschlicher Zug, daß man sich um das Erreichte nicht mehr viel kümmert.“⁶² Mit Eheschließung und Mutterschaft wird der Rückzug der Frau aus öffentlichen in rein private, also familiäre Tätigkeitsfelder nicht rechtlich, aber sozial und auch rational zwingend: Die Natur der Frau, so die subtile Argumentation des Autors, Sorge hier für die richtigen Entscheidungen – einmal mehr führt Herzl bürgerliche Moral- und Rollenmuster als Leitideen zionistischer Geschlechterbilder an. Das bestätigt sich auch an der Position unverheirateter Frauen innerhalb des Judenstaates; sie können zeitlebens berufstätig sein, vorzugsweise im „Departement der öffentlichen Wohltätigkeit“, in dem beispielhaft gezeigt wird, „welcher Nutzen die alten Mädchen, die einsamen Frauen in einer vernünftigen Gesellschaft werden können. Ehemals wurden sie verspottet oder als Last empfunden. Bei uns wirken sie sich und den anderen zum Heile.“⁶³

⁶⁰ Bspw. hoffte Herzl laut seiner Notizen zu *Altneuland* auf den „Reclame-Effekt“ seiner Beschreibung des zukünftigen Haifa. (Vgl. Joachim Trezib: Die Theorie der zentralen Orte in Israel und Deutschland. Zur Rezeption Walter Christallers im Kontext von Sharonplan und „Generalplan Ost“. Berlin [u.a.] 2014, S. 198.) Auch die Bezeichnung des Romans als „Lehrdichtung“ im Nachwort verweist auf die unklaren Gattungsgrenzen.

⁶¹ Theodor Herzl: *Altneuland*. Leipzig 1902, S. 84.

⁶² Herzl, *Altneuland*, S. 85.

⁶³ Herzl, *Altneuland*, S. 86f.

Auch das in dieser „Lehrdichtung“⁶⁴ vermittelte Frauenbild ist weniger utopisch als traditionell geprägt. Dennoch macht Herzl deutlich, dass eine Verwirklichung des Traums von einem Judenstaat auf die Tatkraft von Männern und Frauen gleichermaßen angewiesen ist. Ob er diese Zugeständnisse aus Überzeugung oder aus praktischen Erwägungen macht, sei dahingestellt.⁶⁵ Mütterlichkeit und Fürsorge – sei sie öffentlicher oder familialer Natur – bleiben freilich in seinem Roman die zentralen weiblichen Eigenschaften, obgleich das Frauenwahlrecht, wie es auf den Zionistenkongressen zum Zeitpunkt der Romanpublikation (1902) ja bereits seit mehreren Jahren praktiziert wurde, tatsächlich noch utopischen Charakter hatte: 1906 führte Finnland als erstes Land in Europa überhaupt das (allgemeine Wahlrecht) für Frauen ein, mit erheblichem Abstand folgte Norwegen 1913, während Österreich und Deutschland bekanntlich erst nach dem Ersten Weltkrieg (1918) nachzogen. Vor diesem Hintergrund sollte der doppelte emanzipatorische Charakter von *Altneuland*, dessen Versprechen von einer ‚schönen neuen Welt‘ noch frei war von dystopischen Subtexten, nicht unterschätzt werden.

Sehr viel weniger verbindlich verfuhr Herzls Mitstreiter Max Nordau mit der Frauenfrage, denn aus seiner darwinistisch determinierten Perspektive lässt sich allein durch Gebärfähigkeit und Mutterschaft eine weibliche Daseinsberechtigung ableiten.⁶⁶ Auch wenn er sich zur Rolle der Frau im Zionismus nicht eigens geäußert hat, kann doch angenommen werden, dass sich seine Überlegungen zum „Weib“ im Allgemeinen auch auf jüdische Frauen beziehen. So hatte er in seinen

⁶⁴ Herzl, *Altneuland* (Nachwort), S. 343.

⁶⁵ Mark H. Gelber hat diesen ‚Sinneswandel‘ Herzls wie folgt kommentiert: „Weather or not Herzl was on his way to arriving a new understanding of women’s issues is difficult to determine. At least, he had altered his rhetoric, even if for purely expedient and practical reasons, related perhaps to his concern for his empirical female reader.“ (Gelber, *Melancholy pride*, S. 169.)

⁶⁶ Nordaus Meinung über Frauen im Allgemeinen und über Schriftstellerinnen im Besonderen findet sich in komprimierter Form in seinem Vorwort zu einem Buch der amerikanisch-deutschen Schriftstellerin Sara Hutzler, das 1886 unter dem Titel *Kleine Menschen* erschienen ist. Nordau nutzt die Möglichkeit, um Schriftstellerinnen zu empfehlen, sich – wenn überhaupt – auf weibliche Themen zu beschränken, also auf möglichst natürliche Schilderungen von Kindern und Frauen. Andere Themen könnten Frauen nicht bewältigen, denn „sie [die durchschnittliche Frauennatur] ist *unwahr, engherzig und ohne Selbständigkeit*. Es ist eine zum Gemeinplatze gewordene Beobachtung, daß das Weib, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht eigenartig ist. Es erfindet nicht, bringt es aber im Anempfinden leicht zu einer beängstigenden Fertigkeit. Seine Hand ist gänzlich ungeschickt zum Goetheschen ‚Griff ins volle Menschenleben‘ [...]. Diese Unfähigkeit, mit eigenen Augen zu sehen, dieser fehlende Sinn für die Wirklichkeit, ihre Verhältnisse, Umrisse, Farben und Töne ist das Trostloseste an der weiblichen Prosadichtung.“ (Sara Hutzler: *Kleine Menschen*. Aus dem Kinderleben. (Vorwort) Berlin 1886, S. 10. Hervorhebungen im Original.)

kulturkritischen Schriften,⁶⁷ die vor seiner Hinwendung zum Zionismus entstanden sind, u.a. *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* (1883) und *Entartung* (1892/93), gebildeten und emanzipierten Frauen „Degeneration“ attestiert, wobei er diese als „sozio-kulturell[e] durch die Stadtzivilisation verursachte psychische Krankheit betrachtet[e]“⁶⁸. Als beispielhaft für diese Entwicklung führt Nordau in seinem 1881 erschienenen Werk *Paris. Studien und Bilder aus dem wahren Milliardenlande* die Pariserin an, die er als personifizierten Sieg der Künstlichkeit über die Natürlichkeit beschreibt. Diese Feststellung beschränkt sich keineswegs auf das Äußere, denn auch die Stellung dieser Frauen ist für ihn insofern unnatürlich als sie es gewöhnt seien „in ihrem Salon wie in ihrem Schlafzimmer eine unbeschränkte Herrschaft auszuüben“⁶⁹. Die Konsequenzen dieses Zustandes bilanziert Nordau wie folgt:

Die Ideale einer Gesellschaft, die vom Weibe beherrscht wird, erleiden notwendigerweise eine Verkleinerung und Erniedrigung. Die Abdikation des Mannes führt schließlich zur völligen Zersetzung der Gesellschaft. In einem übrigens unnötig mystischen und schwülstigen Buche, das vor einiger Zeit erschienen ist, „La femme est la fin du monde“, tritt ein anonymer Verfasser dafür ein, daß das französische Weib sich wieder in seinem natürlichen Wirkungskreis zurückziehe, wieder Gattin und Mutter werde. Das ist der Wunsch vieler der besten und aufgeklärtesten Franzosen und während in anderen Ländern die Emancipation des Weibes ein Traum der socialen Reformatoren ist, sehnen hier die Einsichtigen eine Emancipation des Mannes herbei.⁷⁰

Dass der spätere Zionist Max Nordau diese Überzeugungen revidiert hätte, ist nicht bekannt; anzunehmen ist vielmehr, dass er jüdisch-zionistischen Frauen auch deshalb keine besondere Aufmerksamkeit widmete, weil es ihm – wie sich auch in seinem Konzept des „Muskeljudentums“ zeigt – in erster Linie um eine „Emancipation des Mannes“ ging.

Ihren Höhepunkt fand die „Degeneration“ nach Nordaus Ansicht in der Kunst, namentlich in der Literatur und in Henrik Ibsens Werk und dessen Prot-

⁶⁷ An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass Nordau bereits vor seiner Hinwendung zum Zionismus ein bekannter Autor war, der sowohl mit kulturkritischen als auch mit literarischen Schriften in Erscheinung getreten war. Diese Werke standen zunächst in keinem direkten Zusammenhang mit seinem bzw. dem Judentum, vielmehr hat er „sich immer als deutscher Schriftsteller gesehen [... dem] das deutsche Publikum und die deutschsprachige Kritik am Herzen lag.“ (Petra Zudrell: *Der Kulturkritiker und Schriftsteller Max Nordau. Zwischen Zionismus, Deutschland und Judentum*. Würzburg 2003, S. 13.)

⁶⁸ Schulte, *Psychopathologie*, S. 112.

⁶⁹ Max Nordau: *Paris. Studien und Bilder aus dem wahren Milliardenlande*. Band 1. Leipzig 1881, S. 261.

⁷⁰ Nordau, *Paris*, S. 267. Die Schreibweise folgt dem Original.

agonistinnen. Daran abzuarbeiten scheint ihm ein Bedürfnis gewesen zu sein, widmet er doch ein ganzes Kapitel von *Entartung* dem „Ibsenismus“. Auch einige von Nordaus literarischen Werken lassen den unbedingten Wunsch erkennen, den norwegischen Autor zu widerlegen. So kann bspw. das Drama *Das Recht zu lieben* (1893) als Gegenentwurf zu *Et dukkehjem* (*Nora oder Ein Puppenheim*) von 1879 verstanden werden:

Ein Stück bürgerlich-moralisches Programmtheater gegen die Emanzipation der Frau, in dem Nordaus die Frau auf ihre Mutterrolle reduzierende Weltanschauung und die daran knüpfenden ‚moralischen‘ Rollenvorstellungen über jede dramaturgisch verständliche Psychologie und Handlungsführung der Personen triumphieren.⁷¹

Dieses geschlossen scheinende Geschlechterbild Nordaus bleibt aber nicht ungeboren, findet sich doch in dem unveröffentlichten Stück *Rahab. Eine Sage in vier Aufzügen*⁷² eine starke Protagonistin, die mutig und eigenständig handelt. Nordau greift hier ein biblisches Motiv aus dem Buch Josua auf: die Geschichte der Prostituierten Rahab aus Jericho, die Josuas Kundschafter in ihrem Haus verbirgt und damit zur Eroberung und Zerstörung ihrer Stadt durch die Israeliten einen entscheidenden Beitrag leistet. Sie selbst wird deshalb in der biblischen Vorlage von den Tötungen und Plünderungen verschont und siedelt sich mit ihrer Familie in Israel an.

Dass Nordau ausgerechnet diese wenig populäre biblische Gestalt als Vorlage für sein Stück wählte, führt Petra Zudrell schlüssig auf die von E.M. Lilien bebilderte Publikation *Juda: Gesänge* (1900) von Börries von Münchhausen zurück, die den „Gesang“ *Rahab, die Jerichonitin* enthält.⁷³ Die dazugehörige Illustration

71 Schulte, Psychopathologie, S. 256f.

72 Das Stück ist undatiert und wurde laut einer Teilübersetzung ins Französische, die sich im Nachlass Nordaus im Zionistischen Zentralarchiv in Jerusalem (ZZA) befindet, 1908 verfasst. In der einleitenden Bemerkung zu dieser Übersetzung wird der Titel mit *Rahab, la Courtisane de Jericho* angegeben. Das Stück wurde aber weder in einer deutschen noch in einer französischen Fassung veröffentlicht noch aufgeführt; dafür scheint es verschiedene Gründe gegeben zu haben. Zunächst war Nordau nach eigenen Angaben Angriffen ausgesetzt, die seine früheren Werke betrafen und wollte deshalb von einer Publikation absehen. Ein weiteres Motiv scheint der Hinweis eines Freundes gewesen zu sein, das Stück könne missverständlich sein bzw. nicht im Sinne des zionistischen Gedankens verstanden werden. (Vgl. Zudrell, Nordau, S. 226; ZZA, A119/66-2.)

73 Vgl. Zudrell, Nordau, S. 226f. Vgl. *Juda. Gesänge* von Börries, Freiherrn v. Münchhausen. Buchschmuck von E.M. Lilien. Goslar [u.a.] o.J. [1901] u. o.S. Der völkisch eingestellte Autor Münchhausen hegte Sympathien insbesondere für das biblische Judentum und den Zionismus – vor diesem Hintergrund entstand auch die Zusammenarbeit mit Lilien, auf den später in diesem Kapitel noch näher eingegangen wird. Gleichzeitig lehnte Münchhausen eine „Rassenmischung“

Liliens zeigt eine erotisch aufgeladene Unterwerfungsszene: Die nackte Rahab liegt, ihr Gesicht unter dem langen schwarzen Haar verbergend, einem in ein halbdurchsichtiges schwarzes Tuch gehüllten Mann⁷⁴ zu Füßen, der ihr ein Schwert und einen Strick präsentiert. Überspannt wird die gesamte Szene von einem schwarzen Schatten, der einen (Engels- oder Vogel-)Flügel darstellen könnte. Münchhausens Rahab endet schließlich am Galgen – vom eigenen Volk für ihren Verrat bestraft.

Die Ambivalenz von Rahabs Handeln – ist sie doch sowohl Verräterin als auch Heldin – wird in Nordaus Stück sehr viel deutlicher als im Buch Josua. Zwar lebt seine Protagonistin schließlich ebenfalls mit ihrer Familie in Israel, leidet aber unter dem Verrat an ihrem Volk. Dennoch ist Nordaus Rahab – trotz oder vielleicht auch wegen dieser Brüche – eine Heldinnengestalt. Sie wird als Idealbild zionistischer Frauenschönheit präsentiert – eine „stolze [...] Erscheinung“ mit schwarzen Haaren, „große[n], kühne[n], dunkle[n] Augen“ und „leidenschaftlich in der Erregung“.⁷⁵ Ihr Handeln zum Wohle Israels und zum Schaden Jerichos zwingt sie aber in ein Dasein als Paria: So weist sie auch den Heiratsantrag Hemsors, eines jungen israelitischen Kriegers, trotz seiner Liebesschwüre zurück. Sich selbst bzw. den Umgang mit ihr mit einem „ansteckendem Aussatz“ vergleichend, stellt sie fest: „Deine Mutter – verwünschen wird sie die Schwiegertochter, die du ihr bringst.“⁷⁶ Die Ausweglosigkeit der Lage ist ihr vollständig bewusst, und so wird ihr Entschluss zum Suizid auch als unmittelbare Konsequenz einer (Selbst-)Entfremdungsgeschichte dargestellt. Mit den Worten „Meinem Volke folg’ ich“⁷⁷ scheidet sie schließlich aus dem Leben: „Sie stößt sich das Schwert in die Brust und sinkt um.“⁷⁸

Abseits seiner zionistischen Männlichkeitskonzepte hat Nordau also auch eine (literarische) Darstellung biblisch-weiblichen Heldentums hinterlassen, die

ab und stand dem zeitgenössischen (nicht-zionistischen) Judentum kritisch bis ablehnend gegenüber. (Zu der Zusammenarbeit zwischen Lilien und Münchhausen sowie der zionistischen Rezeption vgl. bspw. Michael Brenner: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. Aus dem Englischen übersetzt von Holger Fliessbach. München 2000, S. 36f.)

⁷⁴ Diese männliche Figur kann nicht eindeutig identifiziert werden; der biblischen Erzählung folgend, könnte es sich um eine Darstellung Josuas handeln; da es in Münchhausens Gedicht aber zu keiner Begegnung zwischen Josua und Rahab kommt und letztere aufgrund ihres Verrats von den Jerichonitern gehängt wird, könnte es sich um ihren Henker oder aber – was wesentlich wahrscheinlicher ist – um eine anthropomorphe Allegorie des Todes (Todesengel) handeln.

⁷⁵ Rahab. Eine Sage in vier Aufzügen von D.R. Emmen [Max Nordau]. Manuskript (Kopie). ZZA, A119/317, Blatt 2.

⁷⁶ Rahab, S. 63.

⁷⁷ Rahab, S. 98.

⁷⁸ Rahab, S. 98.

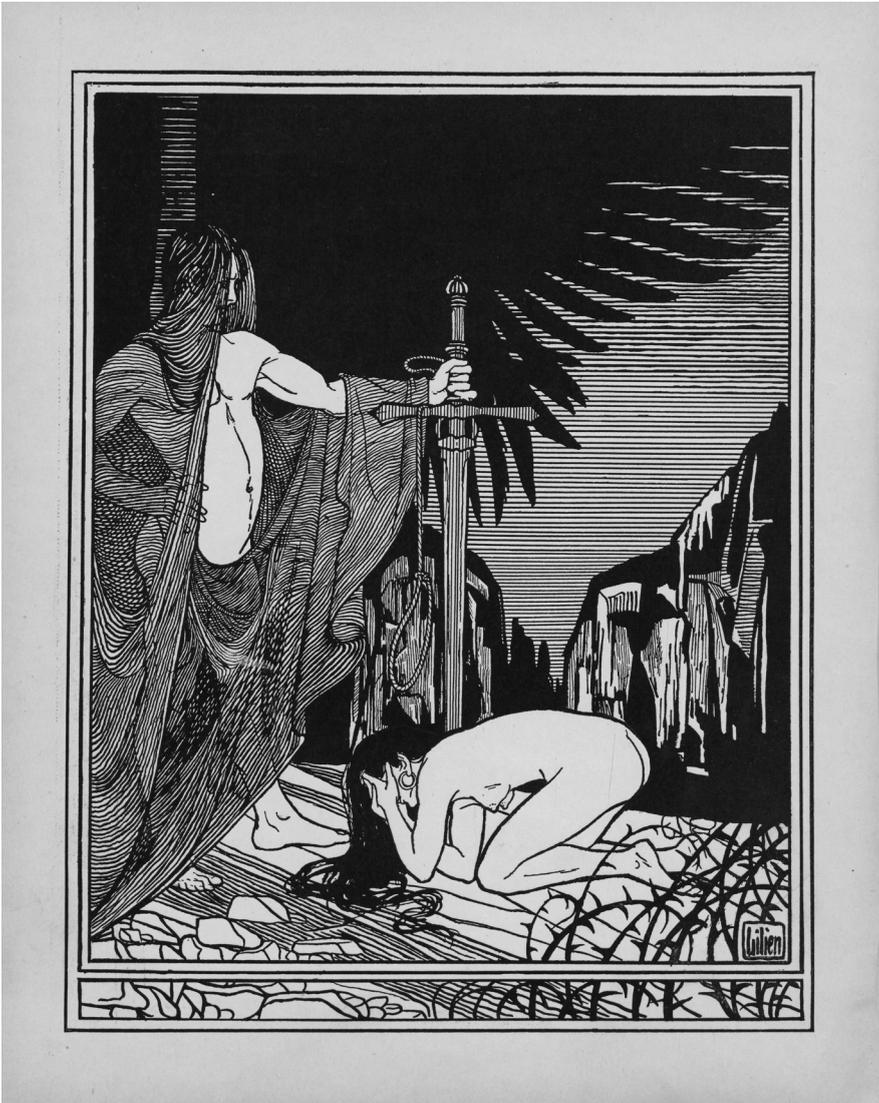


Abb. 1: E.M. Lilien: Rahab (1901). In: Münchhausen, Juda, o.S., Digitalisat: Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

innerhalb seines Gesamtwerkes allerdings eine Sonderstellung einnimmt. Zudem ist diese Figur ein Hinweis auf den zionistischen Umgang mit biblischen Heldinnenfiguren, denn Nordaus Rahab steht in klarem Kontrast zu den orientalierten Femme fatale-Gestalten, die in dem vorhergehenden Kapitel besprochen

wurden. Ähnlich wie Judith überschreitet sie mit ihrer Tat (Verrat) eine moralische Grenze, und auch diese wird im biblischen Text legitimiert, dient sie doch einem guten Zweck. Allerdings ist Rahab eine Prostituierte und damit kaum anschlussfähig für die Vermittlung von weiblichen (bürgerlichen) Tugenden. Nordau konzentriert sich nun auf die innere und äußere Bewältigung des Verrats, der Rahab keine Ruhe, keinen Frieden finden lässt. Die Protagonistin löst diesen Konflikt mit der Entscheidung zur Selbsttötung, die in diesem Stück als Selbstopfer und damit als moralisch konsequenter Akt gezeigt wird. Dass sie bei Nordau das männlich-kämpferisch konnotierte Schwert wählt – was wohl auf Liliens Motiv zurückgeführt werden kann – unterstreicht noch einmal Rahabs Mut.

Nordaus Rahab-Figur entfaltet eine Strahlkraft, die – insbesondere vor dem Hintergrund seiner Auffassung der „Frauennatur“ – bemerkenswert ist. Wie repräsentativ dieses unveröffentlichte Stück freilich im Hinblick auf Nordaus Frauenbild ist, sei dahingestellt. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass er eine derart komplexe Frauenfigur geschaffen hat, deren Tod freilich den Erwartungen des zeitgenössischen Publikums entsprach, denn damit konnte die bürgerliche Ordnung wiederhergestellt werden. Die Selbsttötung allerdings bleibt, wenn auch als Selbstopfer stilisiert, ein Akt, den sowohl das (rabbinische) Judentum als auch das Christentum (bis heute) untersagen – auch das könnte ein Grund gewesen sein für die Zurückhaltung des Stücks.⁷⁹ Dass dieses Nordau besonders am Herzen lag und er negative Reaktionen fürchtete, hat er in der einleitenden Bemerkung zur französischen Teilübersetzung unmissverständlich deutlich gemacht: „[...] ne voulant pas exposer cette tragédie qui lui était particulièrement chère, à l'incompréhension et à la haine, il n'avait voulu la faire éditer et l'avait jalousement gardée comme un trésor secret.“⁸⁰

Weiblich-zionistisches Heldentum oder auch nur die Gestaltung entsprechender Leitfiguren spielte auch in der nachfolgenden Generation zionistischer Männer kaum eine Rolle. Vielmehr verschärfte diese Generation, zu der u.a. Martin Buber und der bereits erwähnte Berthold Feiwel gehörten, die misogynen Tendenzen: die in Bezug auf die Frauenfrage restaurative Bürgerlichkeit Theodor Herzls wurde durch eine – bei Nordau bereits angelegte, aber indifferent blei-

⁷⁹ Auch wenn es sowohl in der Hebräischen Bibel und auch im Neuen Testament keine eindeutige Positionierung zum Selbstmord gibt, dieser im hellenistischen Judentum sogar als heroischer Akt des Widerstands gegen den Verrat am jüdischen Glauben gekennzeichnet wurde, verurteilen und verbieten das rabbinische Judentum und die christlichen Kirchen diesen als Sünde.

⁸⁰ ZZA, A119/66-2. Petra Zudrell schreibt das Dokument trotz der Verwendung der dritten Person Nordau selbst zu, „da die Argumentationsweise die seine ist.“ (Zudrell, Nordau, S. 226.)

bende – pathologisierende Engführung von jüdischer Weiblichkeit und Moderne abgelöst.

Zudem schwelte ein (erster) Generationenkonflikt in der zionistischen Bewegung: Während die Gründerväter sich zu einem dezidiert politischen Zionismus als Reaktion auf den Antisemitismus bekannten und die Schaffung einer sicheren Heimstätte für alle verfolgten Juden in den Vordergrund stellten, orientierte sich der Kulturzionismus zunächst an dem Konzept Achad Ha'ams⁸¹, der den Zionismus als innere Notwendigkeit und die Gegenwartsarbeit in der Diaspora als zentrale Aufgabe begriff. Palästina sollte in diesem Zusammenhang nicht ein an europäischen Konzepten orientierter jüdischer Nationalstaat werden, sondern zunächst als „geistiges Zentrum“ dienen und zu einer Rückbesinnung auf das Judentum, einer Renaissance jüdischen Lebens beitragen. Die Auseinandersetzungen zwischen kulturell und politisch orientierten Zionisten führten zu einer vorübergehenden Spaltung der Bewegung, denn insbesondere die Orthodoxie, die einen jüdischen Nationalstaat befürwortete, befürchtete eine Schwächung oder sogar Überlagerung religiöser Inhalte durch kulturelle Fragen.

Ein entscheidender Unterschied zwischen der ersten politisch und der zweiten kulturell orientierten Generation zeigte sich im Bild der so genannten Ostjuden. Während Herzl hier ein verfolgtes Proletariat sah, das den Schutz eines Judenstaates in besonderer Weise benötigte, wählte Nordau in ihnen die Keimzelle der jüdischen „Entartung“, die in scharfem Kontrast zu dem von ihm propagierten Muskeljudentum stand. Nordaus besondere Kritik galt dem chassidischen Mystizismus, dem er naturwissenschaftlich-politische Rationalität entgegenzusetzen versuchte. In diesem Zusammenhang hat Sander L. Gilman bereits 1979 darauf hingewiesen, dass der ‚Ostjude‘ weniger eine geographische als eine kulturelle Kategorie ist:

The model of the „Western“ versus the „Eastern“ Jew, if seen in terms of purely geographic description, is fallacious. The Eastern Jew, the „Ostjude“, is not localized in a specific place

81 Achad Ha'am (1856 – 1927) wurde als Ascher Ginsberg bei Kiew als Sohn einer chassidischen Familie geboren und nahm später sein hebräisches Pseudonym an („Einer aus dem Volk“). Seine traditionelle jüdische Erziehung ergänzte er autodidaktisch durch das Studium mehrerer moderner Sprachen, außerdem befasste er sich mit Philosophie und Naturwissenschaften. Sein zionistisches Engagement war dezidiert nicht religiös und nicht politisch, sondern geistig-kulturell orientiert; vor diesem Hintergrund kam es immer wieder zu Konflikten mit Herzl und Nordau. Achad Ha'ams zionistisches Konzept hatte starken Einfluss auf die deutschsprachigen Kulturzionisten, wobei die wenigsten sein Hebräisch-sprachiges Werk im Original lesen konnten. Von 1922 bis zu seinem Tod lebte er in Tel Aviv.

in Western consciousness. He is rather a specific type, the antithesis of the ideal of the enlightened Jew, located in the world of Myth.⁸²

Ohnehin war das osteuropäische Judentum alles andere als homogen, u.a. umfasste es auch ein jüdisches Bürgertum, dem übrigens auch viele zionistische Vordenker entstammten.⁸³ Vor diesem Hintergrund kann sowohl bei Herzl als auch bei Nordau eine imperiale Tendenz konstatiert werden: Mit aufklärerischem Licht wollten sie das Dunkel des religiösen Fanatismus erleuchten. Damit waren sie vollständig ihrem Zeitgeist verpflichtet wie bspw. die so genannten Ghetto- oder Schtetlgeschichten des ausgehenden 19. Jahrhunderts zeigen, die ‚den Osten‘, meist Galizien, als alteritären Raum und damit als Projektionsfläche exotisch-pejorativer Phantasien konstruierten.⁸⁴

Während sich der politische Zionismus also der physischen und mentalen Rettung der so genannten Ostjuden verschrieben hatte, sahen die Kulturzionisten in ihnen jenes authentische, selbst-bewusste Judentum, das sie – vordergründig – anzustreben bemüht waren. Für diese zweite Generation war nicht mehr der „Ost-“ sondern der „Westjude“ degeneriert, hat er sich doch durch Assimilation und Akkulturation von seinen jüdischen Wurzeln entfernt und damit seine Authentizität eingebüßt: Diese der Verbürgerlichung geschuldete Unkenntnis der jüdischen Religion und Kultur sollte nun durch die bereits erwähnte Gegenwartsarbeit in der Diaspora bekämpft und ein neues jüdisches Selbstverständnis

82 Sander L. Gilman: *The Rediscovery of the Eastern Jews: German Jews in the East, 1890 – 1918*. In: *Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis*. Hrsg. von David Bronsen. Heidelberg 1979, S. 338 – 365, hier S. 339.

83 Die folgenden Kurzbeispiele verdeutlichen die dem österreichischen Judentum immanente Hybridität: Max Nordau wurde 1849 als Sohn eines Rabbiners in Pest (Königreich Ungarn) geboren; er genoss eine traditionell jüdische Erziehung, studierte Medizin an der Universität in Budapest und lebte und arbeitete dann größtenteils in Paris, wo er 1923 verstarb. Theodor Herzl wurde 1860 ebenfalls in Pest geboren, verbrachte dort auch seine gesamte Schulzeit; seine Erziehung und Ausbildung war deutsch-österreichisch geprägt. Er studierte Jura in Wien; 1904 starb er in einer Klinik in Niederösterreich. Chaim Weizmann wurde 1874 im Russischen Reich (heute Weißrussland) geboren und besuchte nach dem Cheder das russischsprachige Gymnasium; sein Chemiestudium absolvierte er in Darmstadt; 1952 starb er als erster Präsident des jungen Staates Israel. Martin Buber wurde 1878 in Wien geboren, wuchs aber nach der Trennung seiner Eltern bei seinem Großvater in Lemberg auf, einem Gelehrten und Chassidismus-Experten. Für sein Philosophiestudium (u.a.) kehrte er später nach Wien zurück. Buber wirkte fast zehn Jahre an der Universität Frankfurt am Main; er starb 1965 in Jerusalem.

84 Vgl. dazu u.a. Gabriele von Glasenapp: *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*. Tübingen 1996; Anna-Dorothea Ludewig: *Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskonstruktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos (1847–1904)*. Hildesheim [u.a.] 2008.

im Sinne einer „Jüdischen Renaissance“⁸⁵ geschaffen werden – und die Vorbilder dafür fanden sich eben in Osteuropa. Das Elend des Ghettolebens wurde zwar nicht verschwiegen, aber überhöht und zu einer Voraussetzung jener Echtheit umgedeutet, die nun als erstrebenswert galt.

Für die Entwicklung des Frauenbildes im Kulturzionismus war dieser „ostjüdisch“ verknüpfte Authentizitätsbegriff von großer Bedeutung, denn er wurde auch genutzt, um bürgerliche Jüdinnen⁸⁶ im Vergleich mit „ostjüdischen“ Frauen als „Assimilantinnen“ zu stigmatisieren.⁸⁷ Für diese Stigma-Verschiebung vom „Ostjuden“ zur bürgerlichen Frau wurden, wie Małgorzata A. Maksymiak herausgearbeitet hat, ähnliche Zuschreibungen verwendet: „Die bürgerliche jüdische Frau und der *Ghettojude*, mögen sie auch Projektionen der zeitgenössischen misogynen und antisemitischen Diskurse gewesen sein, wurden im zionistischen Pressennarrativ gleichermaßen als pathogene Fälle dargestellt, deren ‚Heilung‘ sich der Zionismus annehmen sollte.“⁸⁸

Die Popularisierung des „Ostjudentums“ innerhalb der zionistischen Bewegung gelang größtenteils mithilfe der Literatur: Publikationen wie die von Berthold Feiwel aus dem Jiddischen übertragenen *Lieder des Ghetto* (1902) vermittelten das neue Bild vom authentischen Judentum. Ausgehend von Morris Rosenfeld, dem Verfasser dieser Lieder bzw. Gedichte, entwirft Feiwel in seiner Einleitung eine jüdisch-zionistische Utopie:

Ob der Dichter von der Arbeit, von seinem Volke, ob er von sich oder seinen Brüdern singt, immer ist seine blutende Seele darin, die die Seele des Ghetto-Judentums ist [...]. Dann aber geschieht es, daß ihn diese unsagbar-traurige Melancholie aus der Vergangenheit über die Not und das Elend des Ghetto hinweg in ein Reich der Zukunft trägt, das von unerhörter Herrlichkeit ist. Dann geht ein mächtiges Rauschen durch die Weiden an den Wassern zu Babel, und, die verwaist waren, die Harfen Israels, beginnen wieder zu singen. Und der Dichter des modernen Ghetto wird zum Sänger des modernen Zionismus, der gewaltigen

85 Der Begriff „Jüdische Renaissance“, im Folgenden in doppelten Anführungszeichen verwendet, geht auf Martin Buber zurück; er verstand darunter u.a. „ein Neuschaffen aus uraltem Material“. (Martin Buber: Jüdische Renaissance. In: Ost und West: Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum. 1,1 (1901), Sp. 7–10, hier Sp. 9.)

86 Małgorzata A. Maksymiak weist darauf hin, dass die bürgerliche Jüdin in der zionistischen Publizistik West- und Osteuropas gleichermaßen pathologisiert wurde, wenngleich dieser Frauentypus allgemein als „westjüdisch“ galt: *Mental Maps im Zionismus. Ost und West in Konzepten einer jüdischen Nation vor 1914*. Bremen 2015, S. 173–177.

87 Auch die Bezeichnung „Antisemitin“ findet sich in Bezug auf bürgerliche Frauen, die sich nicht offen (im zionistischen Sinne) zu ihrem Judentum bekennen. (Vgl. St.: Einer jüdischen Antisemitin. In: *Die Welt* 1, 8 (1897), S. 14–15.)

88 Maksymiak, *Mental Maps*, S. 174. Hervorhebung im Original.

Freiheitsbewegung des lebendigen Judentums, die die Juden aus der neuen Gefangenschaft in die alte Heimat, in ihren Frieden und ihre Freiheit führen will.⁸⁹

Als Leitgedanke präsentiert Feiwel eine genealogische Verbindung, die über das osteuropäische Ghetto unmittelbar nach Zion führt. Der „Dichter des Ghetto“ fungiert dabei als Bewahrer der Vergangenheit, als Garant für eine ungebrochene jüdische Tradition, die in Ketten liegt und vom Zionismus im Sinne eines neuen jüdischen Selbst-Bewusstseins befreit und damit zukunftsfähig gemacht wird. Beides bedingt einander: Erst die Zusammenführung des Ghettos mit dem Zionismus kann wieder zu einem „lebendigen Judentum“ führen.

Entsprechend wurden nicht nur Intellektuelle wie Achad Ha'am zu Leitfiguren, sondern insbesondere die einfachen Menschen, für die das Judentum selbstverständlicher Bestandteil ihres Alltags war. Rosenfeld selbst stammte aus dem Russischen Kaiserreich (heute Polen) und war nach verschiedenen Stationen in Europa in die USA ausgewandert. In Feiwels Lesart stand Rosenfelds durch harte proletarische Arbeit geprägtes Leben nicht im Widerspruch zu seiner Dichtung, sondern bildete vielmehr die Voraussetzung dafür:

Er dichtete, was er lebte. Keine fremde Literatur hat ihm die Muster geliefert, kein Meister hat ihn Vers und Reim gelehrt; Ein armer Schneidergeselle, ein hungernder Jude, der in schlaflosen Nächten ein Poet wurde, ohne daß er es wollte und wußte – durch die harte Gnade der Not.⁹⁰

Auf die offensichtlichen Verflechtungen von Zionismus und Sozialismus⁹¹ kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden, präzisiert werden soll hingegen der Authentizitätsbegriff, der sich im kulturzionistischen Diskurs zum Antonym von „Entartung“ und „Degeneration“ entwickelte. Zugrunde gelegt werden kann in diesem Zusammenhang das Rousseau'sche Verständnis,

dass die Entfaltung des moralischen Bewusstseins nur dadurch möglich ist, dass Personen sich in einem authentischen Selbstverhältnis befinden, das metaphorisch als Treue zur in-

89 Berthold Feiwel: Vorrede. In: Morris Rosenfeld: Lieder des Ghetto. Übertragung aus dem Jüdischen von Berthold Feiwel. Mit Zeichnungen vom E.M. Lilien. Berlin 1902, S. 6–18, hier S. 9f.

90 Feiwel, Vorrede, S. 12.

91 Stefan Vogt konstatiert, „[d]ass der Sozialismus zu einer signifikanten Tendenz innerhalb des deutschen Zionismus wurde“, wenngleich er „in Deutschland in seiner sozialen Zusammensetzung, aber auch in seiner politischen Orientierung eine bürgerliche Bewegung blieb“. Gleichzeitig ist festzustellen, „dass der sozialistische Zionismus in der Gesamtbewegung dominant wurde und über viele Jahrzehnte hinweg die Politik des Jischuw und des Staates Israel dominiert hat“. (Vogt, Subalterne Positionierungen, S. 253f.)

neren Natur bezeichnet werden kann. Das aufrichtige Selbstverhältnis hängt nicht von moralischen Belehrungen ab, sondern geht aus dem Gefühl der eigenen Existenz hervor, dem das Gewissen bereits eingeschrieben ist.⁹²

Diese Auffassung von Echtheit ist Feiwels Feststellung „Er dichtete, was er lebte“ immanent – als nicht verfremdet, unmittelbar und aufrichtig werden Rosenfelds Leben und Werk exemplarisch für das „Ostjudentum“ vorgestellt. Dass damit auch ein Konzept von „Authentizität als Selbstfindung durch den anderen“⁹³ verbunden ist, wird in der Verknüpfung von Ghetto und zionistischer Befreiung deutlich: Nur der echte Jude bzw. jüdische Dichter kann die (mythische) Beziehung nach Zion wieder aufleben lassen, kann den Weg aus der diasporischen Gefangenschaft in die Freiheit weisen.

Dieser (kultur-)zionistische Authentizitätsbegriff ist Teil eines übergeordneten Diskurses, der sich im beginnenden 20. Jahrhundert insbesondere in der Ethnologie ausprägte. Wie Helmut Lethen feststellt, ist darin rückblickend „die Fiktion des reinen anderen [zu] erkennen [...]. Es ist eine so radikale wie einfache Geste, mit der die europäische Avantgarde den Zerfallsprozess der Moderne durch Rückgriffe auf fremde, homogen erscheinende Kulturen aufzufangen oder zu beschleunigen versuchte.“⁹⁴ Dieser Befund ließe sich ebenso auf den Zionismus übertragen wie die Überlegung, dass die „Topographie des Authentischen“ erst „unter einem modernen Konstrukt, das als Oberfläche begriffen wird, die durchdrungen werden muss“, lokalisiert werden kann.⁹⁵ Die zionistische Besonderheit liegt freilich in der komplexen Verflechtung von Eigenem und Fremden, die sich in den (scheinbaren) Dichotomien von West und Ost spiegelt.

Innerhalb dieses literarischen und publizistischen Diskurses um Authentizität und „Entartung“ entfaltete namentlich die Kunst des bereits oben erwähnten Ephraim Moses Lilien (1874–1925) eine große Wirkmacht – gerade auch im Zusammenspiel mit der Literatur. Der aus Galizien stammende Maler und Fotograf wurde in den 1890er Jahren der erste bekannte zionistische Künstler und setzte

92 Dieter Sturma: Jean-Jaques Rousseau. München 2001, S. 183.

93 Dieses Zitat ist dem Titel eines Aufsatzes von Klaus-Peter Koepping entnommen: Authentizität als Selbstbefreiung durch den anderen. Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft. In: Authentizität und Betrug in der Ethnologie. Hrsg. von Hans Peter Duerr. Frankfurt a.M. 1987, S. 7–37.

94 Helmut Lethen: Versionen des Authentischen: sechs Gemeinplätze. In: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Hrsg. von Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe. Reinbek 1996, S. 205–231, hier S. 224.

95 Lethen, Versionen des Authentischen, S. 229. Hervorhebung im Original.

insbesondere mit seinen dem Jugendstil verpflichteten Buchillustrationen (u.a. *Juda*, 1900; *Lieder des Ghetto*, 1902) ästhetische Maßstäbe.⁹⁶

Für die vorliegende Untersuchung sind insbesondere Liliens Frauenbilder von Interesse, da sie die (männlichen) Vorstellungen einer idealen zionistischen Weiblichkeit visualisieren und damit konkretisieren.⁹⁷ Überdeutlich wird ein biblischer Bezug, der sich leitmotivisch durch die zionistischen Konzepte der „Neuen Frau“ zieht: In seinen Werken verschmelzen die Urmütter und Heldinnen des Judentums mit den zeitgenössischen Frauenbildern zum Typus einer schönen Hebräerin. Inspiriert wurde er dazu auch auf seinen insgesamt drei Palästina-reisen (1906, 1910, 1914), auf denen er zahlreiche Fotografien (Porträtaufnahmen) anfertigte, die er – oft mit erheblichen Zeitabständen – auch als Vorlagen für Zeichnungen und Radierungen nutzte, also einen „Übersetzungsprozess von der Fotografie in die Grafik“ betrieb.⁹⁸ Am Beispiel von Liliens Radierung *Kopf einer Jüdin* (1913) erläutert Hildegard Frübis dieses Verfahren wie folgt:

The portrayed features of beauty of an individual, contemporary woman can be read as the typical characteristics of the „beautiful Jewess“, whereby this depicts a further variation of the „beautiful Jewess“ type. On the one hand, it references an individual, contemporary Jewish woman (in Palestine) and yet, on the other, transforms her – through the anonymizing title – into a representative standing for the *Jewish woman* per se. In the context of Lilien's journeys to Palestine as well his leaning towards cultural Zionism, this etching can certainly be read as actualizing the „beautiful Jewess“ type against the background of Zionist ambitions of developing the alternative of a Jewish state in Palestine.⁹⁹

Diese idealtypische Konstruktion findet sich auch bei einigen Porträts von Männern, die sich auf biblische Helden wie bspw. Moses oder Josua beziehen: Heroische Gründerväter und Krieger überlagern sich hier mit modernen „Muskel-

⁹⁶ Lilien gehörte zu den aktivsten und einflussreichsten Kulturzionisten. U.a. war er Mitbegründer des Jüdischen Verlags. Die von ihm angefertigte Fotografie Theodor Herzls auf dem Balkon des Hotels *Drei Könige* (*Les Trois Rois*) in Basel (1901) erlangte ikonische Bedeutung.

⁹⁷ Vgl. dazu auch Gelber, *Melancholy Pride*, insbes. S. 202–206. Gelber geht hier auf Liliens Illustrationen zu Börries von Münchhausens Gedichtband *Juda* (1900) ein, die den Künstler einem größeren Publikum bekannt machten.

⁹⁸ Ein Beispiel dafür ist die bekannte Lithographie *Cilla* (1918), die den Kopf eines jungen Mädchens zeigt; das Werk orientiert sich deutlich an einer Fotografie von 1906, die auf Liliens erster Palästina-reise entstanden ist. Hildegard Frübis spricht in diesem Zusammenhang von einem „process of translation and transformation from photography into an artistically designed print“. (Hildegard Frübis: Ephraim Moses Lilien. The Figure of the „Beautiful Jewess,“ the Orient, the Bible, and Zionism. In: *Orientalism, Gender, and the Jews. Literary and Artistic Transformations of European National Discourses*. Hrsg. von Ulrike Brunotte, Anna-Dorothea Ludewig, Axel Stähler. Berlin/Boston 2015, S. 82–97, hier S. 88.)

⁹⁹ Frübis, Ephraim Moses Lilien, S. 86.

juden“.¹⁰⁰ Ältere oder auch nur alltägliche Frauen finden sich hingegen kaum in Liliens Werk, während es zahlreiche Darstellungen älterer Männer oder Arbeiter gibt. Beispielhaft dafür sind die Illustrationen zu den erwähnten *Liedern des Ghetto*, die sich auf die harten Lebensbedingungen der „Ostjuden“ beziehen, und ausschließlich Männer zeigen – mit einer Ausnahme: Eine junge Frau in einem orientalisches anmutenden tiefausgeschnittenen Kleid, das schwarze Haar zu einem mit einer Perlenschnur durchzogenen Knoten gewunden, blickt den/die Leser:in offen an; sie sitzt auf einem thronähnlichen Stuhl, auf ihrem Schoß liegt eine Harfe. Dieses einzige Frauenporträt findet sich zu Beginn des Kapitels „Lieder des Lebens“, weist allerdings keinen direkten Bezug zu einem der folgenden Gedichte auf; vielmehr bricht es mit dem Ghettokontext des Buches: Die erotisch konnotierte Frauengestalt¹⁰¹ scheint so über das Elend der Diaspora hinauszudeuten – eine Verheißung im doppelten Sinne.

Mit diesen Frauenbildern konstruiert Lilien eine Genealogie, die eine zionistische Zukunft als direkte Fortschreibung der jüdisch-biblischen Vergangenheit möglich macht. Die jüdische Frau wird dabei zur schönen Hebräerin verklärt, die – losgelöst von weltlichen Rollenbildern wie Ehefrau oder Mutter – die zionistische Idee im wörtlichen Sinne verkörpern soll. Der Rückbezug auf die Frauen der Bibel¹⁰² und des Exils kann – wie bei Lilien angedeutet – äquivalent zum männlichen Konzept des jüdischen Kriegers gelesen werden und entwickelte sich zu einem prägenden Element der Weiblichkeitskonzepte des Zionismus, auf das immer wieder rekurriert wurde, so auch bei Martin Buber:

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

100 Die genannten Darstellungen von Josua und Moses (von letzterem gibt es zwei Abbildungen) sind in der folgenden Publikation zu finden: Die Bücher der Bibel. Band 1: Überlieferung und Gesetz: Das Fünfbuch Moses und das Buch Josua. Nach der Übersetzung von [Eduard] Reuss, hrsg. von F[erdinand] Rahlwes, Zeichnungen von E.M. Lilien. Braunschweig 1908, S. 224, S. 233, S. 490.

101 Da das Bild weder betitelt ist noch unmittelbar mit einem Gedicht zusammenhängt, führt die Deutung der Figur in den Bereich der Spekulation: Es könnte sich um eine allegorische Darstellung der Königin Zion, aber auch um die Geliebte aus dem *Lied der Lieder/Hohelied* handeln. Auf letzteres hat mich Dorothea M. Salzer dankenswerterweise ebenso aufmerksam gemacht wie auf die Möglichkeit, die Darstellung als weiblichen David mit Harfe zu lesen.

102 Manja Herrmann verweist darauf, dass biblische Frauengestalten auch schon sehr viel früher als Vorbilder in literarisch-zionistischen Kontexten zu finden sind, so in Joseph Natoneks *Hohelied* von 1871. (Vgl. Herrmann, Zionismus und Authentizität, S. 70 – 73.)



Abb. 2: E.M. Lilien: ohne Titel (1902). In: Rosenfeld, *Lieder des Ghetto*, S. 103. Digitalisat: Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

Frauen. Was Sie erblicken, ist Entartung, Entartung des Volkstums, Entartung des Hauses, Entartung der Persönlichkeit.¹⁰³

Ein anderes Beispiel ist Otto Abeles¹⁰⁴ Band *Zehn Jüdinnen* (1931), der die Kurzbiographien mehr oder weniger bekannter jüdischer Frauen versammelt; nicht zuletzt in der Absicht, ihr Leben und Werk als Leitfaden für jüdische Frauen der Gegenwart fruchtbar zu machen. Vor dem Hintergrund der historischen Frauen-schicksale fällt das Urteil über die Zeitgenossinnen wenig positiv aus:

Es lebten große Frauen im Ghetto. Die heutigen Jüdinnen ... Aber ich will nicht vergleichen und nicht bitter werden. Ein sehnsüchtiger Dilettant, habe ich mir aus näherer und weiterer Ferne manches jüdische Frauenantlitz geholt. [...] Ich rücke es dicht an mich heran. Es verstellt die Aussicht auf manche minder sympathische Zeitgenossin ...¹⁰⁵

Diese allgemeine Kritik an den „heutigen Jüdinnen“ konkretisiert sich in dem Beitrag über Rahel Levin Varnhagen als Vertreterin der Moderne. Ihre viel und meist – wie auch in diesem Fall – verkürzt zitierten letzten Worte,¹⁰⁶ interpretiert Abeles als Rückkehr zum Judentum und damit als eine späte, aus seiner Sicht wohl zu späte Selbstvollendung. Hatte sie doch lange mit ihrem jüdischen Schicksal gehadert und sich damit in seinen Augen – all ihren Verdiensten zum Trotz – schuldig gemacht:

Das Judentum als Geburtsfehler, als Strafe des Schicksals zu empfinden – das war die Sünde und Tragik der so erfolgreichen, umworbene(n), mit feinsten Sinnen für Kunst und Kultur begabten Tochter Israels [Rahel Levin Varnhagen]. Die Zeitkrankheit der Emanzipations-

103 Martin Buber: Das Zion der jüdischen Frau. In: Die Welt: Zentralorgan der Zionistischen Bewegung 17 (1901), S. 3–5, hier S. 4.

104 Otto Abeles (1879–1945) war Jurist, Journalist und Zionist. Gemeinsam mit u.a. Berthold Feiwel gründete er 1896 die jüdische Studentenverbindung Veritas.

105 Otto Abeles: *Zehn Jüdinnen*. Wien, Leipzig 1931, S. 31.

106 Je nach Perspektive werden Rahel Varnhagens letzte Worte verkürzt zitiert und entsprechend entweder als Rückkehr zum Judentum oder als Bestätigung ihres christlichen Glaubens gewertet: „Welche Geschichte! ... eine aus Ägypten und Palästina Geflüchtete bin ich hier und finde Hülfe, Liebe und Pflege von euch! [...] Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möcht' ich das jetzt missen. [...] mein Herz ist im Innersten erquickt; ich habe an Jesus gedacht und über seine Leiden geweint; ich habe gefühlt [...], daß er mein Bruder ist. Und Maria, was hat die gelitten. Sie sah den geliebten Sohn leiden, und erlag nicht, sie stand am Kreuze. Das hätte ich nicht gekonnt, so stark wäre ich nicht gewesen [...].“ (Zitiert nach Michael A. Meyer: *Die Anfänge des modernen Judentums. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824*. München 2011, S. 131f.) Abeles zitiert nur die das Judentum betreffende erste Passage; je nach Kontext werden oftmals der das Judentum oder der das Christentum betreffende Abschnitt ausgelassen.)

periode hat ihr Leben verbittert – und bei dieser allergebildetsten, allerdifferenziertesten, alleraufrichtigsten unter den Jüdinnen von damals, muß man sagen: die genialische Hysterikerin war mitschuldig.¹⁰⁷

Damit werden die jüdischen Salons um 1800 aus zionistischer Perspektive zum Ausgangspunkt der bürgerlich-jüdischen „Entartung“ deklariert – entscheidend verursacht von der zwar genialen, aber pathologischen „Hysterikerin“ Rahel.¹⁰⁸

Hier zeigt sich die neue Stigmatisierung der modernen jüdischen Frau mit besonderer Schärfe: Sie ist schuldig, sie ist das „degenerierte“, das „entartete“ Element in der Gemeinschaft. Dennoch kann sie, muss sie zum Judentum zurückgeführt werden; deshalb beschränken sich die zitierten Autoren nicht auf eine Anklage: Ebenso wie Abeles aus den historischen Frauenschicksalen Vorbilder für die Gegenwart formen will – nicht zuletzt deshalb führt er Rahel Levin Varnhagens vermeintliches Bekenntnis zum Judentum auf dem Totenbett als wirkmächtiges Beispiel an – eröffnet auch Buber einen Ausweg, der im Zionismus ebenso erwartbar wie alternativlos erscheint: Die Rückbesinnung der Frau auf die Mutterschaft im Sinne einer Position als Gestalterin und Hüterin von Haus und Familie:

Aber größer als die Schuld der Jüdin am Niedergang ihres Volkes wird ihr Anteil an seiner Wiedergeburt sein. Denn die nationale Erneuerung kann in ihrem innersten Kern nur von der jüdischen Frau ausgehen. Für ein Volk ohne Land, für ein Volk in der Zerstreuung ist sein Haus der Träger des Lebens. [...]

Vor allem anderen aber: sie wird wieder Mutter sein. Sie wird sich nicht schämen, wenn ihr Kind jüdisch aussieht, im Gegenteil: sie wird stolz darauf sein. [...] Eine gleichmäßige Entwicklung von Geist und Körper wird ihr Werk sein: lebensfroh und lebensmutig der Geist, der krafterfüllte Körper willig und bereit, die großen Befehle des Geistes auszuführen. So in einer

107 Abeles, *Zehn Jüdinnen*, S. 114.

108 Diese Rezeption ist kein Alleinstellungsmerkmal des Zionismus, sondern durchzieht die jüdische Historiographie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: Bspw. erklärte Meyer Kayserling sein „dringendes Bedürfnis, diese geistig so hochbegabten und dennoch auf Abwege gerathenen Persönlichkeiten als Warnung hinzustellen“. (Meyer Kayserling: *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*. Leipzig 1879, S. VI; vgl. auch Hannah Lotte Lund: *Der Berliner „jüdische Salon“ um 1800. Emanzipation in der Debatte*. Berlin/Boston 2012, S. 70.) Und auch Simon Dubnow schreibt den so genannten Berliner Salonnières in seiner *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes* einen entscheidenden Anteil an der Entwicklung des Judentums in der Moderne zu. Der „Zauber der Romantik“ und das damit verbundene „Gift der Assimilation“ hätte bei ihnen und durch sie eine verheerende Wirkung entfaltet: „Dieser Triumphzug des Renegatentums wurde von den Frauen eröffnet [...]“. (Simon Dubnow: *Die Neueste Geschichte des Jüdischen Volkes (1789–1914)*. I. Band, Erste Abteilung: *Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789–1815)*. Berlin 1920, S. 200, S. 202.) Dubnows *Weltgeschichte* entstand ab Ende der 1890er Jahre auf Russisch, wurde aber zunächst in deutscher Übersetzung (1920er Jahre) publiziert.

neuen jüdischen Atmosphäre aufwachsend, im Judentum erzogen und zugleich von der menschlich milden Weisheit seiner Mutter in die Welt eingeführt, wird der Jude der Zukunft zugleich ganz Jude und ganz Mensch sein.¹⁰⁹

Flankiert werden Bubers zionistische Weiblichkeitsentwürfe von einem zweiteiligen Artikel Paula Winklers, der ebenfalls 1901 in der *Welt* erschienen ist. Winkler war zu diesem Zeitpunkt bereits Bubers Lebensgefährtin und Mutter seiner Kinder, die Eheschließung folgte nach ihrer Konversion zum Judentum einige Jahre später.¹¹⁰ Sich selbst als „Philozionistin“¹¹¹ bezeichnend, bekennt sie sich in ihren Beiträgen voller Bewunderung zum Judentum und zum Zionismus. Ihr Artikel zur jüdischen Frau beginnt wie folgt:

Ein Unendliches schuldet die jüdische Frau ihrem Volke: sich selbst. Ob sie ihre Schuld einlösen wird? Ob sie ihre Schuld einlösen kann? Einmal wird sie es thun. Einmal wird sie es können. Nicht heute. Denn was sie schuldet, besitzt sie heute selbst nicht. Ihr eigenes Wesen hat sie verloren – unabsichtlich zum Theil, zum Theil mit Willen.¹¹²

Mit diesen Überlegungen stellt die Autorin erneut die bürgerliche Jüdin an den Pranger: Sie habe sich vom (männlichen) Volk – damit auch von sich selbst – entfernt und gleiche nun einem „verirrten Kind“¹¹³. Andererseits werde sie als „grosse Versteherin, [...] grosse Anregerin“ dringend gebraucht, habe sie doch „das von vorneherein, wozu die Frauenbewegung die deutsche Frau sehr mühsam und noch sehr wenig erzogen hat: den Mut aus der deckenden Masse hervorzutreten“.¹¹⁴ Winkler fordert von der jüdischen Frau „die Selbsterziehung zu Leibes- und Seelenschönheit und -Kraft und eine junge, fähige und starke Generation“¹¹⁵.

Hier wird aber auch deutlich, dass aus weiblicher Perspektive eine Festlegung bzw. Reduzierung auf die Rolle der jüdischen Mutter und Erzieherin wenig Akzeptanz fand, vielmehr werden – wie insbesondere Godela Weiss-Sussex gezeigt hat – in den Texten von Frauen über Frauen oftmals „kulturelle Leistungen und

109 Buber, *Das Zion*, S. 4.

110 Zu Paula Winkler-Buber vgl. Uta Werner: *Leben im Namen des Fremden. Paula Bubers jüdische Identität im Zeichen der Konversion*. In: *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*. Hrsg. von Eva Lezzi und Monika Ehlers. Köln [u.a.] 2003, S. 269–280.

111 „Bekenntnisse einer Philozionistin“ lautet die Überschrift eines Beitrags von Paula Winkler; in: *Die Welt* 36 (1901), S. 4–5.

112 Paula Winkler: *Die jüdische Frau I*. In: *Die Welt* 45 (1901), S. 2–4, hier S. 2.

113 Winkler, *Die jüdische Frau I*, S. 3.

114 Winkler, *Die jüdische Frau I*, S. 3.

115 Paula Winkler: *Die jüdische Frau II*. In: *Die Welt* 46 (1901), S. 6–7, hier S. 6.

geistige Selbständigkeit oder soziales Engagement“¹¹⁶ hervorgehoben. Auch die Verbindung zwischen Zionismus und Frauenbewegung, wie Winkler sie hergestellt hat, konnte und sollte auf Handlungsspielräume jenseits familialer Ordnungen verweisen. Auf diese (wenig überraschende) Divergenz männlicher Wunsch- und weiblicher Selbstbilder im Zionismus und darüber hinaus wird zurückzukommen sein.

In den hier exemplarisch analysierten zionistischen Weiblichkeitskonzepten ist zunächst die Bedeutung der Frau für den Zionismus und damit für eine „Jüdische Renaissance“ deutlich geworden. Eine (säkulare) Konversion der bürgerlich-„westlichen“ Jüdin zum Zionismus sollte offenbar u.a. über eine schonungslose und öffentliche Schilderung ihrer (vermeintlichen) Defizite, also eine Identifikation und Markierung als „degenerierte Assimilantin“, erreicht werden. Dieser pathologisierenden Markierung liegen zwei wesentliche Motive zugrunde: erstens die Entlastung des männlich-jüdischen Körpers durch eine Stigma-Verschiebung vom „Ostjuden“ zur bürgerlichen Frau¹¹⁷, und zweitens sollte diese Stigmatisierung zu Reue und Einsicht führen. Dann sollte der „entartete“ Körper der jüdischen Frau durch die Mutterschaft im Dienste einer „Jüdischen Renaissance“ „geheilt“ bzw. wieder seiner natürlichen Bestimmung zugeführt werden. Diese Fokussierung auf Fortpflanzung und Mutterschaft war kein originär zionistischer, sondern Bestandteil des „Entartungs-Diskurses“ in dem „Unfruchtbarkeit“ zur Metapher der Dekadenz¹¹⁸ wurde. Im Zionismus ging es freilich darüber hinaus um die Sicherung der jüdischen Genealogie im Rahmen der Matrilinearität, die eine Kontrolle des jüdisch-weiblichen Körpers und Geistes – sollte die Frau doch auch als Erzieherin und Unterstützerin des Mannes wirken – voraussetzte.

116 Godela Weiss-Sussex: *Jüdin und Moderne. Literarisierungen der Lebenswelt deutsch-jüdischer Autorinnen in Berlin (1900–1918)*. Berlin/Boston 2016, S. 45.

117 Im Zusammenhang mit dieser Selbstentlastungsstrategie spielt auch der Topos des männlich-jüdischen Selbsthasses bzw. der Umgang damit eine Rolle: „Selbsthass muss sich als Reaktionsmuster immer einen Gegenstand außerhalb des eigenen Ich schaffen, auf den die Selbstablehnung übertragen wird.“ (Sander L. Gilman: *Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Aus dem Amerikanischen von Isabella König. Frankfurt a.M. 1993, S. 42.)

118 Urte Helduser: „Hoffnungslose Geschlechter.“ „Unfruchtbarkeit“ als Pathologie der Moderne um 1900. In: *The Nature of Gender – The Gender of Nature*. Opladen 2002, S. 321; vgl. Catani, *Das fiktive Geschlecht*, S. 35.

5 Literarische Überdeterminierung: Weiblichkeitskonzepte und Frauenfiguren im Kontext des Prager Kreises

Ein besonderes Interesse für die zionistische „Neue Frau“ ist im Umfeld des so genannten Prager Kreises zu beobachten. Namentlich Max Brod (1884–1968), der als enger Freund Franz Kafkas zum „berühmtesten Nachlassverwalter[] aller Zeiten“¹¹⁹ avancierte, befasste sich vielfach mit dem Themenkomplex „Jüdinnen“.¹²⁰ Als junger Mann besuchte Brod in Prag Martin Bubers „Drei Reden über das Judentum“ (1909/10), die großen Einfluss auf ihn ausübten und ihn für den Zionismus begeisterten. Damit gehört Brod zu den einflussreichsten deutschsprachigen Schriftstellern, die (auch) als zionistische Autoren in Erscheinung traten. Indes ist Brod nicht als Einzelschriftsteller, sondern als entscheidender Teil des so genannten Prager Kreises zu verstehen, dessen Konstrukteur und Motor er war und der überhaupt erst durch das von ihm verfasste gleichnamige Buch (1966) als Institution wahrgenommen wurde:

Festzuhalten bleibt, dass dieser [Brod] nicht nur eine zentrale Rolle in Prag einnahm, sondern auch die historische Rezeption der Prager deutschen Literatur entscheidend geprägt hat: Als (selbsternannter) Chronist sicherte er sich im Exil erfolgreich die Deutungshoheit und beeinflusste so Erinnerung und Forschung.¹²¹

Max Brod selbst hat sich sowohl in publizistischen als auch in literarischen Texten mit der Konzeption einer jüdischen und auch explizit einer jüdisch-weiblichen Identität in der Moderne auseinandergesetzt. Vor diesem Hintergrund ist eine Annäherung an Brods literarische Texte problematisch, denn „die Gefahr, die grundsätzliche Unterscheidung zwischen literarischem und anthropologischem Diskurs aufzuheben, um Urteile über den Diskurs [...] zu fällen“¹²², ist nicht zuletzt durch Brods Vermischung und (Rück-)Bezüge zwischen journalistischen und schriftstellerischen (fiktionalen) Texten allgegenwärtig und kaum zu vermeiden. So ist es im Zusammenhang dieser Untersuchung naheliegend, Brods im Folgenden zu untersuchende Romane (*Jüdinnen*, *Franzi oder eine Liebe zweiten Ranges*, *Das große Wagnis*) nicht ausschließlich als Literatur, sondern auch als

119 Daniel Kehlmann: Franz Kafka „Die Zeichnungen“ (Rezension). In: ZEIT LITERATUR 42 (2021), S. 24f., hier S. 24.

120 Vgl. dazu auch Anna-Dorothea Ludewig: „Tochter Zions“. Das literarische Frauenbild im Werk von Max Brod. In: Max Brod. Die ‚Erfindung‘ des Prager Kreises. Hrsg. von Steffen Höhne u. Anna-Dorothea Ludewig. Weimar [u.a.] 2016, S. 103–115.

121 Steffen Höhne, Anna-Dorothea Ludewig: Max Brod. Die ‚Erfindung‘ des Prager Kreises (Einleitung). In: Höhne; Ludewig, Max Brod, S. 5–10, hier S. 10.

122 Catani, Das fiktive Geschlecht, S. 14f.

literarische Beiträge zum Diskurs um die jüdisch-zionistische Frau zu verstehen und zu analysieren. Der allgegenwärtigen Gefahr einer Bestätigung von „Kategorien des Weiblichen durch eine vorab darauf ausgerichtete Textanalyse“¹²³ soll dabei durch eine diskursive Einordnung begegnet werden.

Dass die Imagination jüdisch-zionistischer Weiblichkeit im Kontext des Prager Kreises unauflösbar verknüpft ist mit (männlichen) Wunschvorstellungen von Erotik und Sexualität spiegelt sich in zahlreichen Texten verschiedener Gattungen, die nicht nur von Max Brod stammen. Allerdings geht er selbst immer wieder und sehr explizit auf die große Bedeutung von Sexualität ein, spricht von einer „Befreiung durch Eros“¹²⁴ und glaubt im „direkten erotischen Ergriffensein von Mann und Frau das Diesseitswunder, die reinste Form dieser Gottesgnade, die ‚Flamme Gottes‘“¹²⁵ zu erkennen. Dass er diese Form der sich wechselseitig bedingenden körperlichen und geistigen Liebe unmittelbar dem Judentum zuordnet, wird spätestens in seinem „Bekenntnisbuch“ von 1922 deutlich: Die vollkommene Liebe zwischen Mann und Frau finde sich im *Lied der Lieder* beschrieben, das „den Höhepunkt, den kostbarsten Besitz des Judentums und der Menschheit überhaupt“¹²⁶ darstelle. Die diesem biblischen Text immanente Verschmelzung von teilweise expliziter Erotik und Judentum scheint für Brod auch ein wesentliches und erstrebenswertes Element des Zionismus zu sein, so hält er fest, dass ausgehend vom *Lied der Lieder* „auch die Renaissance des Judentums [...] einsetzen“¹²⁷ wird. Dass allerdings viele jüdische Frauen (noch) nicht bereit sind, die Rolle der Geliebten (im direkten Anschluss an das *Lied der Lieder*) zu übernehmen, wird insbesondere innerhalb des so genannten Prager Kreises immer wieder kritisch kommentiert.

Ein Beispiel für diese Kritik ist u.a. der Diskurs über „Mischehen“¹²⁸, in diesem Fall Verbindungen zwischen jüdischen Männern und nichtjüdischen Frauen. Denn obwohl solche Verbindungen aus zionistischer Sicht eigentlich nicht zu befürworteten waren,¹²⁹ erschienen – auch im Prager Umfeld – mehrere Analysen

123 Catani, Das fiktive Geschlecht, S. 14.

124 Max Brod: Der Prager Kreis. Frankfurt a.M. 1979, S. 156.

125 Max Brod: Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch. Bd. 2. München 1922, S. 11.

126 Brod, Heidentum, Christentum, Judentum, S. 16.

127 Brod, Heidentum, Christentum, Judentum, S. 16f.

128 Der Begriff ist dem zeitgenössischen Diskurs entnommen und wird entsprechend in Anführungszeichen gesetzt.

129 Vgl. Manfred Voigts: Kafka und die jüdische Frau. – In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 8 (1998), S. 125–177, hier S. 171. Kafka hat sich an dem publizistischen Diskurs zur „Jüdischen Frau“ nicht beteiligt und wird daher auch nicht in diese Untersuchung miteinbezogen. So enthält auch Voigts anthologische Zusammenstellung von Texten, die für

und Rechtfertigungen zu diesem Thema. Viele Beiträge kommen zu dem Schluss, dass die jüdischen Mädchen diese „ungeheure[] Gefahr“, also die zunehmende Anzahl von „Mischehen“, verschuldet hätten, denn „die Zahl derjenigen, welche ernste Juden mit Selbstachtung zur Ehe begehren können, ist so gering, daß viele unter ihnen nicht auch noch eine Frau unter dieser Zahl finden können, die ihrem Bildungsgrad, ihrer Individualität oder gar noch ihrer sozialen Stellung entspricht.“¹³⁰ Ähnliche Schlüsse werden in dem Beitrag *Von deutschen Jüdinnen*¹³¹ gezogen; darin stellt der Autor fest, dass die Zuneigung jüdischer Männer zu christlichen Mädchen in der Natur der jüdischen Mädchen begründet sei: Letzteren fehle oftmals die Leichtigkeit, das Heitere, sie sei „an ihrem Körper und in sich selbst zu sehr heimgesucht vom Schicksal des Judentums, um einem gleich unsteten göttliche Freude der Gemeinschaft geben zu können“¹³². Doch die wirkliche Gefahr stellten nicht diese Frauen, sondern „eine ganz andere Art von westlichen Jüdinnen“¹³³ dar, denn diese,

die vermöge ihres spielenden Intellekts alles berühren und den sozialgleichen Christinnen meist an Vielseitigkeit, Schick und Gesellschaftstalent überlegen sind, bringen einen gefährlichen femininen (d.i. nicht: weiblichen) Einschlag in unser Leben. Denn wenn die Frauen seelenlos werden, wird leicht auch den Männern das Leben gleichgültiger, ohne Heiligung und Ewigkeit, welche die Verbindung mit dem Mütterlichen und Natürlichen in Frauen sonst gewährt.¹³⁴

Interessant ist, dass dieser Beitrag „zahlreiche[] Entgegnungen jüdischer Mädchen und Frauen“¹³⁵ provozierte, drei davon wurden im übernächsten Heft von *Der Jude* abgedruckt. Einhellig wehren sich diese Zuschriften gegen die einseitige

dieses Themenfeld relevant sind (ebenfalls unter dem Titel „Kafka und die jüdisch-zionistische Frau“) keinen Beitrag von Kafka selbst.

130 Oskar Epstein: Mischehen (1913). In: Voigts, Manfred: Kafka und die jüdisch-zionistische Frau. Diskussionen um Erotik und Sexualität im Prager Zionismus. Würzburg 2007, S. 75–77, hier S. 75, S. 77.

131 Franz Sachs: Von deutschen Jüdinnen. In: *Der Jude* 1, 10 (1917), S. 662–664. Der Beitrag war insofern relevant für den Prager Kontext, als er im Januar 1917 in der Prager zionistischen Zeitschrift *Selbstwehr* vorabgedruckt wurde, wobei die Redaktion in einer Anmerkung darauf hinweist, dass Sachs' Ausführungen „über die modernen Jüdinnen in Deutschland [...] selbstverständlich auch für Oesterreich Geltung“ hätten. (Vgl. Voigts, Kafka und die jüdisch-zionistische Frau, S. 40–42 sowie S. 120.)

132 Sachs, *Von deutschen Jüdinnen*, S. 663.

133 Sachs, *Von deutschen Jüdinnen*, S. 663.

134 Sachs, *Von deutschen Jüdinnen*, S. 663f.

135 Zuschriften bezüglich Franz Sachs' Beitrag „Von deutschen Jüdinnen“ (Einleitende Worte der Redaktion). In: *Der Jude* 1, 12 (1917), S. 849–851, hier S. 849.

Schilderung des Autors und verweisen auf den „schrackenlosen Egoismus der jüdischen Männerjugend“, die „so viel vom Nehmen und nicht vom Geben“ spricht und der eine „sittliche Lebensführung“ oft unmöglich sei.¹³⁶ Auch wenn teilweise die Kritik an den „schillernden, glatten, vielseitigen, seelenlosen Jüdinnen der Großstadt“ geteilt wird, gibt es viel Anerkennung für die erwerbstätige „westliche Jüdin“, deren Intellektualität, Bildung und Kenntnisse insbesondere innerhalb der zionistischen Bewegung gebraucht würden und keinesfalls unweiblich seien.¹³⁷ Diese leidenschaftlichen Plädoyers für die Akzeptanz gebildeter, erwerbstätiger und selbstbewusster Frauen verbunden mit deutlichen Hinweisen auf männliche Defizite gewähren einen (seltenen) Einblick in Versuche, sich gegen überdeterminierte und reaktionäre Geschlechterbilder zur Wehr zu setzen und durch eigene Weiblichkeitsentwürfe zu kontrastieren.

Max Brod greift den Diskurs zu „Mischehen“ in seinem 1922 erschienenen Roman *Franzi oder Eine Liebe zweiten Ranges* auf, freilich ohne die Zwischenrufe zionistischer Frauen zur Kenntnis zu nehmen. Vielmehr ist sein literarischer Beitrag deutlich erotisch konnotiert, wenn er einen Vergleich zwischen einer christlichen und einer jüdischen Geliebten des Protagonisten anstellt:

Ihr jüdischen Frauen versteht einfach nicht zu lieben. Ihr seid zu feig dazu. Auch die jüdischen Männer sind feig [...] Ihr Jüdinnen aber [...], ihr seid noch ärger als eure Männer, ihr habt überhaupt keine Ahnung, was Gefahr ist und was echte Hingabe an eure Liebe. [...] Als Schicksal erlebt die Jüdin ihre Hingabe, gewiss. Aber doch nur als ein Schicksal mit Sicherheit, nicht wahr. – Schicksal aber ist mehr. Ich kannte ein christliches Mädchen, die gab sich hin und fragte nicht, ob der Mann sie für immer nahm oder nur für einmal, als Laune. Sie musste einfach. Es war keine Wertung dabei: Auch dem wertlosen Mann hätte sie sich hingeben müssen, aus Instinkt, aus dem Moment heraus, aus ihrer eigenen Liebesfülle. – Wo ist die Jüdin, die das instande wäre! Wo ist die Jüdin, für die zumindest die ernstliche Gefahr bestünde, sich wegzuerwerfen. Entweder sie ergibt sich gar nicht, auf keinen Fall, oder sie hat schon so sehr den Halt verloren, dass sie jeder haben kann. Wie eine Flaumfeder oder ein unbewegliches Stück Blei. Beides ist aber nicht das Gewicht des Lebens, – bei dem es eine furchtbare Schwere der Entscheidung gibt, mitten innen zwischen dem äußersten Nein und dem äußersten Ja. Die Christin nimmt ihre Hingabe sehr wichtig, ohne sie doch von vornherein ganz auszuschließen. Das ist ihre Gefahr. Gefahr aber ist das Lebendige des Lebens. Die Jüdin steht außerhalb aller Gefahr. Flaumfeder oder Blei, nie Lebensgewicht. Das ist auch der tiefste und furchtbarste Grund, warum die Juden untergehen müssen. Der tiefste Grund, warum ich an keine jüdische Zukunft glaube. Weil die jüdische Frau aufgehört hat Frau zu sein – deshalb ist das Ende da.¹³⁸

136 Zuschriften, S. 850.

137 Zuschriften, S. 851.

138 Max Brod: *Franzi oder Eine Liebe zweiten Ranges*. München 1922, S. 296f.

In diesem Zitat ist der (zionistische) Diskurs um (jüdische) Weiblichkeit in nuce enthalten, der hier interessanterweise nicht anhand des bekannten Ost-West-, sondern über einen christlich-jüdischen-Antagonismus verhandelt wird. Als zentrale weibliche Tugenden werden die Fähigkeit zu Hingabe und Selbstaufopferung benannt, und diese sind deutlich sexuell konnotiert. Während die Christin in dieser Hinsicht als Vorbild präsentiert wird – offensichtlich figuriert sie hier in Anlehnung an christliche Prostituierte¹³⁹ als erotisch konnotierte „Andere“ – lautet die an jüdische Frauen gerichtete Forderung, rückhaltlos ihren Gefühlen zu folgen und dies ohne Absicherung, was die Bereitschaft voraussetzt, mit bürgerlichen Normen zu brechen. Frauen, die so handelten, wären, und das weiß Brod natürlich sehr genau, zu einem Leben am Rande der Gesellschaft verurteilt. Die von Vorwürfen durchgezogene Passage (die „feig[en]“ jüdischen Frauen wichen dem ‚Schicksal‘, dem wahren Leben aus und seien nur darauf bedacht, sich abzusichern) zielt auf den erwähnten Typus der oberflächlich-materialistischen „Jewish Austrian Princess“, den bereits Herzl kritisierte (und dadurch erst konstruierte).¹⁴⁰ Brods Ich-Erzähler allerdings fordert nicht von den Frauen, ihr Leben dem zionistischen Projekt zu widmen, sondern formuliert sehr deutlich den Anspruch auf eine bedingungslose Verfügbarkeit des weiblich-jüdischen Körpers. (Die Paradoxie, dass Frauen, die sich auf dieses ‚Konzept‘ einließen, als Heiratskandidatinnen nicht mehr in Frage kämen, lässt Brod freilich unerwähnt.) Dass diese Verfügbarkeit als Garant bzw. die Nichtverfügbarkeit als Negierung einer „jüdischen Zukunft“ angeführt wird, ist eine literarische (Selbst-)Bestätigung von Brods Auffassung der Sexualität als „Diesseitswunder“ und „reinste Form [der] Gottesgnade“ – Mutterschaft wird dabei zwar selbstverständlich mitgedacht, im Vordergrund aber steht das (männliche) Begehren.

Weniger erotisch konnotiert, aber nicht weniger explizit ist der Beitrag Oskar Baums, Freund und Prager Schriftstellerkollege Brods, zu diesem Thema. Überschrieben mit *Die Westjüdin und die Idee* befasst er sich mit der Frage jüdisch-christlicher bzw. jüdisch-jüdischer Liebesbeziehungen:

Wie will man es aber erklären – ich darf es nicht als Symptom bezeichnen, stelle es nur als auffallend fest –, daß unter den unbedingtsten Kämpfern für jüdische Volkserneuerung so viele – wenn nicht Ostjüdinnen – Arierinnen zur Lebensgenossin und Mutter ihrer Kinder wählten.¹⁴¹ Sie ziehen eben – unbewußt – unjüdische, aber sich selbst bekämpfende

139 Die titelgebende Protagonistin Franzl ist eine (christliche) Prostituierte.

140 Gelber, *Melancholy Pride*, S. 166. Vgl. die Ausführungen zu zionistischen Weiblichkeitskonzepten in diesem Kapitel.

141 Oskar Baum spielt hier mit Sicherheit auf Martin Buber und seine Frau Paula geb. Winkler an und wohl auch auf Max Nordau und seine Frau Anna Elisabeth geb. Dons verw. Kaufmann.

Weiblichkeit einer jüdischen – je leidenschaftlicher der gute Wille ist desto mehr – von der Ursprünglichkeit abrückenden Weibhalbheit vor.¹⁴²

Auch in Baums Text – den Brod natürlich gekannt hat, erschien doch im selben Heft auch ein Beitrag von ihm – werden die „Mischehen“ jüdischer Männer aller Bedenken zum Trotz¹⁴³ legitimiert. Verursacherin derselben sind auch hier die jüdischen Frauen, ausgenommen die „Ostjüdinnen“, deren Versagen mit Bezügen zu den bekannten Narrativen von Authentizität und „Degeneration“ angedeutet wird. Neu hingegen ist der Begriff der „Weibhalbheit“, mit dem „den Westlerinnen“¹⁴⁴ nun – ähnlich wie es auch Brod in seinem Roman *Franzi* getan hat – die Menschlichkeit (teilweise) abgesprochen wird. Die Assoziation mit der Mythenwelt entlehnten Mischwesen, Chimären, liegt nahe – ähnlich wie in Helene Böhlau Roman *Halbtier* (1899), in dem ein Künstler eine der Protagonistinnen mit einem Sphinxkopf porträtiert und sie damit als „Raubtier [...] das Halbtier Weib“¹⁴⁵ kennzeichnet, sät auch Baum Zweifel an dem menschlichen Wesen westjüdischer Frauen. Ursache dieser „Halbheit“ ist freilich die Verweigerung der Mutterschaft, wenn diese vor dem Hintergrund des zionistischen Gedankens überwunden wird – so Baum – für diese Frauen eine „neue Ganzheit [...] in unendbarer Glückseligkeit“¹⁴⁶ anbrechen.

Zu den Wurzeln dieser u.a. von Baum konstatierten Entfremdung der „westjüdischen“ Frau von ihrer (mütterlichen) Natur hat sich Max Brod in einem Text von 1917/18 geäußert, in dem er auf seinen frühen Roman *Jüdinnen* (1911) Bezug nimmt: Er sieht die jungen Mädchen als Opfer ihrer Lebenssituation und „das Milieu, das verkehrte Erziehungssystem“¹⁴⁷ als Ursachen ihrer „Degeneration“. Und die Verantwortung für diesen Missstand tragen die jüdischen Mütter, denn diese seien „Mißversteherin[nen] ihrer Kinder“¹⁴⁸. Ein Beispiel dafür ist die Figur der Frau Popper in *Jüdinnen*, die Mutter einer Protagonistin fungiert als „Kupp-

142 Oskar Baum: Die Westjüdin und die Idee. In: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917/18), Sonderheft: Die jüdische Frau, S. 477–481, hier S. 480. Vgl. auch Voigts, Kafka und die jüdisch-zionistische Frau, S. 121–124.

143 Ein besonders radikales Beispiel findet sich in einem Beitrag für die Zeitschrift *Der Jüdische Wille*, herausgegeben vom Kartell Jüdischer Verbindungen (K.J.V.), der 1918 fordert, dass „jedes jüdische Mitglied, ungeachtet eventueller Verdienste, durch eine Mischehe das Recht verloren habe, Mitglied des K.J.V. zu sein“. (Voigts, Kafka und die jüdisch-zionistische Frau, S. 49.)

144 Baum, Die Westjüdin, S. 480.

145 Helene Böhlau (Frau al Raschid Bey): *Halbtier*. Berlin 1907, S. 95.

146 Baum, Die Westjüdin, S. 481.

147 Max Brod: *Jüdinnen*. In: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917/18), Sonderheft: Die jüdische Frau, S. 481–483, hier S. 483.

148 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 483.

lerin“ und „Beschickerin der Heiratsmärkte“¹⁴⁹, die ihre Tochter zum Objekt degradiert, um den gesellschaftlichen Aufstieg der Familie voranzutreiben und den Makel einer unverheirateten 27-jährigen Tochter vergessen zu machen. Mit diesem Verrat der Mutterliebe an der Tochter führt Brod einen Kulminationspunkt der „Degeneration“ vor.

Antagonistisch zu Frau Popper hat Brod die „gute[] Mutter des Helden“¹⁵⁰ entworfen: Frau Lucie Rosenthal ist verwitwet und setzt alles daran, ihrem Sohn Hugo den Besuch eines renommierten Prager Gymnasiums zu ermöglichen. Dies gelingt ihr trotz relativ bescheidener Verhältnisse, denn sie nimmt Sommergäste in ihrem Haus auf und verbringt die Tage in „liebender Geschäftigkeit“¹⁵¹. Die warmherzige, „winzige Frau“¹⁵² ist stets besorgt um das Wohlergehen ihrer Nächsten, bereit zur Selbstaufopferung und Hingabe. Brod betont nachdrücklich, dass er gerade durch diese antagonistische Mütter-Konstellation Kritik an den „traurigen, spezifisch westjüdischen Verhältnisse[n]“ üben wollte, doch „[k]ein einziger Kritiker hat das bemerkt“.¹⁵³

Dennoch bleiben die Mütter als Nebengestalten schemenhaft, Brods Protagonistinnen sind zwei junge Frauen, die jene West-Ost- oder Stadt-Land-Dichotomie verkörpern, die auch als Dichotomie von „Entartung“ und Authentizität übersetzt werden kann: Irene Popper, die elegant-intrigante Pragerin, und Olga Großlicht, das ehrlich-treue Mädchen aus der Provinz. Beide verbringen den Sommer im böhmischen Badeort Teplitz (Teplice), der während des Sommers von wohlhabenden jüdischen Familien der näheren und weiteren Umgebung aufgesucht wird. Die Badegesellschaft hat indes nur ein Thema: die Verheiratung der Töchter, das „Matchmaking“. Wie bereits beschrieben, soll, muss auch Irene untergebracht werden, und während ihre Mutter Ausschau hält, bleibt ihr selbst keine andere Beschäftigung als das Warten auf einen zukünftigen Ehemann. Diese erzwungene Passivität der bürgerlichen Mädchen, die nichts erkämpfen dürfen, sondern wie Zuschauerinnen auf ihr eigenes Leben blicken müssen, verurteilt Max Brod in Bezug auf den Roman scharf. Irene stelle einen „gründlich verdorbenen Jüdinrentypus“¹⁵⁴ dar, der von „Nervosität, Gereiztheit, Selbst-

149 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 483.

150 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 483.

151 Max Brod: *Jüdinnen. Und andere Prosa aus den Jahren 1906–1916*. Göttingen 2013, S. 78.

152 Brod, *Jüdinnen* (2013), S. 32

153 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 483.

154 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 482. Brod selbst verwendet den Begriff „Jüdinrentypus“: Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 482. Im Nachwort zu dem 1912 erschienenen Roman *Arnold Beer* nimmt Brod explizit zum *Jüdinnen*-Roman und seiner Rezeption Stellung und zeigt sich bezüglich der „Typenbildung“ unklar; zwar habe er „seine Aufgabe darin gesehen, zunächst für kleinere

überhebung, Verzweiflung, Isolation¹⁵⁵ gezeichnet sei – und das gilt für Geist und Körper gleichermaßen:

Ihr Haar [...] war in auffallender Art emporgesteckt, eine schmale Säule; mitten an der Stirn teilte es sich und ging in großen Wellen dicht an Augenbrauen und Ohren vorbei in den Nacken. Die dünnen Arme, die magere Brust, der lange Hals über dem engen Rücken, von den vielen Spitzen und Blumen der hellgelben Bluse eingehüllt: alle Glieder bewegten sich anmutsvoll, doch hatte man manchmal das ängstliche Gefühl, sie säßen irgendwie nicht ganz richtig und fest beisammen, sie könnten leicht einmal auseinanderfallen. Man muß sie zart behandeln, dachte Hugo, das Körperliche sofort ins Seelische übertragend [...].¹⁵⁶

Der Beschützerinstinkt, den dieser Körper zunächst in dem viel jüngeren Gymnasiasten auslöst, wird durch ein diffuses Leiden noch gesteigert; so ist Hugo Rosenthal von einem Krankenbesuch tief beeindruckt:

Er trat ein. Sie wandte sich ihm entgegen, auf dem Diwan in einem rosagelben Schlafrock ausgestreckt. Das blasse Gesicht, heute kleiner noch als sonst, war von den dunkelblonden Flechten in ihrer Unordnung so beschattet, dass es wie zwei Löcher aussah, rechts und links der schmalen Nase. Sie reichte ihm die Hand, die sich feucht und kühl anfühlte ... Sofort schossen ihm Tränen in die Augen, er verneigte sich stumm, um es nicht merken zu lassen, und legte das Bukett seitwärts auf den Tisch.¹⁵⁷

Irenes Hysterie, die Diagnose wird hier zwar nicht genannt, aber für das zeitgenössische Lesepublikum hinreichend konkret beschrieben, entspringt der „Degeneration“ bzw. „Entartung“ des modernen Menschen; ein Zusammenhang, der sich u.a. bei Nordau findet:

Der Arzt aber, namentlich der welcher sich besonders dem Studium der Nerven- und Geisteskrankheiten gewidmet hat, erkennt in der fin-de-siècle-Stimmung, in den Richtungen der zeitgenössischen Kunst und Dichtung, in dem Wesen der Schöpfer mystischer, symbolistischer, „dekadenter“ Werke und dem Verhalten ihrer Bewunderer, in den Neigungen und

Gruppen von Juden einen Typ zu bilden“, lehne es aber eigentlich ab „den Typus des Juden oder der Jüdin zu schildern, weil ich einen solchen Typus genau gesprochen nicht anerkenne.“ (Max Brod: Nachwort. In: Ders.: Arnold Beer. Das Schicksal eines Juden. Berlin [1912], S. 172–176, hier S. 175.) Manfred Voigts konstatiert, dass Brod erst nach seiner Hinwendung zum Zionismus begann, bewusst über „Typen“ im Sinne einer „zionistisch motiviert[n] Förderung“ zu schreiben. (Voigts, Kafka und die jüdisch-zionistische Frau, S. 9.) Dass Brod in seinem Artikel von 1917/18 die Protagonistinnen seines frühen Romans nun zu „Jüdinrentypen“ erklärt, ist ein deutlicher Hinweis, dass er ex post eine zionistische Rezeption von *Jüdinnen* nahelegte.

¹⁵⁵ Max Brod: Brief an eine Schülerin nach Galizien. In: Der Jude 1, 2 (1916/17), S. 124f., hier S. 124.

¹⁵⁶ Brod, *Jüdinnen* (2013), S. 44.

¹⁵⁷ Brod, *Jüdinnen* (2013), S. 155.

Geschmacks- Trieben des Modepublikums auf den ersten Blick das Syndrom oder Gesamtbild zweier bestimmter Krankheits-Zustände, mit denen er wohlvertraut, ist, der Degeneration oder Entartung und der Hysterie, deren geringere Grade als Neurasthenie bezeichnet werden.¹⁵⁸

Irenes degenerierter Körper offenbart eine entsprechende Seele, denn dass sie zu keiner echten, tiefen Gefühlsregung fähig ist, muss auch der Protagonist leidvoll erfahren, wengleich ihn diese Erkenntnis vor Schlimmerem bewahrt.

In der Figur der Irene verbindet sich das Leiden einer degenerierten Gesellschaft mit der Pathologie des Weiblichen. Dieser Befund ist nicht nur für Brod eng verbunden mit der „Judenfrage“: Der assimilierte weiblich-jüdische Körper wird hier erneut als (zionistischer) Problemfall markiert, wie auch die Tagebuchnotizen des Schriftstellers Kurt Hiller zu seiner Romanlektüre bestätigen:

Jedenfalls erinnert man sich, daß unter Otto Weininger's metaphysischer Perspektive Weib und Jude zusammenfallen; die Irene ist nun, ohne Metaphysik, die Synthese beider - : Jüdin. Es ließe sich sagen: man kann zum Antisemiten an ihr werden. Aber das stimmt nicht: denn nur ein Jude kann fühlen, inwiefern sich das sagen ließe ...¹⁵⁹

Diese Rezeption lässt die misogyne Wirkmacht der zionistischen „Westjüdinnen“ im Allgemeinen und der Brod'schen Irene im Besonderen erahnen. Zentral für diese Wahrnehmung ist auch die eigentliche Heldin des Romans, Olga Großlicht, Brods Idealgestalt. Die Tochter früherer Nachbarn wohnt in der Sommersaison bei Hugo und seiner Mutter in Teplitz, um im Haushalt zur Hand zu gehen. Stets hilfsbereit und zupackend ist das aus der böhmischen Provinzstadt Kolin (Kolín) stammende Mädchen auch äußerlich anziehend: Sie hat „volle dunkelrote Backen“ und die „schwarzen Augen waren groß offen, blitzend und gesund“.¹⁶⁰ Während Irenes Körper und Geist zum Sinnbild jener „Entartung“ werden, die Feiweil und Buber in ihren Texten anklagen, ist Olga sprichwörtlich gesund an Leib und Seele. Diese geistig-körperliche Gesundheit der „Provinzjüdin“ wird dem pathologisierten Körper der „Großstadtjüdin“ gegenübergestellt: Olga ist kräftig, Irene gebrechlich, Olga ist warm und mütterlich, Irene kühl und ironisch, Olga ist ehrlich, Irene manipulativ etc. Bezugnehmend auf Irene spricht Brod vom „Fehlerhaften eines ganzen Menschentypus“¹⁶¹, während er Olga als seine „Lieblingsgestalt“ als „naturhaftes Landmädchen mit dem guten mütterlichen Instinkt,

158 Max Nordau: Entartung. 1. Band. Berlin 1896, S. 30f.

159 Kurt Hiller: Die Weisheit der Langenweile. Eine Zeit- und Streitschrift. Band 1. Leipzig 1913, S. 155. Vgl. auch Voigts, Kafka und die jüdisch-zionistische Frau, S. 8f.

160 Brod, Jüdinnen (2013), S. 35

161 Brod, Nachwort zu Arnold Beer, S. 175.

Trösterin unendlicher Vereinsamungen, Helferin, Retterin“ bezeichnet¹⁶². Und Olga ist die einzige Gestalt dieses Romans, die ausdrücklich jüdisch konnotiert wird: als „Tochter Zions“¹⁶³, die den „Töchtern Jerusalems“ gleicht, „deren Keuschheit die Bibel preist, an die Zedern des Libanons erinnern sie [...], an patriarchalisches Leben unter Zelten in der Wüste ...“¹⁶⁴ In Olga verbindet sich das Rousseau'sche Frauenbild mit zionistischen Imaginationen zu einer idealen jüdischen Weiblichkeit.

Diese ‚Lieblingsgestalt‘ Olga erfährt durch die Figur der Ruth in dem 1918 erschienenen Roman *Das große Wagnis* noch eine Steigerung, zumal der zionistische Kontext hier explizit gemacht wird:

[Ruths] bräunlichweißes Gesicht [schien] aus Bibelland und Bibelzeit herzuschweben, wie das rassenhafte Gewinde ihres Leibes durch Tausende der königlichen Gestalten ihres Volkes hindurch bis hierher sich niederbeugt und wieder aufgerichtet hatte: so flog auch ihre Seele dem Lande der Gelobung zu, um sich dort zu reinigen und zu erneuern. Ihrem Bedürfnis genügte es nicht, einer Organisation anzugehören, die den Aufbau Palästinas in Aussicht stellte: selbst hingeben, sich einwurzeln, wo der heilige Tau fällt, – o wie entklang ihrem stolzen Mund dieser Wunsch demütig und wortkarg.¹⁶⁵

Ruth ist die personifizierte jüdische Genealogie, die in ihre Seele, aber vor allen Dingen in ihren Körper eingeschrieben ist: Damit fungiert sie als Garantin einer Überführung der jüdischen Tradition in eine ebensolche Zukunft. In ihr verbinden sich die stolzen Frauengestalten der Hebräischen Bibel mit dem Bild der selbstbewussten Zionistin, das geprägt ist von der ebenso zupackenden wie praktisch gebildeten „Ostjüdin“:

Die moderne *Ostjüdin* sollte eine arbeitende Frau bleiben, wenn auch nicht mehr hinter einem Marktstand. Sie sollte Erzieherin sein, aber nicht nur als Mutter, sondern auch als Schwester und Lehrerin, Sie sollte in der jüdischen Tradition bewandert sein, aber auch weltliches Wissen erwerben.¹⁶⁶

Hier kreuzen sich erneut das zionistische und das sozialistische Frauenbild: in der proletarischen Solidargemeinschaft sollten sich Männer und Frauen vereint für

162 Brod, *Jüdinnen* (1917/18), S. 481–483.

163 Brod, *Jüdinnen* (2013), S. 203.

164 Brod, *Jüdinnen* (2013), S. 69. Mark H. Gelber weist darauf hin, dass der Zionismus in diesem Roman (noch) von untergeordneter Bedeutung ist, aber „with a patently obvious literary strategy“ positiv hervorgehoben wird. (Mark H. Gelber: *Max Brod's Zionist Writings*. In: *Leo Baeck Institute Yearbook XXXIII* (1988), S. 437–448, hier S. 445.)

165 Max Brod: *Das große Wagnis*. Leipzig 1918, S. 70–71.

166 Maksymiak, *Mental Maps*, S. 176.

die gemeinsame Sache, für den revolutionären Kampf engagieren. Mutterschaft und Ehe waren zwar einerseits als bürgerlich-repressiv gebrandmarkt, wurden aber andererseits auch als Keimzellen einer neuen Gesellschaft betrachtet. Die propagierte Abkehr von Intellektualität und Urbanität im Namen von Authentizität manifestierte sich auch in der „Neuen Hebräerin“, dabei ist die Verknüpfung mit „Bibelzeit und -land“ Garant für die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln – und das gilt auch im geopolitischen Sinne.

In den jüdischen Frauenfiguren Brods spiegelt sich also die Spannung zwischen zionistischen Theorien einerseits und urbanen Realitäten andererseits. Seine Protagonistinnen können daraus aber kein Entwicklungspotential gewinnen, sie bleiben statisch, stereotypisch. Während „Provinz-“ und „Ostjüdinnen“, ganz dem zionistischen Zeitgeist entsprechend, zum Idealbild der „schönen Hebräerin“ verklärt werden, gerät die „West-“ und „Großstadtjüdin“ zum negativen Zerrbild. Die westjüdischen Großstadtprinzessinnen sind Männerphantasien, Bilder eines weiblich-jüdischen Körpers, der systematisch entindividualisiert wurde, um eine Funktion zu erfüllen: Zunächst Mittel und Symbol für einen gelungenen sozialen Aufstieg im Sinne der Assimilation, werden sie von den Zionisten als Problemfall markiert.

„Mir sieht's niemand an“¹⁶⁷, lässt Arthur Schnitzler sein Fräulein Else 1924 denken, und, wie die Geschichte zeigt, wird sie, wird ihr Körper damit zu einer Möglichkeit, er wird verhandelbar.¹⁶⁸ Doch die männlichen Vordenker des Zionismus hatten auf diese Verhandelbarkeit der Jüdin und des jüdisch-weiblichen Körpers keine andere Antwort als die der Rückbesinnung auf die Rolle als Mutter und Hüterin des Hauses. Frauen, die sich diesen Vorstellungen nicht anpassen konnten oder wollten, wurden diffamiert und als „entartet“ stigmatisiert, denn der „westjüdisch“-weibliche Körper wurde zum Symbol für die „Degeneration“ des assimilierten bürgerlichen Judentums und damit zu einem säkularen Sündenfall.

¹⁶⁷ Arthur Schnitzler: Fräulein Else. In: Ders.: Die großen Erzählungen. Stuttgart 2012, S. 63.

¹⁶⁸ Eine interessante Perspektive auf (jüdische) Frauenkörper eröffnet auch Franziska Schößler, die Schnitzlers Erzählung als „Text über Börse und Spekulation“ liest: „Insbesondere das Schicksal junger Frauen, die noch nicht in den Hafen der Ehe eingelaufen sind, steht während des dämonischen Geldtaumels zur Disposition [...] Schnitzler demonstriert diese Erosion gesellschaftlicher Grenzziehungen ebenfalls am Beispiel einer jungen Frau, die als Jüdin doppelt markiert ist und als *screen* die Disposition des Spielers, genauer: die Gesetze der exkludierenden Wirtschaftsordnung kenntlich macht.“ (Franziska Schößler: Börsenfieber und Kaufrausch. Ökonomie, Judentum und Weiblichkeit bei Theodor Fontane, Heinrich Mann, Thomas Mann, Arthur Schnitzler und Émile Zola. Bielefeld 2009, S. 159f.)

6 „Writing Back“: Bertha Pappenheim, Else Lasker-Schüler und der Zionismus

Dass der Zionismus – ebenso wie alle anderen Nationalbewegungen – ein männliches Unternehmen war, wurde hinreichend dargelegt. Nur am Rande beleuchtet wurde bislang, wie Frauen auf das zionistische Jüdinnen-Bild reagiert haben. Ein frühes Zeugnis eines weiblichen „writing back“ findet sich in Bertha Pappenheims Bericht über die jüdische Bevölkerung in Galizien. Die Frauenrechtlerin und Pionierin der Sozialfürsorge hatte 1903 gemeinsam mit der Volkswirtin Sara Rabinowitsch eine Studienreise unternommen, die insbesondere der Erkundung und Bekämpfung des Mädchenhandels gewidmet war. Dass sich dieser zu einem zentralen Problem in Galizien und Osteuropa entwickelt hatte, dass diese Regionen gar als „Hinterland jüdischer Prostitution galten“, wussten die Zionisten der ersten und zweiten Generation sehr genau, dennoch wurde wenig unternommen, um dieses Problem zu bekämpfen.¹⁶⁹ Der Reisebericht der beiden Frauen und insbesondere ihre Kritik am Zionismus, den sie als wenig hilfreich bei der Lösung drängender sozialer Probleme empfanden, löste in zionistischen Kreisen Verstimmung aus. Der in der *Welt* erhobene Vorwurf der Zionistin Rosa Pomeranz, Pappenheim und Rabinowitsch seien als „Sprachrohr der westlichen hohen Gönner des elenden östlichen Judentums“ und damit als Repräsentantinnen der „ganzen ‚vermögenden‘ Judenheit des Westens“ gekommen, legt zudem den Ost-West-Diskurs in seiner ganzen Schärfe offen.¹⁷⁰ Für Pomeranz lag die Lösung des (von ihr nicht angezweifelte) Galizischen Elendes eben in der Gründung eines Judenstaats. Ihre Einschätzung der Pappenheim’schen Mission soll hier nicht weiter untersucht werden, kompatibel waren die Prioritäten der beiden Frauen jedenfalls nicht: „Mit der Uneindeutigkeit ihrer Darstellung, der Gleichzeitigkeit von rationaler Distanz und effektvoller Ansammlung von Elendsklischees sowie eines daraus abgeleiteten Programms präsentiert sich Pappenheim als professionelle Sozialreformerin.“¹⁷¹

169 Małgorzata A. Maksymiak: Krieg, Sex und Sprache. Die Abwehr des Images von unsittlichen „Ostjüdinnen“ im deutschen zionistischen Pressediskurs 1914–1918. In: *Judenfeindschaft und Antisemitismus in der deutschen Presse über fünf Jahrhunderte / Five hundred Years of Jew-Hatred and Anti-Semitism in the German Press*. 2 Bde. Hrsg. von Michael Nagel und Moshe Zimmermann. Bremen 2013, Bd. 2, S. 449–465, hier S. 458f. Die Autorin belegt anhand der Berichterstattung in *Die Welt*, dass diese Missstände in zionistischen Kreisen bekannt waren.

170 Rosa Pomeranz: Ein Besuch aus Frankfurt a.M. In: *Die Welt* 25 (1903), S. 4–6, hier S. 4.

171 Dietlind Hüchtker: Rückständigkeit als Strategie oder Galizien als Zentrum europäischer Frauenpolitik. In: *H-Soz-Kult*, 19.5.2010: www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-1215 (8.3.2022).

Pappenheims und Rabinowitschs Kritik zielt aber – und das wird von Pomeranz weitgehend ausgeklammert – auf die Einbeziehung von Frauen unter Ausschluss von spezifischen Frauenfragen und -problemen:

Was die Zionisten zu ihrem großen Vorteil von den Sozialisten gelernt haben, ist, daß sie sich für ihre Zwecke an die Mitarbeiterschaft der Frau wenden. Aber wie fassen die zionistischen Frauen in Galizien ihre Aufgabe auf, die sich absolut mit der sozialen Aufgabe deckt, die alle Frauen in Galizien und alle Frauen in der ganzen Welt zu erfüllen haben?

Klären sie die Frauen und Mädchen etwa darüber auf, was jenseits ihrer Geistesgrenzen schon nicht mehr eine Frauenfrage sondern Frauenbewegung ist? Belehren sie die Jugend des Volkes über den Wert und den Segen der Arbeit? Zeigen sie ihnen praktisch, oder lehren sie sie theoretisch die Wichtigkeit der Kinder- und Krankenpflege? Klären sie sie auf über den Zusammenhang von sittlichem Leben und Gesundheit? Schildern sie ihnen die Gefahren der Tuberkulose und deren Bekämpfung? Haben die zionistischen Frauen den Mut, die Sittlichkeitsfrage als wichtigsten Programmpunkt ihrer Bewegung aufzustellen?

Nein! All das wird von den zionistischen Frauen in Galizien nicht verstanden, nicht beachtet, oder gar verachtet. Vorträge, Versammlungen und, wie bei den Männern, Propaganda des Wortes ohne Propaganda der Tat. Und dennoch haben die Zionisten recht: an die Frauen muß man sich wenden zum Heile eines Volkes.

Die Stellung der Frau in einem Volke kann die Stellung des Volkes unter den Völkern erklären, und ich glaube, daß es in diesem Zusammenhange kein Zufall ist, daß in dem Lande vorgeschrittener Frauenfreiheit, in Amerika, die jüdischen Männer den Mut fanden, für ihre russischen Glaubensgenossen einzutreten.

Die zionistischen Frauen dürften sich nicht damit begnügen, den Geist althistorischer, jüdischer Frauen zu beschwören und wieder beleben zu wollen. Die moderne Zeit verlangt moderne Frauen mit Eigenschaften und Kräften, die, dem Stadium der heutigen sozialen Entwicklung sich anpassend, dem vorwärts drängenden Strome zu folgen vermögen.¹⁷²

Nicht nur die Deutlichkeit, mit der sich die Autorinnen hier gegen die männlichen Narrative von Mutterschaft und Tradition wenden, ist bemerkenswert, sondern auch ihr detailliertes Bild einer modernen Frau: Bildung und Aufklärung, nicht nur, aber auch im Sinne der „Sittlichkeit“ sind für sie essentielle Grundlagen für die Bewältigung aktueller insbesondere sozialer Probleme. Erst dieses Wissen verleiht die Fähigkeit zur Selbstverantwortung und -entscheidung – nicht zuletzt über den eigenen Körper. Als Seitenhieb auf Buber und seine Mitstreiter darf wohl

172 Bertha Pappenheim, Sara Rabinowitsch: Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien. Reise-Eindrücke und Vorschläge zur Besserung der Verhältnisse. Frankfurt a.M. 1904, S. 44f.

die Bemerkung zum „Geist althistorischer jüdischer Frauen“ verstanden werden, die von Pappenheim und Rabinowitsch als Vorbilder für die Herausforderungen der Jahrhundertwende für untauglich erklärt werden.

Nachdrücklich werden hier auch ‚die Männer‘ als Verursacher und Problemfall angesprochen:

Man darf sich nicht verhehlen, daß bei dem Mädchenhandel ein Faktor mitspielt, der von keiner Wohlfahrtseinrichtung reguliert werden kann: nämlich, die allgemeine Unsittlichkeit der Männer.

Solange die meisten Männer in der Frau nur eine Sache sehen, die ihre geschlechtlichen Bedürfnisse zu befriedigen hat, werden die Bordelle fortwährend mit verführten Mädchen versorgt werden.

Wenn man es sich auch versagen muß, nach dieser Richtung in der unmittelbaren Zukunft zu helfen, muß man jedoch im Auge behalten, daß der Hauptgrund des Mädchenhandels in der allgemeinen Unsittlichkeit der Männer liegt.¹⁷³

Diese Verschiebung von einer patriarchal-misogynen zu einer feministisch-sozialreformerischen Perspektive dürfte auch zionistischen Männern wenig sympathisch gewesen sein, rüttelte sie doch an den Grundfesten männlicher Vorstellungen von einer Verfügbarkeit des weiblichen Körpers.

Ambivalent reagierten die Protagonisten des Zionismus auch auf Else Lasker-Schüler. Ihr Leben und Werk weisen einen Bezug zum Zionismus auf, dem vor dem Hintergrund von Silvia Bovenschens Frage nach einer „weiblichen Ästhetik“¹⁷⁴ nachgegangen werden soll. Die (wissenschaftliche) Rezeption von Else Lasker-Schüler war immer wieder von Irritationen geprägt; Verklärung und Marginalisierung lagen oft eng beieinander.¹⁷⁵ So konstatiert Bovenschen, dass „Kunst nicht nur hauptsächlich von Männern gemacht, der dafür vorgesehene säuberlich abgetrennte Öffentlichkeitsbereich von Männern beherrscht, die normativen Vorgaben von ihnen geschaffen wurden, sondern, daß die Frauen, sofern sie mit diesem Bereich in Berührung kamen, sich seinem Wertesystem weitgehend unterwarfen“¹⁷⁶ – und letzteres gilt für Else Lasker-Schüler eben nicht. Nicht nur deshalb kann hier von einer „weiblichen Ästhetik“ im Sinne Bovenschens ge-

173 Pappenheim; Rabinowitsch, Zur Lage, S. 98.

174 Silvia Bovenschen: Über die Frage: gibt es eine weibliche Ästhetik? In: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung 7, 25 (1976), S. 60 – 75.

175 Ulrike Müller befasst sich in ihrer Dissertation u.a. mit der Vor- und Nachkriegsrezeption (mit letzterer bezeichnet sie die Rezeption nach dem 2. Weltkrieg) der Dichterin bzw. ihres Werkes. Leider handelt es sich dabei weniger um eine wissenschaftliche Analyse als um eine polemische Lektüre ausgewählter Beispiele. (Ulrike Müller: Auch wider dem Verbote. Else Lasker-Schüler und ihr eigensinniger Umgang mit Weiblichkeit, Judentum und Mystik. Frankfurt a.M. 1997.)

176 Bovenschen, Über die Frage, S. 63f.

sprochen werden, vielmehr sind es Lasker-Schülers „Queerung“ im Sinne eines Unterlaufen literarischer und sozialer Normen, ihr Widerstand gegen Vereinnahmungen und eine künstlerische Unabhängigkeit, die ihr Werk und auch ihre Persönlichkeit in diesen Zusammenhang stellen.

Nach wie vor von Irritationen geprägt sind die wissenschaftlichen Debatten über Else Lasker-Schülers Beteiligung am bzw. ihrem Beitrag zum kulturzionistischen Projekt.¹⁷⁷ Nahezu leitmotivisch ist dabei die in der Forschung immer wieder gestellte Frage nach Selbst- und Fremdzuschreibungen, also nach der Positionierung oder Vereinnahmung von Lasker-Schülers Werk – auch innerhalb des Kulturzionismus.¹⁷⁸ Während die Forschung bislang zur These einer „vereinnahmende[n] Rezeption“ tendierte, ist Birgit M. Körners Ansatz vielversprechend: ausgehend von Lasker-Schülers zweitem Gedichtband *Der siebente Tag* (1905) nimmt sie eine bewusste Verortung und Positionierung der Dichterin innerhalb des Projekts der „Jüdischen Renaissance“ an und weist diese schlüssig nach.¹⁷⁹ Dabei spielt neben der textuellen auch die bildlich-grafische Ebene eine Rolle, denn bereits der von Lasker-Schüler selbst entworfene Einband fordert mit seinem Kranz aus Davidsternen zu einer zionistischen Kontextualisierung und Deutung auf. Zusammenfassend stellt Körner fest, dass mit diesem Gedichtband, „ein poetologisches Programm für eine jüdische Literatur im Sinne des Projekts der ‚Jüdischen Renaissance‘ entworfen“ wird.¹⁸⁰

Innerhalb des kulturzionistischen Projekts wurde diese Positionierung Lasker-Schülers durchaus positiv aufgenommen, gehörte sie doch zu den wenigen

177 Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von Mark H. Gelber (*Melancholy Pride*, 2000) und Laurel Plapp (*Zionism and Revolution*, 2008) sowie von Stefanie Leuenberger: *Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren*. Köln [u.a.] 2007. Zuletzt hat sich Birgit M. Körner in ihrer Dissertation mit diesem Thema befasst: *Hebräische Avantgarde. Else Lasker-Schülers Poetologie im Kontext des Kulturzionismus*. Köln [u.a.] 2017.

178 Erstmals hat Mark H. Gelber auf die Bedeutung von Else Lasker-Schülers Frühwerk für den Kulturzionismus aufmerksam gemacht: *Jewish, Erotic Female. Else Lasker-Schüler in the Context of Cultural Zionism*. In: Else Lasker-Schüler. *Ansichten und Perspektiven/Views and Reviews*. Hrsg. von Ernst Schürer und Sonja Hedgepeth. Tübingen/Basel 1999, S. 27–43. In einer späteren Publikation nimmt er diese Überlegungen wieder auf, wobei er eher von einem passiven als einem aktiven Beitrag Lasker-Schülers zum Kulturzionismus ausgeht: „It is a combination of the highly sensual voice and the fusion of erotic and mystical love motifs with the Cultural Zionist materials, which includes here the specific reference to the object of Zionist desire and yearning, Jerusalem, that distinguishes Else Lasker-Schüler’s early work in its context and brings her close to the orbit of Cultural Zionism.“ (Gelber, *Melancholy Pride*, S. 206–220; Zitat S. 219.) Birgit M. Körner hat in ihrer Dissertation gezeigt, dass das kulturzionistische Wirken der Dichterin weit über die von Gelber angenommene passive Partizipation bzw. Vereinnahmung hinausgegangen ist.

179 Körner, *Hebräische Avantgarde*, S. 120–122; Zitat S. 121.

180 Körner, *Hebräische Avantgarde*, S. 122.

(prominenten) Kunstschaffenden, die sich nicht nur offen(sichtlich) zum Judentum bekannten, sondern dieses auch explizit zum Thema ihres Werkes machten. So wurden bereits 1901 in der Zeitschrift *Ost und West* die Gedichte „Das Lied des Gesalbten“ und „Sulamith“ abgedruckt, die auch Teil ihres ersten Gedichtbandes *Styx* (1902) waren. Bezeichnenderweise sieht der Literatursoziologe Samuel Lublinski diesen Band in seiner Rezension, die ebenfalls in *Ost und West* erschienen ist, durchzogen von einer „modern differenzierten alttestamentarischen Urkraft“¹⁸¹. Und die Dichterin vermag „Zeile für Zeile von einer uralten und mächtigen Rasse zu erzählen [...]; sie bewährt sich als späte und nicht unwürdige Enkelin jener uralten Sänger, die einst die Psalmen oder das Buch Hiob gedichtet haben“¹⁸². Damit ist der Rahmen abgesteckt, in dem das Werk Lasker-Schülers (nicht nur) im kulturzionistischen Kontext rezipiert werden sollte; noch deutlicher wurde Else Lasker-Schülers verehrter Mentor, der Schriftsteller Peter Hille, der sie 1904 in einem hymnischen Porträt wirkmächtig als „die jüdische Dichterin“ einführte: sie sei eine „Deborah“, „der schwarze Schwan Israels, eine Sappho“¹⁸³; ihre „Seele steht in den Abendfarben Jerusalems“¹⁸⁴.

Die Dichterin selbst war an dieser Einordnung nicht nur beteiligt, sie bestätigte sie auch immer wieder, wie spätestens der Gedichtband *Hebräische Balladen* (1912/13), der sich überwiegend mit Gestalten der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments befasst, deutlich macht.¹⁸⁵ Doch Else Lasker-Schüler beließ es nicht dabei, sich einzuschreiben in einen jüdisch-orientalischen Kontext, vielmehr ging es ihr darum, diesen „Schrift-Raum“¹⁸⁶ auszufüllen, zu erweitern und zu bevölkern sowie Narrative aufzugreifen, zu gestalten und neu zu erzählen. Ihre

181 [Samuel] Lublinski: Gedichte von Else Lasker-Schüler. In: *Ost und West* 12 (1901), Sp. 931–932, hier Sp. 932. Vgl. auch Körner, *Hebräische Avantgarde*, S. 29f.; Gelber, *Melancholy Pride*, S. 219f.

182 Lublinski, *Gedichte*, Sp. 931.

183 Peter Hille: *Pastellbilder der Kunst: Else Lasker-Schüler*. In: *Kampf. Zeitschrift für – gesunden Menschenverstand* 8 (1904), S. 238–239, hier S. 238. Vgl. auch Anna-Dorothea Ludewig: „Dichtung als Wahrheit“: Else Lasker-Schüler und Prinz Jussuf von Theben. In: Elke-Vera Kotowski, dies. und Hannah Lotte Lund: *Zweisamkeiten. Zwölf außergewöhnliche Paare in Berlin*. Berlin 2016, S. 149–169; Gelber, *Jewish, Erotic Female*, S. 27, S. 40.

184 Hille, *Pastellbilder*, S. 238. Das letzte Zitat ist Lasker-Schülers Gedicht *Sulamith* (1901) entnommen.

185 Zu Else Lasker-Schülers Bezug zu/auf Heinrich Heine und die werkimmanenten Verknüpfungen vgl. Körner, *Hebräische Avantgarde*, insbes. S. 215–225; Itta Shedletzky: *Bacharach and Barcelona. On Else Lasker-Schüler's Relation to Heinrich Heine*. In: *The Jewish Reception of Heinrich Heine*. Hrsg. von Mark H. Gelber. Tübingen 1992, S. 113–126.

186 Vgl. den Titel von Stefanie Leuenbergers Dissertation: *Schrift-Raum Jerusalem*.

„Ethik der Differenz“¹⁸⁷ verweigert sich einer ideologisierenden Vereinnahmung: „Die Erneuerung des Judentums wird bei Lasker-Schüler abhängig gemacht von der Revision eines Denkens, das auf der Ausgrenzung anderer – kulturell oder sexuell anderer – beruht.“¹⁸⁸ Dieser widerspenstige Avantgardismus ist es, der oft überlesen und sicher auch bewusst ausgeblendet wurde, um ihr Werk u.a. für eine zionistische Lesart anschlussfähig zu machen. Interessant ist hier ein Brief der Dichterin an Martin Buber, in dem sie die Hinwendung und Verklärung des „Ostjudentums“ kritisiert, das der „Herr von Zion“, also Buber, dem westlichen Judentum vorziehe. Die „essentialistische Unterscheidung Orient / Okzident“ lehnt sie zugunsten eines universalistischen Verständnisses von „orientalischem Geist“ ab.¹⁸⁹

Ähnliches gilt – im Anschluss an Herbert Uerlings Ausführungen – auch für das von Buber propagierte Frauenbild, dem Lasker-Schüler eine „andere Tradition“ gegenüberstellt: „die der Verwerfung im Namen des Ausgeschlossenen, des Zulassens von Differenz und Alterität, des Hybriden und des Respekts von dem Unversöhnlichen“.¹⁹⁰ Ihre Rückgriffe auf biblische Frauengestalten zeugen von einem anderen Traditionsverständnis, wie das Gedicht „Esther“ (1912/13) zeigt:

Esther ist schlank wie die Feldpalme,
Nach ihren Lippen duften die Weizenhalme
Und die Feiertage, die in Juda fallen.

Nachts ruht ihr Herz auf einem Psalme
Die Götzen lauschen in den Hallen.

Der König lächelt ihrem Nahen entgegen –
Denn überall blickt Gott auf Esther.

187 Doerte Bischoff: *Ausgesetzte Schöpfung. Figuren der Souveränität und Ethik der Differenz in der Prosa Else Lasker-Schülers*. Tübingen 2002.

188 Herbert Uerlings: *Ethnizität und Geschlecht in Else Lasker-Schülers ‚orientalischen‘ Erzählungen*. Zu „Der Amokläufer“ („Tschandragupta“) und „Ached Bey“. In: *Else-Lasker-Schüler-Jahrbuch zur Klassischen Moderne* 2 (2003), S. 6–26, hier S. 22.

189 Uerlings, *Ethnizität und Geschlecht*, S. 23f. Laurel Plapp hingegen sieht in Else Lasker-Schülers *Die Nächte der Tino von Bagdad* (1907) durchaus Anknüpfungspunkte zur kulturzionistischen Verklärung des „Ostjuden“, konkret in Lasker-Schülers „ambiguous figure on the border between Orient and Occident, Muslim and Jew in order to both displace Zionist discourse and question orientalist and imperialist intentions“. (Plapp, *Zionism and Revolution*, S. 100.)

190 Uerlings, *Ethnizität und Geschlecht*, S. 26.

Die jungen Juden dichten Lieder an die Schwester,
Die sie in Säulen ihres Vorraums prägen.¹⁹¹

Abgesehen von dem eher ungewöhnlichen formalen Aufbau (vier Strophen mit einmal drei und dreimal zwei Versen) und der durchgehenden Verwendung des Präsens fällt auf, dass der biblische Kontext nicht thematisiert wird – die Kenntnis der Geschichte der Hadassah/Esther wird entweder vorausgesetzt oder ist – wofür auch einiges spricht – für das Verständnis zweitrangig. Denn Esther selbst wird hier als priesterliche Gestalt gedeutet, deren Geist und Körper untrennbar mit dem Judentum verbunden sind. Darüber hinaus lassen die eng miteinander verwobenen pflanzlichen und textuellen Motive „Juda“ als natürlichen Lebensraum erscheinen. Hervorzuheben ist aber insbesondere der unmittelbare Gottesbezug, ist das Buch Esther doch „der einzige Text der Hebräischen Bibel, in dem Gott nicht vorkommt“¹⁹². Diese Modifikation Lasker-Schülers lässt die Esther-Gestalt weit über ihre ursprüngliche Rolle hinaustreten und weist ihr eine aktive, prophetische Rolle zu. Damit überschreibt sie eine patriarchale Auslegungstradition, indem sie die Hauptperson des Buches Esther gleichsam aktiviert und ins Zentrum rückt. Legitimiert wird das durch den unmittelbaren Gottesbezug, der ohne (männliche) Mittler auskommt.

Dass allerdings Else Lasker-Schülers Werk bis heute nicht selbstverständlich als prägend für den Kulturzionismus wahrgenommen wird, hängt nicht nur mit dem Charakter ihrer Beiträge zum Projekt der „Jüdischen Renaissance“ zusammen, sondern geht maßgeblich auf publizistische Machtgefüge und Strategien zurück: Nicht nur in „Bubers kulturzionistischer Zeitschrift ‚Der Jude‘ [...] fehlte ihre Stimme“¹⁹³, auch „enthalten die ersten programmatischen Publikationen, der *Jüdische Almanach* 5663 (1902/03) und *Junge Harfen* (1903), des Jüdischen Verlags keine Publikationen von Autorinnen“¹⁹⁴. Da in beiden Fällen Berthold Feiwel als Herausgeber fungierte, ist dieser Befund wenig erstaunlich, hatte er doch in seinem bereits mehrfach erwähnten Beitrag zur jüdischen Frau deren Position deutlich gemacht und ihr Tätigkeitsfeld auf Ehe, Familie und Partizipation an den Aktivitäten ihres Mannes beschränkt.¹⁹⁵ Dass nun die (frühe) programmatische

191 Else Lasker-Schüler: Esther. In: Dies.: Sämtliche Gedichte. Mit einem Nachwort von Uljana Wolf. Frankfurt a.M. 2016, S. 144f.; S. 162f..

192 Barbara Hahn: Rahel, Esther, Ruth. Zu Gedichten von Else Lasker-Schüler und Gottfried Benn. In: Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption. Hrsg. von Martin Vöhler und Bernd Seidensticker. Berlin/New York 2005, S. 279–295, hier S. 283.

193 Leuenberger, Schrift-Raum, S. 117.

194 Körner, Hebräische Avantgarde, S. 123.

195 Vgl. Feiwel, Die jüdische Frau, S. 3.

Publizistik des Kulturzionismus ausgerechnet in den Händen des Mannes lag, der nicht nur bürgerlich-restaurative, sondern misogynen Auffassungen (öffentlich) vertrat, hat die Marginalisierung von Frauen mit Sicherheit verstärkt. Denn Feiwel war nicht nur Herausgeber der wichtigen kulturzionistischen Periodika, er leitete auch den Jüdischen Verlag von seiner Gründung 1902 bis 1907. Doch auch nach seinem Rückzug wurden Autorinnen und Publizistinnen wenig gefördert, Birgit M. Körner stellt fest, dass im Jüdischen Verlag zwischen seiner Gründung 1902 und seiner Zwangsschließung 1938 insgesamt nur fünf von über 200 Titeln von Frauen verantwortet wurden.¹⁹⁶

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Else Lasker-Schülers aktiver Beitrag zum Kulturzionismus in der zeitgenössischen Rezeption marginalisiert wurde, weil ihre fruchtbaren poetologischen Konzepte weder in einem tieferen Sinne erschlossen noch ihre Beiträge aus der Perspektive der männlichen Entscheidungsträger als prägend wahrgenommen wurden. Wie die neuere Forschung gezeigt hat, ist ihr Einfluss allerdings wesentlich größer als lange Zeit angenommen wurde.

Dass dieser Einfluss auch in der zeitgenössischen Rezeption registriert wurde, wird an Selma Sterns mehrteiligem Zeitschriftenbeitrag „Der Wandel des jüdischen Frauentypus seit der Emanzipation“ deutlich. Im Schlussteil geht Stern auf die Herausforderung ein, die das Spannungsfeld zwischen Assimilation und Zionismus insbesondere für die jüdischen Frauen darstellt:

War für die Jüdin der dritten Generation das Judentum nur eine Frage der Religion, so ist es für die moderne Jüdin wie für den modernen Juden eine Frage der Nationalität und der Rasse geworden. [...] Es ist ein Zwiespalt, den die einen überwinden, in dem sie den leise fragenden Stimmen und dem leisen Erinnern wehren, um ganz bewußt aufzugehen in der deutschen Literatur, der deutschen Kunst, der deutschen Politik. Oder indem sie, auch hier ganz be-

196 Vgl. Körner, *Hebräische Avantgarde*, S. 126. In einer Berufszählung von 1925 wurde unter den Schriftstellern im Deutschen Reich ein Frauenanteil von 14,5 Prozent ermittelt. (Vgl. *Geschichte des deutschen Buchhandels*. Teil 1: Die Weimarer Republik 1918–1933. Im Auftrag der historischen Kommission hrsg. von Ernst Fischer und Stephan Füssel. München 2007, S. 102.) Vor diesem Hintergrund kann das kulturzionistische Umfeld kaum als progressiv im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit bezeichnet werden. Mark H. Gelber kommt freilich bei seiner Untersuchung der kulturzionistischen Periodika zu einem gegenteiligen Schluss, übersieht dabei allerdings, dass Frauen in den programmatischen Publikationen des Kulturzionismus außen vor bleiben: „Feiwel and Buber, as chief editors of *Die Welt*, and Leo Winz, as editor of *Ost and West*, provided considerable space and attributed a certain priority to women’s literature and to a discussion of the feminist issues in early Zionism. They also strove to promote female talent in general and to attract Jewish female artists and writers, who were alienated from traditional Jewish frameworks, to Zionism.“ (Gelber, *Melancholy pride*, S. 183.) Zu Gelbers in diesem Fall einseitiger Darstellung vgl. auch Körner, *Hebräische Avantgarde*, S. 123.

wußt, eine Lösung zu finden suchen durch eine Entscheidung für das jüdische Volkstum, für seine Religion oder seine Kultur. Sie können dabei freilich ebenso wenig, und wollen es auch meistens nicht, das Deutsche ihres Wesens verleugnen, wie die Assimilantin sich ihrer jüdischen Elemente entäußern kann. So klingt jüdisches Pathos durch das deutsche Märchen von den Königskindern im Drama der Dichterin Ernst Rosmer [d.i. Elsa Bernstein] während deutsche Melodien die Gedichte der rassebewusstesten jüdischen Dichterin Else Lasker-Schüler durchziehen, wiewohl ihre Seele in den „Abendfarben Jerusalems“ steht und sie [„]in Sprachen redet, die wie in Harfen eingeschnitten sind“.¹⁹⁷

Sterns differenzierte und sachliche Betrachtung der Herausforderung von Assimilation und Dissimilation ist einer der wenigen ausgewogenen Beiträge zu diesem – wie dargestellt – sonst oft ideologisch-emotional verhandelten Thema. Und die zwar kurze, aber selbstverständliche Würdigung Else Lasker-Schülers lässt erahnen, dass ihr Werk und auch ihre Persönlichkeit in der zeitgenössischen Wahrnehmung als unverzichtbar für das Projekt der „Jüdischen Renaissance“ erachtet wurden.

7 Zwischenfazit

Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, spielte die Verhandlung jüdischer Weiblichkeit im Zionismus eine entscheidende Rolle. Dabei überschritten und überlagerten sich mehrere Diskurse: Während sich der politische Zionismus zunächst am Ostjudentum abgearbeitet hat und dessen „Degeneration“ und „Entartung“ zu ‚heilen‘ bemüht war, entstand durch die kulturzionistische Idealisierung des Ostjudentums und die angestrebte Versöhnung zwischen „West-“ und „Ostjudentum“ nun ein Problem: Die Annahme, nicht letztere wären degeneriert, sondern authentisch und die „Assimilationsjuden“ entartet, bedeutete natürlich eine Verunsicherung der „westjüdisch“-bürgerlichen Identität, die nun neu gedacht und konzipiert werden musste. Dafür ist Boyarins These des „gendered male Zionism“ von entscheidender Bedeutung: sowohl als Mittel zur Überwindung effeminiertes „Entartung“ als auch als Erklärungsansatz für die Diskriminierung von „Westjüdinnen“ nicht nur durch misogyne, sondern auch antisemitisch grundierte Narrative. In zeitgenössischen Diskursen wurde der Zusammenhang zwischen „Jewish neuroses and erotic compulsions“¹⁹⁸ als unmittelbare Konse-

197 Selma Stern: Der Wandel des jüdischen Frauentypus seit der Emanzipation. (Schluß) In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum 5–6 (1922), Sp. 127–140, hier Sp. 137.

198 David Biale: Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America. Berkeley [u.a.] 1992, S. 178.

quenz von Diaspora und Assimilation beschrieben: Die gleichzeitige Wieder- und Neufindung einer jüdischen Virilität sollte den männlich-diasporischen Körper befreien: „In this nationalist thought, the individual body became a microcosm for the national body politic. To create a new image of the Jewish body became a symbol for creating a new Jewish nation.“¹⁹⁹

Der Weg zu einer neuen jüdisch-zionistischen Männlichkeit führt über ein dichotomes Gefüge im Sinne einer „grundlegende[n] Trennung zweier sich ausschließender Pole“²⁰⁰: Der West-Ost-Gegensatz der ersten zionistischen Generation wurde durch eine Zionist-„Westjüdin“-Dichotomie der zweiten Generation abgelöst. Rettung verspricht hingegen die „Ostjüdin“, die „als traditionsverankertes Vorbild dem Verfall der bürgerlichen Jüdin des Westens entgegenwirken“²⁰¹ sollte; denn letztere war schuldig im Sinne der Assimilation; sie war „die Vertreterin der krankhaftesten Moderne“, wie es Feiwel in dem zu Beginn dieses Kapitels zitierten Artikel formuliert, die pathogene (Über-)Trägerin der „Entartung“, der „Degeneration“. Erst wenn die westjüdische Frau bereit ist, sich (wieder) als Mutter in den Dienst der jüdischen Familie als Keimzelle eines neuen Judentums zu stellen, hat das zionistische Projekt Aussicht auf Erfolg – und der jüdische Mann auf ‚Erlösung‘.

199 Biale, *Eros and the Jews*, S. 178.

200 Andrea Kottow: *Der kranke Mann. Medizin und Geschlecht in der Literatur um 1900*. Frankfurt a.M. 2006, S. 12.

201 Vgl. Maksymiak, *Krieg, Sex und Sprache*, S. 456.