

Die Kluge Jüdin – oder: wie wurde aus Hannah Arendt Hannah Arendt? Ein Beitrag zur jüdischen Sozialgeschichte

Stefanie Schüler-Springorum

Politische Bewegungen brauchen ikonische Figuren, Leitsterne oder, wie man früher sagte: Helden – und bis vor kurzem brauchten sie auch eine »usable past«, eine gangbare imaginäre Brücke in die Vergangenheit, die es ihnen ermöglichte, sich selbst mit dem »Kraftstrom der Geschichte« zu verbinden.¹ Schon vor vielen Jahren hat Eric Hobsbawm dieses Phänomen als »erfundene Tradition« beschrieben und als deren Eigenart herausgearbeitet, »dass die Kontinuität mit der historischen Vergangenheit, auf die Bezug genommen wird, weithin künstlich ist« (Hobsbawm/Ranger 1992: 1f.). Dies gilt einmal mehr für die zweite Frauenbewegung beziehungsweise den Feminismus, der sich in seiner westdeutschen Variante seit den 1970er Jahren auf die Suche nach nicht kontaminierten Vorbildern in der eigenen, deutschen Geschichte machte und dabei recht schnell bei den »Salondamen« landete: Henriette Herz, Dorothea Schlegel und Rahel Varnhagen wurden als frühe Beispiele für selbstbestimmte weibliche Lebensentwürfe wiederentdeckt und entsprechend literarisch-historisch gefeiert (Lund 2012). Das in diesen Werken entworfene Bild der jüdischen Salonnieren, die sich aus den Fesseln arrangierter Ehen befreiten, ihre Liebe zu christlichen Männern auslebten und als emanzipierte Frauen auf einer kleinen egalitären Insel der Seligen geistreiche Gespräche mit Gleichgesinnten führten, ist schon vor längerer Zeit von Ulrike Weckel und Barbara Hahn als Projektion und Wunschdenken späterer Generationen entlarvt worden: Weder waren die Beziehungen wirklich egalitär

¹ Die Klimakrise stellt uns vor solch große Herausforderungen, dass ein Anknüpfen an die Vergangenheit sinnlos erscheint, und auch die Tatsache, dass die Heldin der Bewegung ein kleines dünnes Mädchen mit Asperger-Syndrom ist, mag ein Verweis auf eine neue Form von Mobilisierung angesichts einer neuen Form von Bedrohung sein.

tär – hierfür ist gerade Dorotheas anonym bleibende Arbeit für ihren Mann Friedrich Schlegel ein Beispiel – noch waren die Salons wirklich antisemitismusfreie Orte (Weckel 1996; Hahn 1997). Aber dies ist eine andere Geschichte, denn was mich hier interessiert, ist die Ambivalenz dieser Heldinnenverehrung, die zum einen, vielleicht unbewusst, antijüdische Komponenten der feministischen Patriarchatskritik aufnahm, zum anderen aber eine Traditionslinie begründete, in der die bewunderten, gebildeten, geistreichen und mutigen Frauen in der deutschen Geschichte vorwiegend Jüdinnen waren. Diese Traditionslinie führt über Fanny Lewald zu den zentralen Figuren der ersten, der bürgerlichen Frauenbewegung und dabei vor allem zu deren radikaleren und daher interessanteren Vertreterinnen wie Hedwig Dohm oder Anita Augspurg. Und letztlich lassen sich auch so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Rosa Luxemburg oder Hannah Arendt hier einordnen, auch wenn beide alles andere als Frauenrechtlerinnen waren. Kurzum, das Bild der gebildeten Frau im 19., der Intellektuellen im 20. Jahrhundert ist zumindest in der deutschen Perspektive jüdisch konnotiert: die Kluge Jüdin als feministische Variante der Schönen Jüdin?

Dass diese Engführung eines komplexen historischen Phänomens nicht ohne Fallstricke ist, belegen breit rezipierte Werke von angesehenen Kollegen wie Götz Aly, in denen es von flinken, schlagfertigen, intelligenten (und meist jungen) jüdischen Frauen und Mädchen nur so wimmelt (Aly 2011). Spätestens wenn frau über solche, antisemitische Zerrbilder reproduzierende, philematische Fantasien stolpert, sollte sie sich fragen, ob es wirklich niemals dicke, faule, konservative und dumme Jüdinnen gegeben hat. Oder anders gesagt: Es scheint angebracht, die Kluge Jüdin zurückzuholen auf den Boden der jüdischen Sozialgeschichte.

Denn: es hat sie ja wirklich gegeben, die vielen jüdischen Pionierinnen in Kunst und Wissenschaft, in Sozialarbeit und Politik – und nicht zuletzt in der bürgerlichen Frauenbewegung, für die man einen Anteil von ca. einem Drittel Frauen jüdischer Herkunft errechnet hat (Fassmann 1996: 13). In der Forschung wird dieses Phänomen standardmäßig mit dem Begriff der »Überrepräsentation« von Jüdinnen in diesem oder jenem gesellschaftlichen Bereich gekennzeichnet. Dies ist aus meiner Sicht durchaus nicht unproblematisch, da auf diese Weise eine ethnisch-religiöse Spaltung der weiblichen Bevölkerung impliziert und perpetuiert und zugleich der dritte zentrale Faktor jeder ernstzunehmenden historischen Analyse vernachlässigt wird: die Klasse. Die durch diese Etikettierung bewirkte Fokussierung auf »das Judentum« als Ursache für weibliche Avantgardepositionen führt direkt zum Klischee der

»besonderen Bildungsnähe« jüdischer Familien, das, wie alle Klischees, einen wahren Kern besitzt. Dieser jedoch ist erst einmal herauszuschälen aus einer historischen Gemengelage, die weitaus komplexer ist, als es die weiblichen Pionier-Biographien vermuten lassen.

Gehen wir also einmal zurück in jene Zeit, als die berühmten Salonniers in Berlin den Missmut, ja die Ablehnung und Verachtung der jüdischen Gemeinschaft auf sich zogen – so sie deren ›modernen‹ Lebenswandel überhaupt zur Kenntnis nahm. Denn um 1800 lebte die große Mehrheit der deutschen Jüdinnen und Juden, circa 80 Prozent, in äußerst prekären materiellen Verhältnissen auf dem Land und in kleinen Städtchen. Das Leben spielte sich für beide Geschlechter im eng abgesteckten religiösen Rahmen ab, der wiederum eine feste hierarchische Rollenzuweisung aufwies: Während sich der Status des Mannes traditionell nach seiner Gelehrsamkeit bemaß, waren Frauen sowohl vom religiösen Lernen als auch von der Gemeinschaft in der Gemeinde prinzipiell ausgeschlossen. Der im Vergleich zum Christentum hohe Stellenwert der männlichen Bildung im Judentum führte also umgekehrt zunächst einmal zu einer völligen Nichtbeachtung der Mädchen (Elia 2006). Daran hatte auch der Aufbruch der jüdischen Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst nichts geändert, hatte doch die erste Generation der *Maskilim*, der stürmischen jungen Modernisierer, die Situation der Mädchen und Frauen kaum im Blick gehabt und changierte stattdessen zwischen Desinteresse und männerbündlerischer Frauenverachtung (Feiner 2007). Die neue Form der *maskilischen* Öffentlichkeit, ihr in Vereinen und bei regelmäßigen Kaffeehaustreffen gelebter romantisierender Freundschaftskult, aber auch ganz konkret die Sprache ihrer Veröffentlichungen – das Hebräische – schloss Frauen explizit aus, ja mehr noch, die meisten *Maskilim* hätten – wenn sie sich denn dazu geäußert hätten – Frauen die Fähigkeit zum rationalen Denken und vernünftigen Diskutieren vermutlich glattweg abgesprochen. Schon der Stammvater der jüdischen Aufklärung, Moses Mendelssohn, hatte seine Verlobte Fromet Guggenheim wissen lassen: »Eine mässige Lectür kleidet dem Frauenzimmer, aber keine Gelehrsamkeit. Ein Mädchen, das sich die Augen rotgelesen, verdint ausgelacht zu werden.«² Vor diesem Hintergrund erscheint es kaum erstaunlich, dass weibliche Bildung und Entwicklung, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nie zum bedeutenden Thema der jüdischen Aufklärung wurde und sich sämtliche Projekte,

² Moses Mendelssohn an Fromet Guggenheim, 10.11.1761, zitiert nach: Feiner 2007: 249f.

allen voran die Schulen, immer auf den männlichen Teil der jüdischen Gemeinschaft bezogen. So war die Analphabetenrate unter jüdischen Männern und Frauen um 1800 zwar niedriger als in der Gesamtbevölkerung, aber zugleich sehr viel stärker geschlechtlich segregiert: Relativ gesehen waren mehr jüdische als christliche Frauen des Lesens und Schreibens unkundig (Kaplan 2003: 154).

Die Wirkmacht des so oft beschworenen ›traditionellen jüdischen Bildungsideals‹ traf also auf die deutlichen Grenzen der religiös festgeschriebenen Geschlechterhierarchie (man lese dazu aktuell Deborah Feldman³) – und es war paradoxe Weise erst deren Umformung hin zur bürgerlichen Geschlechterideologie, durch die dieses ›Bildungsideal‹ schließlich (und auf Umwegen) auch Einfluss auf die Lebensgestaltung von jüdischen Mädchen und Frauen erlangen konnte. Denn in den Dekaden nach 1800 sollten die Partizipationswünsche, politischen Hoffnungen und religiösen Bedürfnisse der jüdischen Minderheit auf eine Gesamtgesellschaft stoßen, in der die gebildeten, staatstragenden Kreise gerade dabei waren, sich zu einem national gedachten Gemeinwesen zu stilisieren, dessen idealisierter Kern die bürgerliche Familie mit ihren ›naturgegebenen‹, polar gedachten Geschlechterrollen als primärer und vorbildlicher gesellschaftlicher Ordnungsraum bildete (Lässig 2004). Es ist kein Zufall, dass die Debatte um Geschlechterrollen um 1800 aufflammte und auch jüdische Denker in den folgenden Dekaden magisch anzog: Durch Aufklärung und deren jüdisches Pendant, die Haskala, durch die Französische Revolution und die Emanzipationsgesetzgebung, aber auch durch eine neue Nationalbewegung, die mit antijüdischer Hetze und Krawallen einherging, war die alte Ordnung, die christliche und die jüdische Lebenswelt gleichermaßen erschüttert. Für die bis dahin am Rande der Gesellschaft lebende Minderheit aber waren die Folgen ungleich dramatischer: Das gesamte Gefüge der Generationen- und Geschlechterbeziehungen schien ins Wanken geraten zu sein und die Rettung erblickten nun auch die »jüdischen Meisterdenker« (Lässig 2004) in der Idealisierung der wohlgeordneten, den Weg der Aufklärung besonnen beschreibenden jüdischen Familie. Indem sie diese als ideale bürgerliche Familie entwarfen, verknüpften sie Integrationsbestrebungen beziehungsweise -legitimierungen eng mit der Ausgestaltung der privaten Lebenswelt – und hier rückten nun die Frauen in den Fokus. In dem Maße, in dem die traditionelle – männliche – jüdische Religionspraxis in den Hintergrund trat

³ Feldman 2016.

und Religiosität zu einem individuellen, in der Familie zelebrierten Erlebnis wurde, oblag es nun den weiblichen Familienmitgliedern, diesen Raum zu gestalten, als sittliche Erfahrung an die nächste Generation weiterzugeben und damit nicht zuletzt jüdische Ansprüche auf gesellschaftliche Teilhabe zu untermauern.

Angesichts der vielfach traditionell lebenden Familien war man darauf bedacht, diese neue Rolle an Altbekanntes anknüpfen zu lassen, und so war die »Priesterin des Hauses«, die am Schabbat die Kerzen anzündet, nicht zufällig das immer wieder zitierte Lieblingsbild dieses Prozesses; schließlich war dies die einzige bedeutende religiöse Funktion, die Frauen auch im traditionellen Judentum immer schon zu erfüllen hatten (Baader 1998). Es ist daher sicher kein Zufall, dass sich genau dieses Bild bis ins 20. Jahrhundert in unzähligen Erinnerungen wiederfindet, in denen jüdische Frauen, aber auch Männer die Welt ihrer Großmütter als heile jüdische Vergangenheit beschwören (Gebhardt 2006). Denn insgesamt bedeutete die Familiarisierung der jüdischen Religion zwar einen beeindruckenden Bedeutungs- und Verantwortungszuwachs für die Ehefrau und Mutter, gleichzeitig aber wurde der Verzicht auf die religionsgesetzlich begründete Vorherrschaft des Mannes kompensiert durch seine bürgerliche Aufwertung als alleiniges, ökonomisch verantwortliches Familienoberhaupt. Indem die Familie ins Zentrum der gelebten jüdischen Frömmigkeit rückte und damit die Fortexistenz der Minderheit gewährleisten sollte, wurde die traditionelle Geschlechterhierarchie lediglich religiös neu verankert, aber nicht grundsätzlich verändert (Richarz 2006).

Was sich jedoch änderte, waren die Partizipations- und Bildungsmöglichkeiten jüdischer Frauen. Denn um diese vielgestaltige Aufgabe wirklich, inhaltlich wie gefühlsmäßig, ausfüllen zu können, mussten Frauen nicht nur in bestimmte Bereiche des religiösen Lebens ihrer Gemeinschaft einbezogen werden, sondern auch die entsprechende Ausbildung dafür erhalten: Fortan diskutierte man in den jüdischen Zeitschriften über Religionsunterricht und »Konfirmation« für Mädchen sowie die Einführung deutschsprachiger Predigten und Gebete, damit Frauen dem Gottesdienst überhaupt folgen konnten. Bildung für Mädchen im Judentum meinte also zunächst religiöse Bildung zur Vorbereitung auf ihre Rolle als künftige Mütter, die religiöses Wissen und Empfinden schließlich nur weitergeben konnten, wenn sie selbst davon durchdrungen waren. Als Pendant zu den zwanzig, dreißig Jahre älteren Knabenschulen wurden nun, ab 1800, in einigen deutschen Städten auch Reformsschulen für Mädchen gegründet. Interessanterweise ließ ausgerechnet in Berlin die erste, von der Gemeinde getragene Mädchenschule bis 1835 auf

sich warten. Ziel all dieser Schulen war es, jüdischen Jungen und Mädchen der Unterschicht ein Mindestmaß an religiösem und weltlichem Wissen zu vermitteln, wodurch man hoffte, nach und nach auch die bürgerlichen Familien vom Konzept der jüdischen Bildung für beide Geschlechter überzeugen zu können. Denn eine zu ambitionierte Ausbildung der Mädchen, deren eigentliche Berufung ja Haus und Kinder sein sollte, war auch in den besseren jüdischen Kreisen von Anfang an keineswegs unumstritten (Baader 2006).

Es war letztlich die Einführung der allgemeinen Schulpflicht auch für jüdische Kinder Anfang des 19. Jahrhunderts in den verschiedenen deutschen Staaten, die bewirkte, dass viele Eltern ihre Töchter nun auf die allgemeinen Volksschulen schickten. Eine kleine, aber erfolgreiche Ausnahme bildete das minoritäre Schulwesen der neoorthodoxen Gemeinden, das seit Mitte des 19. Jahrhunderts konsequent großen Wert auf weibliche Bildung legte, anfangs sogar koedukativ arbeitete und so mehrere Generationen religiös und säkular gut ausgebildeter junger Frauen heranzog. Während in diesem spezifischen Fall der deutschen Neoorthodoxie die Möglichkeit der breiten Mädchenbildung also tatsächlich an die jüdische Religionszugehörigkeit geknüpft war, war es für die breite Masse der jüdischen Töchter um 1850 ihre Zugehörigkeit zur Mittelschicht, die ihnen Bildungsmöglichkeiten eröffnete. Denn mittlerweile war einem stattlichen Anteil der jüdischen Familien der Aufstieg ins Bürgertum gelungen, dies jedoch mehrheitlich in den kaufmännischen Berufen, denen allgemein – aus Sicht naserümpfender Akademiker – weiterhin eine gewisse Bildungsferne attestiert wurde (Kaplan 1991). Vor dem Hintergrund der zentralen Rolle, die Bildung als soziales Aufstiegsvehikel und bürgerliches Distinktionsmerkmal für das deutsche Judentum insgesamt besaß, und dem außerordentlichen Aufholbedarf jüdischer Frauen in diesem Bereich lässt sich folgende These formulieren: Vielleicht war es gerade diese prekäre Position am Rande des ›bürgerlichen Wertehimmels‹, die Herkunft aus eher dem Materiellen verpflichteten Kaufmanns- und Händlerfamilien, die dazu führte, dass die Töchter der jüdischen Mittelschicht sofort begannen, jede Ausweitung der Bildungsmöglichkeiten in auffallend starkerem Maße zu nutzen als christliche Mädchen, aber auch als jüdische Jungen. Die Zahlen sind bekannt: Schon um die Jahrhundertwende gingen ein Fünftel der jüdischen, aber nur zwei Prozent der christlichen Mädchen auf eine höhere Mädchengeschule. Erklärt sich dies noch aus der Klassenzugehörigkeit, so liefert der Geschlechtervergleich deutliche Belege für das spezifisch weiblich-jüdische Bildungsstreben. In Wien etwa machten jüdische Jungen an den Gymnasien circa 30 Prozent aller Schüler aus, jüdische Mädchen hingegen

stellten fast die Hälfte der Lyzeumsbesucherinnen (Schüler-Springorum 2014: 62). Ein bis zwei Generationen später wiederholte sich dieser Befund bei der akademischen Bildung. Bekanntlich wurden Frauen in Deutschland 1908 zum Studium zugelassen, und auch hier stürmten junge Jüdinnen vorneweg und überholten rasch die jüdischen Männer, was ihren relativen Anteil an den Gesamtstudierenden anging. Vor dem Ersten Weltkrieg waren über zehn Prozent der Studentinnen in Deutschland Jüdinnen, in Berlin machten sie sogar ein Viertel aus und in Österreich mehr als ein Drittel. Dementsprechend waren sie auch unter den ersten Frauen mit akademischen Abschlussgraden prominent vertreten (Freidenreich 2002).

Jüdische Mädchen können also mit Fug und Recht als Pionierinnen der Frauenbildung in Deutschland gelten. Allerdings sagen diese Zahlen weder etwas über den Inhalt noch über den Status ihrer Bildung aus. In beidem unterschieden sie sich nämlich weiterhin deutlich von den Jungen: So berichten nicht wenige dieser Pionierinnen in ihren Autobiographien davon, dass ihre Ausbildung im Grunde nicht ernst genommen wurde, sondern eher als vergnüglicher Luxus galt, von dem keine Lebensentscheidungen abhingen, da sie ja später doch heiraten würden. Ähnliche Unterschiede lassen sich am Beispiel des weiterhin stattfindenden gemeindlichen Religionsunterrichts zeigen, der den Jungen religiöses ›Wissen‹, den Mädchen aber in erster Linie religiöse ›Gefühle‹ vermitteln sollte.

Diese qualitativen Unterschiede und die ihnen weiterhin zugrunde liegenden bürgerlichen Geschlechterbilder wiederum teilten christliche wie jüdische Familien. Auch war der Prozess der Feminisierung und Privatisierung des Religiösen ein allgemeines Phänomen der Modernisierung im 19. Jahrhundert, nicht eines der jüdischen Minderheit allein. Die familiäre Bürgerreligion band beide Geschlechter in unterschiedlichen Rollen in dieses System ein; anders als bei den christlichen Konfessionen hing hier jedoch nicht mehr nur das Überleben der religiösen Gemeinschaft, sondern das der Gemeinschaft überhaupt von einer im jüdischen Sinne ›funktionalen‹ Familie ab. Dies wiederum vervielfachte den Druck auf ›beide‹ Geschlechter innerhalb der so mit Erwartungen, Wünschen und Anforderungen überfrachteten Familie als »individueller Aushandlungsort jüdischer Identität« (Volkov 1990).

Dieser hohe Konformitätsdruck innerhalb einer Minderheit, die sich ihrer bürgerlichen Reputation stets unsicher blieb und daher umso mehr auf die Einhaltung traditioneller geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen drängte, findet sich auch in zahlreichen Biographien wieder, wenn zum Beispiel Schwestern schildern, wie streng die Eltern auf schulisches Versagen der Söh-

ne reagierten: »Wenn mein Bruder mal mit einer etwas schlechteren Note in Latein aus der Schule kam«, erinnerte sich beispielsweise die Wienerin Toni Stolper, »dann war das eine Familienkatastrophe. Flüsternd, mit Tränen in den Augen und Leidensmiene saßen wir am Tisch, als ob gerade jemand im Haus gestorben wäre« (Lieber: 2010, 223). Sie selbst habe viel mehr Freiheiten besessen, weil eine Berufstätigkeit für sie ohnehin nicht vorgesehen war.

Die soziale Position, die Klasse, das Geschlecht und die Religion hatten also jeweils durchaus ambivalente Auswirkungen auf die Bildungs- und Lebenschancen jüdischer Frauen. Oder, um endlich auch die Frage im Titel dieses Beitrages zu beantworten: Hannah Arendt war das Produkt schon der nächsten Generation, als Tochter einer gebildeten, pädagogisch engagierten wie politisch interessierten selbstbewussten jüdischen Mutter, die noch dazu in einer Stadt aufwuchs, die zu Recht als eine der liberalsten in Deutschland galt (Schüler-Springorum 2000). Und dennoch mag man darüber spekulieren, was aus der hochbegabten jungen Königsbergerin geworden wäre, hätte sie einen oder gar mehrere Brüder gehabt.

Eine kluge Frau wäre sie vermutlich so oder so geworden. Eine Jüdin war sie auch, dies war für sie so selbstverständlich wie ihre Geschlechtszugehörigkeit.⁴ Als »Kluge Jüdin« sollten wir jedoch weder Hannah Arendt noch andere große Vorbilder essentialisieren.

Literatur

- Aly, Götz (2011): Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass, Frankfurt a.M.
- Arendt, Hannah (1989): Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I, Berlin.
- Baader, Benjamin M. (1998): »From the ›Priestess of the Home‹ to ›The Rabbi's Brilliant Daughter‹«, in: Leo Baeck Institute Year Book 43, S. 47-72.
- Baader, Benjamin M. (2006): Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870, Bloomington.
- Dick, Jutta/Sassenberg, Martina (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, Reinbek 1993.
- Eliav, Mordechai (2001): Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, Münster.

⁴ Hannah Arendt an Gershom Scholem, 20.7.1963, in: Hannah Arendt: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I, Berlin 1989, S. 71-79, hier S. 72.

- Faßmann, Irmgard (1996): Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865-1919, Hildesheim.
- Feiner, Shmuel (2007): Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution, Hildesheim.
- Feldman, Deborah (2016): Unorthodox, Zürich.
- Freidenreich, Harriet P. (2002): Female, Jewish and Educated: Jewish University Women in Central Europe, Bloomington.
- Gebhardt, Miriam (2006): »Der Fall Clara Geißmar, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik«, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen, S. 233-249.
- Hahn, Barbara (1997): Der Mythos vom Salon. »Rahels Dachstube« als historische Fiktion, in: Hartwig Schultz (Hg.), Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zur Theorie und Geschichte der Salons, Berlin, S. 213-234.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (1992): The Invention of Tradition, Cambridge.
- Kaplan, Marion A. (1991): The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany, New York.
- Kaplan, Marion A. (Hg.) (2003): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945, München.
- Lässig, Simone (2004): Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen.
- Lieber, Julie (2010): »Crafting the Future of Judaism: Gender and Religious Education in Vienna 1867-1914«, in: Leo Baeck Institute Yearbook 55, S. 205-248.
- Lund, Hannah Lotte (2012): Der Berliner »jüdische Salon« um 1800. Emanzipation in der Debatte, Berlin.
- Richarz, Monika (2006): »Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne«, in: Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen, S. 87-104.
- Schüler-Springorum, Stefanie (2000): »Hannah Arendt und Königsberg«, in: Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hg.), Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen, Hildesheim, S. 511-529.
- Schüler-Springorum, Stefanie (2014): Perspektiven Jüdischer Geschichte: Geschlecht und Differenz, Paderborn.

- Volkov, Shulamit (1990): »Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich«,
in: dies., Antisemitismus als kultureller Code, München, S. 131-145.
- Weckel, Ulrike (1996): »Der Fieberfrost des Freiherrn. Zur Polemik gegen weibliche Gelehrsamkeit und ihren Folgen für die Geselligkeit der Geschlechter«, in: Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung in Deutschland, Frankfurt a.M., S. 360-372.