

**Antisemitisch-misogyne Stereotype und deren Auswirkungen
auf die Identität jüdischer Frauen in Österreich**

Endbericht

Projekt Nr. 10671

Jubiläumsfonds der Oesterreichischen Nationalbank

Projektleitung:

Univ.-Prof. Mag.a Dr. Christine Goldberg

Wissenschaftliche Bearbeitung:

MMag.a Karin Stögner

Wien, im Juli 2005

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	2
Zur antisemitischen Repräsentation des „Jüdischen“	3
Geschlechterbilder und Körperkonstruktionen	
als Medien von Antisemitismus und Antifeminismus	19
Bilder des „Juden“	20
Bilder der „Jüdin“ im Fin de Siècle	36
Das Zurückdrängen der „Jüdinnen“-Bilder im Nationalsozialismus	57
Das Bild der „Jüdin“ nach 1945	62
Weiblichkeit und Jüdischsein:	
Identität jüdischer Frauen in Österreich nach 1945	74
Erfahrungen von Ausgrenzung und „Anderssein“	76
Konfrontation mit antisemitisch-misogynen Stereotypen und Vorurteilen	86
<i>Die „Frau mit der Waffe“</i>	86
<i>Die „intellektuelle, materialistische Jüdin“</i>	90
<i>„Die Rächerin“</i>	93
Österreichische und jüdische Identität	96
Bedeutung der Shoah in den eigenen Lebenszusammenhängen	104
Résumé	111
Bibliographie	113

Vorwort

Der vorliegende Projektbericht besteht aus zwei Teilen: neben theoretischen Reflexionen über den Antisemitismus umfasst der erste Teil eine Annäherung an die Performanz des Antisemitismus, d.h. Antisemitismus wird dargestellt und entziffert an den Bildern des „Juden“ und der „Jüdin“, die er selber schafft. Fragen, die erkenntnisleitend durch den ersten Teil dieser Darstellung führen, sind etwa folgende:

- Auf welche Weise sind die Bilder des „Jüdischen“ vergeschlechtlicht?
- Was beinhalten diese Bilder und welche Komponenten der modernen Gesellschaft spiegeln sie wider?
- Inwiefern bedingen sich sexistische und antisemitische Repräsentationen gegenseitig?
- Ist Geschlecht lediglich ein Medium für den antisemitischen Diskurs oder handelt es sich beim Verhältnis zwischen Antisemitismus und sexistischen Geschlechterkonstruktionen um eine tiefer wurzelnde Verwandtschaft?
- Wie sind die widersprüchlichen Repräsentationen zu bewerten und welche Rückschlüsse erlauben die Bilder schließlich auf die psychische und historisch-gesellschaftliche Konstitution der AntisemitInnen?

Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung mit den antisemitisch-misogynen Bildern des „Jüdischen“ und des „Weiblichen“ beschäftigt sich der zweite Teil dieses Projektberichts mit deren Einfluss auf die Bandbreite der möglichen Identitätsbildungen jüdischer Frauen in Österreich nach 1945. Dabei kommen betroffene Frauen selber zu Wort. In narrativen Interviews erzählten sie über ihre Strategien, mit persönlich oder indirekt erfahrener Diskriminierung und Anfeindung umzugehen.

Mein Dank gilt zuallererst jenen Frauen, die uns ihr Vertrauen geschenkt und uns ihre Erfahrungen mitgeteilt haben. Die Durchführung der Interviews und deren Transkription hat Alexander Schürmann-Emanuel übernommen. Daniela Gahleitner und Maria Pohn-Weidinger danke ich dafür, dass sie mir zwei lebensgeschichtliche Interviews aus ihren eigenen Forschungsarbeiten zur Verfügung gestellt haben. Johannes Höpoltzeder danke ich für seine kritische Lektüre des Manuskripts und die vielen klärenden Diskussionen, die wir während der gesamten Laufzeit des Projekts gemeinsam führten.

Zur antisemitischen Repräsentation des Jüdischen

Bei dem Versuch, erkennend die Tiefen der antisemitischen Bilderwelt zu durchdringen, sieht man sich rasch mit der Notwendigkeit konfrontiert, sich in Widersprüchen zu bewegen, ohne dass diese sich auflösen ließen. Die Bilder sind nämlich innigster Ausdruck jener antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die den Antisemitismus zeitigen, sind quasi Momentaufnahmen der jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Situation, in denen die Reflexion gerade ausgefallen ist. Als scheinbar statische Pfeiler wandern sie ins kollektive Bildarchiv ein und überdauern den scheinbaren gesellschaftlichen Wandel als immergleiche. An den hasserfüllten Festschreibungen dessen, was „jüdisch“ sei, lässt schließlich die Lüge vom gesellschaftlichen Fortschritt sich ablesen, der gerade dort nicht stattfindet, wo es um die Überwindung der Unterdrückung von Menschen durch Menschen ginge. Antisemitismus ist ein Strukturelement der modernen Gesellschaft und an seiner Zähigkeit, allen gesellschaftlichen Veränderungen zum Trotz sich immer weiter zu behaupten, wobei er äußerlich je andere Formen annehmen kann, erweist sich letztlich auch die undurchbrochene Permanenz von Herrschaft. Trotzdem ist jedoch nicht von einem „ewigen Antisemitismus“ auszugehen, denn: „Auf den gesellschaftlichen Zusammenhang kommt es an, in dem der Antisemitismus erscheint. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang lässt sich nur erkennen, wenn man die geschichtlichen Unterschiede herausarbeitet.“ (Claussen 2000, 66) Die These vom ewigen Antisemitismus gehört im Grunde ebenso ins Universum des Immergleichen, in dem die moderne Gesellschaft gefangen ist, wie die Gründe und Motive des Antisemitismus selbst, welche die These vorgeblich erklären möchte.

Dem Antisemitismus und damit auch seiner Bilderwelt zentral ist die Ambivalenz, die, zumal seit Beginn des bürgerlichen Zeitalters, auch und gerade mit der gesellschaftlichen Organisation der menschlichen Triebstruktur zusammenhängt. Die Versagungen und Verstümmelungen, die jeder und jede an sich selber vornehmen müssen, um im herrschaftlichen Ganzen seinen oder auch ihren Mann zu stehen, verkehren sich, so sie nicht in irgendeiner Weise zurückgenommen werden, zumeist in blinde Wut gegen ein außen festgemachtes Objekt, auf welches die freischwebenden Aggressionen aus verdrängten Wunschvorstellungen, Ängsten und Begierden, kurz aus

der unversöhnten Verdrängung der Triebe, sich heften, weil sie dort, an diesem Objekt, als in geradezu provozierender und demonstrativer Weise ausgelebt phantasiert werden. Diese verdrängten Triebregungen sind in entscheidender Weise für die Konstruktion des/der „Fremden“, des/der „Anderen“ verantwortlich.

Besonders virulent wird dies in Situationen, in denen die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus sich für weite Teile der Bevölkerung zur existentiellen Katastrophe steigert, wie Johanna Gehmacher darlegt: „Was heute unter dem Schlagwort der Wilden Zwanzigerjahre firmiert, konnten mittellose Zeitgenossen zwar beobachten – teilhaben konnten daran die wenigsten. Das schuf Aggressionen, vor allem gegenüber jenen Männern, die es sich leisten konnten, Beziehungen womöglich zu mehreren Frauen zu unterhalten, aber auch gegenüber jenen Frauen, die sich auf solche Beziehungen einließen.“ (Gehmacher 1992, 437) Was hier beschrieben ist, fällt jedoch in eine Periode, als die Konstruktion der Trägerobjekte des Antisemitismus längst von individuellen Befindlichkeiten wie real empfundenem Neid abgelöst war, wenn auch dieser nach wie vor eine triebkräftige Motivation der Einzelnen war. Der Antisemitismus als gesellschaftliches Phänomen aber hatte sich in den Zwanzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts durch den zusehends abstrakt werdenden Herrschaftsapparat bereits verselbständigt und war als undurchdringliches Schema den Massen vorgegeben, die ohnehin aufgrund des Verlusts der Fähigkeit zur Erfahrung nur noch zu reflektorischen Reaktionen fähig waren. Antisemitismus als von tatsächlich realer Basis losgelöstes Schema der Aufrechterhaltung des Status quo wird zum die Gesellschaft zuinnerst bestimmenden Prinzip, letztendlich wird er zum Synonym von Herrschaft, zur Marke, die anzeigt, dass Herrschaft zum Selbstzweck geworden ist, den die AntisemitInnen als ihren je eigenen anerkennen (vgl. Horkheimer, Adorno 1997, 214).

Jene Männer und Frauen aber, die etwas vorleben, was andere sich nicht leisten können, sind nicht die eigentliche Ursache der Aggressionen der pauperisierten Massen, an ihnen wird diesen nur vor Augen geführt, was von anderer Stelle her ihnen vorenthalten wird, nämlich die materielle und sexuelle Erfüllung. Die Aggression trifft nicht die für die Misere Verantwortlichen, d.h. nicht jene, welche die gesellschaftliche Macht tatsächlich innehaben; und sie trifft vor allen Dingen nicht jenes Prinzip, das die gesamte Zivilisation herauf die Versagung am eigenen Leib bei jenen, die ohnehin nichts von solcher Versagung hatten, stets mit nicht wenig offener Gewalt eingefordert

hatte, bis die Versagung schließlich gar nicht mehr von außen gefordert werden musste, weil die Einzelnen sie bereits verinnerlicht hatten. Dieses Prinzip ist Herrschaft selbst, die ihrem Sinn nach immer Mittel war, Mittel zur Selbsterhaltung in einer feindlichen Umgebung, mit dem Anwachsen der technischen Möglichkeiten zur Befreiung jedoch zum schieren Selbstzweck sich gewandelt hatte, dem alle, zumal die am wenigsten Privilegierten, nicht nur sich unterzuordnen, sondern den als eigenen Zweck in die tiefen Schichten der eigenen Triebstruktur sie zu versenken hatten. Zur Aufrechterhaltung dieses Funktionierens von Herrschaft im spätkapitalistischen Zeitalter, wo den Massen angesichts der technischen Möglichkeiten, denen sie tagtäglich gegenüberstehen, die eigene Versagung als immer irrationaler erscheinen muss, werden komplizierte und doch zugleich einfache Mechanismen in Gang gesetzt, unter denen der Antisemitismus Modellhaftigkeit besitzt. Bei den Bildern, die errichtet, handelt es sich um je spezifische Versuche der an Herrschaft erkrankten Individuen, sich seelische Abhilfe zu schaffen und sich für die eigenen erlittenen Qualen und Erniedrigungen schadlos zu halten, indem ein Objekt festgemacht wird, an dem die eigene Erniedrigung ungestraft wiederholt werden darf. Der Wiederholungszwang ist schon rein aufgrund der Struktur der modernen Gesellschaft, die sich in der Wiederkehr des Immergleichen erschöpft, dem Antisemitismus zentral. Nichts anderes als die Wiederkehr des Selben ist denn auch die antisemitische Bilderwelt. Sie basiert auf einer verkehrten und verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit, deren Grund Horkheimer und Adorno im Verlust der Fähigkeit zur Differenz festmachen:

„Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion. Sie ist das Widerspiel zur echten Mimesis, der verdrängten zutiefst verwandt, ja vielleicht der pathische Charakterzug, in dem diese sich niederschlägt. Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich. Wird für jene das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, so versetzt diese das sprungbereite Innen ins Äußere und prägt noch das Vertrauteste als Feind. Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer. [...] Der als Feind Erwählte wird schon als Feind wahrgenommen. Die Störung liegt in der mangelnden Unterscheidung des Subjekts zwischen dem eigenen und dem fremden Anteil am projizierten Material.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 211f.)

Voraussetzung dafür ist die strikte und undurchlässige Trennung von innen und außen, die sich schließlich in die konsequente und undifferenzierte Gegenüberstellung, ja Setzung von in-group und out-group auswächst. Diese blinde Grenzziehung ist über die

strikte gesellschaftliche Arbeitsteilung eingeübt und verfestigt sich gerade in dem Moment, wo diese gesellschaftlich längst nicht mehr in dieser Ausschließlichkeit notwendig wäre, aber künstlich aufrechterhalten wird. Die Folge davon, das Abhandenkommen lebendiger Erfahrung und Erinnerung, führt zum Zerfließen der Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem gerade durch die unreflektierte, an keiner äußeren Realität mehr gebildeten Beibehaltung derselben. Dieser gesellschaftliche Entfremdungsprozess, in dem das Eigene nicht mehr als solches wahrgenommen wird, ist nicht zu trennen von dem Verblendungszusammenhang, in dem das Fremde nicht mehr in seiner spezifischen Eigenheit erkannt und erfahren wird, sondern stets nur in das den Einzelnen überwältigende und hinter sich zurücklassende System willkürlich eingeordnet wird. Die eigenen Anteile in der Wahrnehmung der äußeren Welt werden verleugnet und nehmen gerade dadurch eine aufdringliche, gewaltsame Form an. Was derart als Fremdes wahrgenommen wird, sind zumeist verdrängte und abgespaltene, unvermittelt nach außen geworfene Anteile des eigenen Selbst, das dem Individuum als hermetisches gegenübertritt und aus dem es keinen Weg nach draußen findet als den der beständigen, von Reflexion ungebrochenen Belehnung des Außen mit dem eigenen Inneren. Das geschlossene System der Ewigen Wiederkehr, von dem bereits Nietzsche sprach, charakterisiert auch die Paranoia, die längst kein gesellschaftliches Randphänomen mehr darstellt:

„Indem der Paranoiker die Außenwelt nur perzipiert, wie es seinen blinden Zwecken entspricht, vermag er immer nur sein zur abstrakten Sucht entäußertes Selbst zu wiederholen. Das nackte Schema der Macht als solcher, gleich überwältigend gegen andere wie gegen das eigene mit sich zerfallene Ich, ergreift, was sich ihm bietet, und fügt es, ganz gleichgültig gegen seine Eigenart, in sein mythisches Gewebe ein. Die Geschlossenheit des Immergleichen wird zum Surrogat von Allmacht. Es ist, als hätte die Schlange, die den ersten Menschen sagte: ihr werdet sein wie Gott, im Paranoiker ihr Versprechen eingelöst. Er schafft alle nach seinem Bilde.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 215f.)

Es wundert also nicht, dass der „Jude“ in der Vorstellungswelt des Antisemiten je nur dessen eigener Doppelgänger, ja im Grunde ein „übertriebene Arier“ ist, wie Ehrenfels in anderem Zusammenhange bereits 1911 festgestellt hat (vgl. Gilman 1994, 155).

Was aber prädestiniert den „Juden“ dazu, zum Repräsentanten, zur Trägerfigur jener Regungen zu werden, die der Antisemit sich selber bewusstlos versagt? Eine Erklärung dafür – so es überhaupt eine stringente geben kann – ist so vielschichtig wie das Phänomen der Konstruktion von den „Anderen“ überhaupt. Es spielt hier sicherlich die Tradition des Ausschlusses von Juden und Jüdinnen aus den gesellschaftlichen

Machtsphären Europas eine bedeutende Rolle, als gleichsam verfestigte und verselbständigte Ausschlussmechanismen, die von überwundenen historischen Zeitaltern zeugen. Genau dieses Zeichen des Überwundenen ist es denn auch, was Antisemiten stets auf den Plan ruft, da sie im „Juden“ ihre eigene verleugnete, und deshalb unversöhnte Herkunft zu erkennen glauben. Dies sowohl im Sinne des religiösen Antisemitismus als der Feindschaft gegen die Vaterreligion, die gegenüber der Religion des Sohnes Recht behält, als auch im Sinne der Überwindung von Natur, die je nur die Beherrschung derselben war:

„Den Juden schien gelungen, worum das Christentum vergebens sich mühte: die Entmächtigung der Magie vermöge ihrer eigenen Kraft, die als Gottesdienst sich wider sich selber kehrt. Sie haben die Angleichung an Natur nicht sowohl ausgerottet als sie aufgehoben in den reinen Pflichten des Rituals. Damit haben sie ihr das versöhnende Gedächtnis bewahrt, ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen. So gelten sie der fortgeschrittenen Zivilisation für zurückgeblieben und allzu weit voran, für ähnlich und unähnlich, für gescheit und dumm. Sie werden dessen schuldig gesprochen, was sie, als die ersten Bürger, zuerst in sich gebrochen haben: der Verführbarkeit durchs Untere, des Dranges zu Tier und Erde, des Bilderdienstes. Weil sie den Begriff des Koscheren erfunden haben, werden sie als Schweine verfolgt“ (Horkheimer, Adorno 1997, 211)

Dem Kaftan des sogenannten „Ostjuden“ ist die Erinnerung an uralte Bürgerstracht eingeschrieben und gemahnt daran, dass Zivilisation einst vom Orient her über Europa gebracht wurde – ein Prozess, der in erster Linie über von außen aufoktrozierte Herrschaft vonstatten ging. Nicht von Juden wurde diese Unterdrückung ausgeübt, sie waren stets nur die Vermittler zwischen den neuen Herrschern und den zu Unterwerfenden, die einen noch relativ geringen Grad an Zivilisation durchgemacht hatten. Die Juden teilten die Position der zivilisatorischen Vorhut in Europa mit anderen, den Phöniziern etwa. Das Besondere an der Stellung der Juden innerhalb der europäischen Gesellschaft aber ist, dass sie auch später immer noch darauf festgeschrieben wurden und als identifizierbare Vermittler von Handel und Geldverkehr fungierten. Sie wurden zu Repräsentanten, entfleischlicht und von den tatsächlichen Lebenswelten abstrahiert, aus ihnen herausgerissen zu zeitlosen, immerwährenden „Fremden“. Aus Juden wurde der „Jude“, im Kollektivsingular gehalten, der stets eine Lieblingsfigur des Vorurteils ist. Diese Festschreibung wider alle historische Veränderung hat über Jahrhunderte hindurch gesellschaftliche Wirkungsmacht.

In der kapitalistischen Ökonomie ist es dem Bedürfnis der Unterdrückten geschuldet, die abstrakt gewordenen Herrschaftsverhältnisse, die alle erfassen, in persönliche

rückzuübersetzen. Die Zirkulationssphäre und das Geld, die Medien der Vermittlung also, werden in der verkürzten Wahrnehmung der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen in der Figur des „Juden“ personifiziert. Detlev Claussen drückt diesen Mechanismus folgendermaßen aus:

„In der bürgerlichen Gesellschaft wird der Mensch durch Tauschakte vergesellschaftet, orientiert sich aber weiterhin an der Sozialisierung durch unmittelbare persönliche Beziehungen. Das subjektive Meinen entspricht der Unmittelbarkeit vorökonomischen Begehrens; der unpersönliche Tauschakt wird in persönliche Beziehungen rückübersetzt; als vermittelnde Instanz fungiert im falschen Bewusstsein nicht das Geld, sondern der Jude. Der marginale vorbürgerliche Juden Hass wird in der bürgerlichen Gesellschaft an den zentralen ökonomischen Mechanismus gekoppelt: Die bürgerliche Gesellschaft wird zur antisemitischen Gesellschaft par excellence.“ (Claussen 2000, 99)

Die Unterdrückten jedoch erkannten im „Juden“ nicht die vermittelnde Instanz, sondern denjenigen, der zwischen ihnen und den begehrten Waren stand, ja man könnte sogar von einer Gleichung „Jude = Kaufmann“ sprechen.

„Im Verhältnis des Lohns zu den Preisen erst drückt sich aus, was den Arbeitern vorenthalten wird. Mit ihrem Lohn nahmen sie zugleich das Prinzip der Entlohnung an. Der Kaufmann präsentiert ihnen den Wechsel, den sie dem Fabrikanten unterschrieben haben. Jener ist der Gerichtsvollzieher fürs ganze System und nimmt das Odium für die andern auf sich. Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 198)

Um ihn für die Personalisierung objektiver Herrschaftsverhältnisse fungibel zu machen, wird der „Jude“ selber gerade entpersonalisiert; er gerinnt zur Figur, die jeder individuellen Eigenheit entkleidet ist, zur Hülse, die von außen mit je spezifischen Inhalten gefüllt werden kann. Als solche abstrakte Auffangreservoirs nehmen Juden – im Übrigen ähnlich den Frauen – im Denken der Mehrheitsgesellschaft eine wichtige Entlastungsfunktion ein. Beide, Frauen und Juden, je nach den Vorstellungen der herrschenden Gesellschaft zu Bildern verfestigt, sind als solche nicht eindeutig in den gesellschaftlichen Herrschafts- und Produktionsverhältnissen verortbar. Dass Frauen und Juden nicht herrschen und auch nicht arbeiten würden, sind zwei gängige Klischees, und tatsächlich wurde beiden Gruppen der Zugang zur außerhäuslichen Produktionssphäre sowie zur gesellschaftlichen Macht allzu lange verwehrt, als dass dies nicht auch Auswirkungen auf die Verfestigung des bestimmten Bildes des Juden und der Frau gezeitigt hätte. Aus dieser exterritorialen Stellung von Juden und Frauen zum Vergesellschaftungsprozess resultiert letztlich auch die ihnen als Abstrakta

zugeschriebene vermittelnde Stellung innerhalb der antagonistischen Gesellschaft. Die zweideutige Situation von Juden und Frauen, Teil der Gesellschaft zu sein und doch an ihr nicht eigentlich teilzuhaben, wird als undifferenzierte Vieldeutigkeit, als Unfixierbarkeit aufgefasst, welche die ohnehin nur mühsam aufrechterhaltene, prekäre männlich-zweckgerichtete Einheit im Innersten bedroht. Dass Juden und Frauen an der gesellschaftlichen Macht und Produktion aus langer Herrschaftstradition nur indirekten Anteil haben, prädestiniert sie aus der Warte der Mehrheitsgesellschaft dazu, zum Bild des „Anderen“ schlechthin zu gerinnen. Dieses Bild ist in seiner hermetischen Geschlossenheit doch insofern offen, als es mit allen Unlustgefühlen beladen werden kann, die der Triebverdrängung oder dem Triebaufschub innerhalb der kapitalistischen Warenwelt geschuldet sind. Von daher stammen auch die Vorstellungen des „gierigen Juden“ und des „verschwenderischen Weibes“, die beide diesen Triebverzicht nicht leisten müssten.

Die vermeintlich unfixierbare Position innerhalb der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse ist in dieser Vorstellungswelt darüber hinaus vergeschlechtlicht. Die Position der „Anderen“ kommt jenen zu, denen ein Mangel an Männlichkeit zugeschrieben wird: neben den Frauen sind dies namentlich die „Juden“. Worin aber besteht diese Männlichkeit? Im Innehaben von Herrschaft kann sie nicht begründet sein, da dies alle Unterdrückten ausschließen würde, sondern hat mit der traditionellen Verortung innerhalb der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse zu tun, in der die Veränderung der objektiven Bedingungen insofern nicht nachvollzogen werden, als Frauen und Juden auch im kapitalistischen Zeitalter immer noch als außerhalb stehend imaginiert wurden, wenngleich sie real aufgrund der Erfordernisse der Kapitalverwertung längst in den Vergesellschaftungsprozess integriert worden waren. In der hinter den realen objektiven Verhältnissen nachhinkenden Vorstellungswelt jedoch waren Frauen und Juden noch immer bar der potentiellen Herrschaftsmittel – der gesellschaftlichen Produktivkraft – und waren von da her auch nicht herrschafts- und subjektfähig. Die Position der Herrschaftsfähigkeit und der daraus folgenden Subjektivierung war weder für Frauen noch für Juden im männlichen Universum von Herrschaft vorgesehen. Bei allen Unterschieden, die der Antisemitismus ohnehin nicht gelten lässt, ist in dieser strukturellen Gemeinsamkeit von „Weiblichkeit“ und „Jüdischsein“ – beide gleichermaßen herrschaftsmäßig zugerichtet – ein wesentlicher Grund für das Ineinandergreifen und gegenseitige Verstärken von antisemitischen und misogynen Stereotypen zu erkennen.

Dieser spezifische Zusammenhang sedimentiert sich schließlich in den Bildern vom Juden, die stets äußerst widersprüchlich waren. Eine Konstante lässt sich jedoch durch all die historischen Veränderungen im kollektiven Bildarchiv festhalten: nämlich die Absage an die Männlichkeit, die in den Repräsentationen des „Juden“ verankert ist. Dies mag verwundern angesichts der patriarchalen Organisation der jüdischen Religion, die indirekt auch immer Angriffspunkt von Seiten des Christentums war. Dieses wollte vom Patriarchat Abstand nehmen allein dadurch, dass es den Vater als den Einen Gott entthronte, indem es ihn quasi dreiteilte in Vater, Sohn und Heiligen Geist und dem göttlichen Sohn obendrein die menschliche Mutter Maria als göttliche zur Seite stellte. Die Geschichte jedoch zeigte, dass dieser Versuch, patriarchale Strukturen innerhalb der Religion aufzubrechen, gescheitert ist. Einen Grund dafür nannte Luther beim Namen, indem er von den Christenmenschen forderte, sowohl Gott als auch dem weltlichen Herrscher je das Seine zu geben. Die realen Lebenswelten, ungebrochen patriarchal organisiert, behielten schließlich den Vorsprung der Faktizität gegenüber der Religion, die immer nur Geist sein wollte, und ihn gerade dadurch preisgab. Die jüdische Religion hingegen, vom diesseitigen Leben nicht abzutrennen, war dem Unrecht der Männergesellschaft stets insofern eingedenk, als sie nicht vorgab, nicht auch ein Ausdruck ebendieser Herrschaft zu sein. Diese Konsequenz im Denken motiviert die Ambivalenz der Christenheit, deren Juden Hass „die Feindschaft des sich als Heil verhärtenden Geistes gegen den Geist“ ist (Horkheimer, Adorno 1997, 203f.).¹ Das „weibliche“ Element im Christentum – aufgespalten in die „gute, nährend“ Seite, repräsentiert in der Madonna, und die „verführerische, zersetzende“ Seite, welche in der christlichen Eva-Interpretation zutage tritt – ist eine Reminiszenz an die ambivalenten mythischen Vorstellungen wie auch immer gearteter matriarchaler Stufen der menschlichen Vergesellschaftung. In den realen Lebenswelten fand es Widerhall nicht in einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft, sondern bloß verzerrt in der ambivalenten Spannung der „schlecht getauften“ Christenmenschen, die sich

¹ Dass der christliche Juden Hass aus der Ambivalenz der ChristInnen zu erklären ist, legte Freud in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* dar: „[...] man sollte nicht vergessen, daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle ‚schlecht getauft‘, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam. Die Tatsache, daß die Evangelien eine Geschichte erzählen, die unter Juden und eigentlich nur von Juden handelt, hat ihnen eine solche Verschiebung erleichtert. Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß, und man braucht sich nicht zu wundern, daß in der deutschen nationalsozialistischen Religion diese innige Beziehung der zwei monotheistischen Religionen in der feindseligen Behandlung beider so deutlichen Ausdruck findet.“ (Freud 1999c, 198)

regelmäßig an den Juden entlud. Von dieser Ambivalenz zehrt auch heute noch so manche feministische Patriarchatskritik, die sich mitunter als purer Antisemitismus geriert.²

Historisch relativ jung sind die explizit vergeschlechtlichten Bilder des Jüdischen, sie gingen einher mit der Verknüpfung des christlichen Judenhasses mit dem erst im Laufe des 19. Jahrhunderts entstandenen Rassismus. Das Bild des Juden im modernen Antisemitismus ist mithin ein verworrenes aus Elementen des traditionellen Judenhasses, überkreuzt mit zwei Kategorien, die erst in der spätbürgerlichen Epoche zu dieser Ausformung gelangten: „Geschlecht“ und „Rasse“. Diese beiden Kategorien – ebenso wie der Antisemitismus – sind Ausdruck des verwandelten gesellschaftlichen Bedürfnisses, Fremdgruppen festzumachen oder neu zu definieren. Der Kolonialismus Europas ging einher mit einer tiefgreifenden Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen, die wiederum eingefahrene und althergebrachte Muster der Arbeitsteilung revolutionierten. Das Kapital verlangte nach brach liegender menschlicher Produktivkraft zur eigenen Verwertung, was endlich auch die geschlossene Hauswirtschaft aufbrach und sowohl Männer als auch Frauen in die Fabriken trieb. Hatte bislang die produktive Tätigkeit außer Haus die Position innerhalb des gesellschaftlichen Machtgefüges, ja das Medium zur Subjektivierung überhaupt dargestellt, von dem Frauen wie Juden über Jahrhunderte ausgeschlossen waren, so führten die nunmehr veränderten Anforderungen der gesellschaftlichen Produktion zu tiefgreifenden Umwälzungen dahingehend, dass auch bislang exterritorial stehende soziale Gruppen zunehmend in den Vergesellschaftungsprozess integriert wurden: Ausdruck dessen sind die Emanzipationsprozesse, welche die Lebensumstände von Juden und Jüdinnen umwälzten. Emanzipationsbewegungen von Frauen setzten etwa zeitgleich ein. Gemeinsam ist ihnen, dass sie den Betroffenen ermöglichten, sich zunehmend paternalistischer Fremdbestimmung zu entziehen, ja überkommene Autoritätsverhältnisse vehement in Frage stellten.

² Susannah Heschel zeigt beispielsweise auf, wie eine bestimmte feministische Patriarchatskritik in der deutschen Gesellschaft nach 1945 als Schuldabwehrdiskurs und als Täter-Opfer-Umkehr geführt wurde: „Stereotypen zum jüdischen Patriarchat und dessen Autoritätshörigkeit sind nicht neu, sondern setzen in der heutigen antisemitischen Ideologie ältere Muster fort. Doch die deutschen Feministinnen haben den einzigartigen Schluß gezogen, dass die Moral des jüdischen Patriarchats analog zum Moralverständnis des Nationalsozialismus zu verstehen sei. Deutsche Frauen seien nicht als verantwortlich für den Nazismus zu sehen, sondern als Opfer und darüber hinaus, als Opfer des Judentums. Via Implikation schienen die jüdischen Opfer der Nazis sogar Opfer der eigenen Religion zu sein.“ (Heschel 1994, 161)

Die Emanzipation von Juden/Jüdinnen ebenso wie die Frauenemanzipation liefen aber auch über Assimilation an und Integration in die „Mehrheitsgesellschaft“, mit mannigfaltigen Auswirkungen. Für die hier behandelte Thematik ist vor allem der Aspekt des Aufweichens traditioneller Ausschließungsmechanismen von Relevanz. In dem Maße, wie Frauen und Juden/Jüdinnen begannen, an den Vergesellschaftungsprozessen aktiv zu partizipieren und traditionelle Gewissheiten wie etwa die soziale Geschlechtsidentität oder den Ausschluss von politischer und ökonomischer Macht zu überwinden, waren sie nicht länger als gleichsam exterritoriale Gruppen greifbar, letztendlich gingen sie – für kurze Zeit zumindest – in der Gesellschaft auf und bislang gültige Unterscheidungsmerkmale verloren zunehmend an Wirkungsmacht.

Die Emanzipationsbewegungen sind jedoch nicht allein die Folge der ökonomischen Veränderungen, sondern ebenso durch die einsetzende Säkularisierung der europäischen Gesellschaften im Zuge der Aufklärung in Gang gesetzt. Für eine säkular gewordene Christenheit jedoch erwies sich der traditionelle christliche Judenhass als Anachronismus – auf Juden und Jüdinnen als „Ungläubige“ und „Christusmörder“ zu blicken, verlor zunehmend an gesellschaftlicher Bedeutung, wenn dieses Element auch nie ganz versiegte und auch Spuren davon im modernen Antisemitismus nach wie vor sichtbar sind.

Ebenso wie die ihr vorausgehenden gesellschaftlichen Formationen bedurfte auch die bürgerliche Gesellschaft, in der Aufklärung nicht konsequent zu Ende geführt wurde, streng definierter AußenseiterInnen, um den künstlichen Zusammenhalt der antagonistischen Gesellschaftsordnung zu gewährleisten. Wie bedeutsam die Kennzeichnung bestimmter Menschengruppen als die „Anderen“ schlechthin für das bestehende Universum von Macht und Herrschaft ist, bezeugt das zwanghafte Bemühen um Kenntlichmachung, ja Stigmatisierung sowohl von nicht konformistischen Frauen als auch von Juden/Jüdinnen. In ganzer Vehemenz setzte dies just zu dem Zeitpunkt ein, als Juden/Jüdinnen an die Mehrheitsgesellschaft erfolgreich sich assimiliert hatten und Frauenrechtlerinnen begannen, offensiv aktive gesellschaftliche Partizipation einzufordern. Dies ist gewissermaßen eine erzwungene Umkehr jener Assimilation, die die Gesellschaft, zumindest was den Umgang mit Juden und Jüdinnen betraf, stets eingefordert hatte. Wurden sie die Jahrhunderte herauf von der Christenheit aufgrund ihrer Andersheit und Unterscheidbarkeit verfolgt und gedemütigt, so wurde von nun an

die Wut gerade ob ihrer Ununterscheidbarkeit geschürt. Mit Sigrid Weigel lässt sich also festhalten, „daß in dem Maße, wie die Assimilation real wird, die Nichtfixierbarkeit des Anderen bedrohliche Züge annimmt und ein Bedarf an Sichtbarmachung der Differenz, an Kennzeichnung des Anderen entsteht“ (Weigel 1994a, 347). Die künstliche Unterscheidung von Juden/Jüdinnen hat indes schon früh eine Rolle gespielt, und war etwa durch Kleiderordnungen produziert worden. Das Ghetto hatte darüber hinaus als sichtbarer „Beweis“ des AußenseiterInnen-tums von Juden und Jüdinnen, ja ihres Willens zur Abgrenzung von der christlichen Umgebung gegolten. Die erzwungene Abschottung ist die Kehrseite jener Unfixierbarkeit, die für die christliche dualistische Gesellschaftsordnung aus der uneindeutigen Stellung der Juden innerhalb der gesellschaftlichen Produktions- und Herrschaftssphäre erwuchs, aus der Position der Vermittler also, auf die sie ja wiederum festgeschrieben wurden.

Mit Emanzipation und Assimilation verschwand schrittweise die Sichtbarkeit von Juden/Jüdinnen, indem einerseits die Gesellschaft sich ihnen öffnete und nicht mehr auf äußerer Kennzeichnung durch Kleiderordnung bestand, und Juden/Jüdinnen andererseits sich von der jüdischen Tradition lösten und überlieferte Trachten, religiöse Insignien und dergleichen ablegten. Der Verlust der Sichtbarkeit bedeutete für die Mehrheitsgesellschaft jedoch auch einen Verlust an Sicherheit, was erklärt, dass der Hass aufs „Jüdische“ nicht abbrach, sondern sich im Gegenteil uneingeschränkt fortentwickelte. „Es scheint beinahe so“, schreibt Christina von Braun, „als werde die ‚jüdische Rasse‘ nicht aus Gründen ihrer *Andersartigkeit*, sondern aus solchen ihrer *Ununterscheidbarkeit* gehaßt. Eben dies ist die Quelle des rassistischen Antisemitismus: den Juden sichtbar, biologisch erfaßbar, greifbar zu machen“ (Braun 1990, 207f.). Dass das, was als Fremdes abstößt, das allzu Vertraute ist, darauf hat bereits Sigmund Freud (1999d) hingewiesen. Unversöhnt lauert der der Verdrängung anheimgefallene eigene Anteil im Fremden. Das Subjekt macht dieses Eigene im Anderen fest, etwas, was alle gruppenspezifischen Diskriminierungsformen gemeinsam haben:

„Gemäß der Logik des Imaginären ist es [...] nicht nur der/die Andere, sondern immer auch das Ich selbst, oder ein Teil von ihm, das bzw. der verächtlich gemacht und gehaßt wird. Aufgrund der kulturellen Verdrängung wird es aber nicht mehr als eigener Anteil wahrgenommen, sondern als etwas Anderes, Fremdes, Bedrohliches, das überwältigt, aber nicht geachtet, kontrolliert, aber nicht geliebt wird. Sexismus und Rassismus, Frauenhaß und Fremdenhaß beruhen in dieser Hinsicht auf denselben psychischen Mechanismen der Ausgrenzung, Verächtlichmachung, Abspaltung. Frauenverachtung und Fremdenhaß, so läßt sich resümieren, sind ähnlich funktionierende

Abwehrmechanismen zur Absicherung einer als fragil und bedroht erlebten Ichstruktur. Sie sind Versuche, die Einheit des männlichen/kollektiven Selbst zu stabilisieren durch die Unterdrückung der in sie nicht integrierbaren affektiven und imaginären Anteile der eigenen Psyche, die unbewußt bleiben und nach außen, auf den Anderen, die Frau und den ethnisch³ Anderen projiziert und in ihr/ihm ausgegrenzt und verfolgt werden.“ (List 1996, 110)

Der Widerspruch in den Repräsentationen des Jüdischen, aber auch des Weiblichen, wie des Fremden und Anderen überhaupt, ist in diesen psychischen Mechanismen begründet. Die Bilder, ebenso wie ihre TrägerInnen, sind im Spannungsfeld von Anziehung und Vernichtungswunsch angesiedelt und insofern Abbilder des „internen Anderen“, wie Sigrid Weigel (1994a, 333) in Anlehnung an Tzvetan Todorov (1985) es formuliert, d.h. sie speisen sich aus abgespaltenen Imagines des Selbst.⁴

Sind alte Feindbilder, an die Diskriminierung sich bislang festmachte, nicht länger wirkungsmächtig, weil gesellschaftlich überholt, müssen neue ersonnen werden, welche die Unterdrückung und Ausgrenzung auf einer den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen angemessenen Stufe reproduzieren. Im neunzehnten Jahrhundert, als die Säkularisierung in Europa weit fortgeschritten war, konnte auf den religiösen Unterschied zwischen Christentum und Judentum nicht länger als durchgängige äußere Motivation von Unterdrückung gebaut werden. Andere, fundamentalere Grundlagen der Ausgrenzung mussten erfunden werden. Dies war die Geburtsstunde der Biologisierung sozialer Unterschiede in der Konstruktion des Begriffs der „Rasse“, der in wissenschaftlichem Gewand auftrat. Die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der Medizin im Zuge der Neuzeit und der Aufklärung zeitigte im neunzehnten Jahrhundert einen grundlegenden Wandel in der Betrachtung der Ursachen sozialer Unterschiede. Noch bei Gobineau war der Begriff der Rasse nicht zu trennen von den sozialen Lebensbedingungen; er war konzipiert an den pauperisierten Massen der frühen kapitalistischen Produktionsweise und ihnen auf den Leib geschrieben. Im Grunde gab es nur zwei Rassen, die sich entlang der gesellschaftlichen Hierarchie ausrichteten: die Oben und die Unten, „Art und Abart, lebenswertes und unwertes Leben“ (Mayer 2001, 29). Mit dem industriellen Fortschritt verselbständigte sich die pejorativ ideologische, jedoch an der sozialen Wirklichkeit der Klassenverhältnisse gebildete Konstruktion und löste sich von ihrer eigenen

³ Es ist erstaunlich, wie neue rassistische Festschreibungen auch von solchen AutorInnen unhinterfragt übernommen werden, die gegen die Konstruktion und den Ausschluss von „Anderen“ anschreiben. Denn der Begriff „ethnisch“ schreibt rassistische Bedeutungsgehalte fort.

⁴ Vgl. hierzu auch Christina von Braun (1992, 7).

Voraussetzung ab – der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen. Fortan galt „Rassisches“ auch unabhängig von den ökonomischen Lebensverhältnissen der Betroffenen und wurde als Metaphänomen den Klassenverhältnissen übergestülpt. In einer auf Ungleichheit basierenden Gesellschaft ist dem Rassebegriff per se die Konnotation des vermeintlich Minderwertigen inhärent, sodass er stets nur für die „Anderen“ zur Anwendung gelangt, nicht jedoch für die in-group.⁵

Zu diesem Zeitpunkt wurde auch damit begonnen, das Judentum als „Rasse“ erneut ins Schema von oben und unten einzuordnen, als Reaktion quasi auf die Nivellierung sozialer Unterschiede durch die Öffnung der Ghettos und teilweisen Abschaffung von Berufsverboten. Die Erfindung der einander ausschließenden Termini der „jüdischen Rasse“ und des „Ariertums“ erwies sich schließlich als eines der wirkungsvollsten, weil unhintergehbaren Mittel zur Unterdrückung einer bestimmten Gruppe. Dahinter jedoch lässt sich die Unterdrückung der inneren und äußeren Natur überhaupt erkennen.

In ähnlichen Bahnen und im selben Zeitrahmen verlief die Konstruktion des weiblichen Geschlechts. Denn ging man bis in die Neuzeit von einer graduellen Differenz zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht aus, so entwickelte sich im Zeitalter der Industrialisierung die Unterscheidung hin zur Hypostasierung einer qualitativen und biologischen Differenz. Das „Ein-Geschlechts-Modell“⁶, das von der Antike bis zur bürgerlichen Gesellschaft Gültigkeit besessen hatte, ging davon aus, dass die verschieden vergeschlechtlichten Körper Ausformungen ein und desselben Geschlechts wären, das lediglich in unterschiedlichen Temperaturen und Aggregatzuständen existierte: je höher die Körpertemperatur, desto männlicher der Körper. Analog waren Blut, Samen und Milch bloß unterschiedliche Ausformungen des einen Körpersaftes. Selbst die Genitalien waren nicht Ausdruck einer grundlegenden körperlichen Differenz, sondern lediglich ein Hinweis auf den jeweiligen Zustand des einen gemeinsamen Geschlechts: bei niedriger Temperatur waren sie nach innen, bei hoher Körpertemperatur hingegen nach außen gekehrt. Da das biologische Geschlecht noch nicht erfunden war, kam dem sozialen Verhaltenskodex als Unterscheidungsmerkmal zwischen oben und unten, männlich und weiblich ein enormer Stellenwert zu. Denn ein Nicht-Einhalten oder Überschreiten konnte in der zeitgenössischen Vorstellung auch zu

⁵ Auch in der rassistischen Terminologie des Nationalsozialismus bedeutet „Rasse“ in erster Linie „minderwertige Rasse“. Nur selten ist von einer „deutschen Rasse“ die Rede. Hier kommen zumeist andere Begriffe zur Anwendung, wie etwa „deutsches Blut“, „deutsches Volk“, „Germanentum“ und dergleichen.

einem körperlichen Geschlechtswechsel führen. Wenn eine Frau sich etwa männlich verhielte, würde ihre Körpertemperatur ansteigen und ihre Vagina sich infolgedessen nach außen kehren und zum Penis werden. Solch befürchteten Mutationen wurde von der frühen Medizin bereits begegnet, indem der Versuch unternommen wurde, die Körpertemperatur durch Aderlässe zu senken und so die Ordnung wieder herzustellen.

Die bürgerliche Gesellschaft, welche durch das Gleichheitspostulat auch die Grundlage für die neue Gleichheit der Geschlechter bereitstellte, begegnete ihren eigenen Idealen und konterkarierte sie – sobald die sozialen Auswirkungen des Aufweichens gesellschaftlicher Verhaltensnormen die gegebene Ordnung in Frage stellten –, indem sie sich auf den von den neuen Naturwissenschaften begründeten, unhintergehbaren und unüberschreitbaren, weil dem Körper per se mitgegebenen binären Geschlechterunterschied berief. Nicht länger waren also die einzelnen Körper verschieden abgestufte Ausformungen ein und desselben Geschlechts, die je nach der Stellung innerhalb des Universums von Macht und Herrschaft auf der Spannbreite von weiblich bis männlich angeordnet wurden, sondern ebendiese Stellung wurde durch die Verhärtung der Geschlechterbinarität zu einer von Natur gegebenen. Solches Berufen auf die höhere Macht der Natur, die von menschlicher Interpretation unabhängig in den Körpern von Männern und Frauen sich zeige, fällt exakt in jene geschichtliche Periode, als das bislang höchste, Gott nämlich, entthront worden war, was ein Aufbrechen der überkommenen Ordnung zur Folge haben musste. Im Zuge der von Aufklärung in Bewegung gesetzten Umgestaltung der Herrschaftsstrukturen begannen auch Frauen, den traditionellen Verhaltenskodices zuwider zu handeln, was nach dem „Ein-Geschlechts-Modell“ zu einem Verschwinden der sozialen Geschlechtergrenzen hätte führen müssen. Dem wurde durch die Inauguration der Geschlechterbinarität⁷ begegnet.

⁶ Thomas Laqueur (1992) beschreibt dies ausführlich. Vgl. auch Maihofer (1995).

⁷ Freilich gab es im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert innerhalb der Medizin einen gegenläufigen Diskurs, der, anstatt von einer strikten Trennung biologischer Geschlechter, von einer Anordnung einzelner Individuen auf einer Skala, die von männlich bis weiblich reichte, ausging. Jedes Individuum sei grundsätzlich bisexuell und habe somit sowohl männliche als auch weibliche Anteile in sich, es komme lediglich darauf an, welches der beiden überwiege. Im Grunde ist dies eine Mischform, die Elemente des „Ein-Geschlechts-Modells“ und der strikten Geschlechterbinarität vereinigt, da einerseits die Individuen als verschieden geartet gelten, je nachdem, welcher Anteil in welchem Ausmaß überwiegt, was keineswegs als von Natur gegeben erachtet wurde. Andererseits jedoch wird auch hier von einer in biologischen Termini gefassten Trennung von Weiblichem und Männlichem ausgegangen. Freud etwa verstand es sehr wohl als Beitrag zur politischen Diskussion um die Frauenemanzipation, wenn er um 1925 schrieb: „Durch den Widerspruch der Feministen, die uns eine völlige Gleichstellung und Gleichschätzung der Geschlechter aufdrängen wollen, wird man sich in solchen Urteilen [bezüglich des Postulats spezifisch weiblicher Charaktereigenschaften, K.S.] nicht beirren lassen, wohl aber bereitwillig zugestehen, daß auch die Mehrzahl der Männer weit hinter dem männlichen Ideal zurückbleibt, und daß alle menschlichen Individuen infolge ihrer bisexuellen Anlage und der gekreuzten

Offensichtlich haben wir es mit einer Konstruktion von Geschlecht zum Schutze der Männergesellschaft vor einer drohenden sozialen Geschlechternivellierung zu tun. Dem Aufbrechen der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung wurde durch eine Rückbindung des vermeintlichen Unterschieds auf „biologische Tatsachen“ begegnet – ein Vorgang, der die Befreiung sowohl von Frauen als auch von Juden/Jüdinnen verhindern half. Es legt weiters nahe, dass das Anderssein bestimmter Menschen(gruppen) dann am fundamentalsten konstruiert und wahrgenommen wird, wenn es im realen Lebensprozess längst an Bedeutung verloren hat. Die Aufrechterhaltung von Herrschaft bedingt jedoch die strenge Fixierung von out-groups.

Gerade der irrealer Untergrund macht die antisemitischen Bilder so undurchdringlich und zugleich ambivalent, abzulesen vor allem am unvermittelten Ineinandergehen von Schwäche und Übermacht, die beide gleichermaßen dem „Juden“ zugeschrieben werden, und zwar nicht in einander konkurrierenden Bildern, sondern vielmehr einander verstärkend. Dieses Paradox fällt besonders bei dem Element auf, das den modernen Antisemitismus in besonderer Weise charakterisiert, nämlich der paranoiden Konstruktion einer jüdischen Übermacht, einer Weltverschwörung. Gleichzeitig wird der „Jude“ als in allen Lebensbereichen schwächlich dargestellt. Dies erlebte einen Höhepunkt um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert.

Ähnlich verlief der zeitgenössische Umgang mit Weiblichkeitsvorstellungen: In den Darstellungen verzehrender, böser, ja blutsaugender Weiblichkeit, die in Gestalt des Vamps im Fin de Siècle immer populärer wurden, schwingt die Wahnvorstellung einer „Weiberverschwörung“ gegen die männliche Ordnung mit. Das Motiv des Vampirs war die Jahrhunderte herauf in erster Linie antisemitisch besetzt, erst um die vorige Jahrhundertwende wurde es auch auf bestimmte Frauen – auf emanzipierte, kinderlose, intellektuelle Frauen – angewendet.⁸ Das Überkreuzen von Schwäche und Übermacht in ein und demselben Objekt ist eine Gemeinsamkeit von Antisemitismus und Antifeminismus und unterscheidet beide weitgehend von verschiedenen Formen des Rassismus, dessen Bilder weit weniger ambivalent und widersprüchlich sind.

Vererbung männliche und weibliche Charaktere in sich vereinigen, so daß die reine Männlichkeit und Weiblichkeit theoretische Konstruktionen bleiben mit ungesichertem Inhalt.“ (Freud 1999e, 30)

⁸ Unverkennbar ist die erotische, sexuell animierende Komponente des Vampir-Motivs bereits in den frühen Darstellungen; sie deutet auf die sexuelle Ambivalenz der AntisemitInnen und FrauenfeindInnen hin.

Der Materialismus galt als ausgesprochen weibliche Schwäche, ebenso wie die Emanzipation des Judentums einzig auf den Besitz zurückgebunden und bekämpft wurde – wobei der „Antisemit“, nach Sartre, mit abstrakten Eigentumsformen nichts anfangen kann, sondern einer primitiven Aneignungsform anhängt, die sich auf „einen wahrhaften, magischen Zusammenhang mit dem Besitz gründet“ (Sartre 1948, 20). Dieser magische Zusammenhang der den nationalen Heldengeist beseligt, werde vom „jüdisch-demokratisch-feministischen Mammongeist“ – wie Ludwig Langemann es 1919 ausdrückte (Planert 1998, 227) – zum Zwecke der Weltverschwörung unterwandert. Die Macht, die dabei sowohl emanzipierten Frauen als auch Juden beigemessen wurde, steht in krassem Widerspruch zur gleichzeitig tatsächlichen wie unterstellten physischen und gesellschaftlichen Schwäche beider Gruppen. Festgemacht wurde beides an einem bestimmten Begriff von völkischer (Re-)Produktivität, dem sowohl das mit dem Judentum identifizierte so genannte „raffende Kapital“ als auch die sich gegen die Prokreation kehrende Sexualität emanzipierter Frauen entgegengestellt wurden. „Weib und Judentum“, hieß es etwa in der *Politisch-Anthropologischen Monatsschrift*, hätten „einen instinktiven Willen zur Macht, der aber sittlich böse ist, weil er selbstsüchtige Ziele verfolgt“: „Freiheit im Gelderwerb“ auf jüdischer Seite und „Freiheit im Geschlechtsleben“ auf der Seite der Frauen (zit. nach Planert 1998, 227).

Antisemitismus und Antifeminismus fanden im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert einen gemeinsamen Aufhänger in der Gegnerschaft zu jüdischen und weiblichen Emanzipationsbestrebungen. Diese rührten an gesellschaftliche Tabus und verunsicherten traditionelle Gewissheiten wie die soziale Geschlechtsidentität oder die gesellschaftliche und politische Machtverteilung im ausgehenden Hochkapitalismus. Dies rief stets die AntisemitInnen und AntifeministInnen auf den Plan: Die alte Ordnung sollte wieder hergestellt und gesichert werden. Die (tatsächlichen und unterstellten) Tabuverletzungen an sich könnten jedoch weder Antisemitismus noch Antifeminismus in dieser Vehemenz motivieren, wäre da nicht die tief liegende gesellschaftliche und triebökonomische Funktion, die beiden Diskriminierungsformen gemeinsam ist: die Kanalisation der rebellierenden unterdrückten Natur seitens der AntisemitInnen und AntifeministInnen im Zeichen der Herrschaft. Neben ökonomischen, politischen und religiösen Momenten haben Horkheimer und Adorno angesichts der Nazibarbarei namentlich die blinde Versagung der Triebregungen als einen der wesentlichen Auslöser von Antisemitismus entziffert.

Geschlechterbilder und Körperkonstruktionen als Medien von Antisemitismus und Antifeminismus

In der Auseinandersetzung mit antisemitischen Stereotypen, zumal ab der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, fällt auf, dass diese beinahe durchgängig um sexualisierte und spezifisch vergeschlechtlichte Motive kreisen. Es ist davon auszugehen, dass eine bestimmte Konstruktion von Geschlecht als ein Medium für das Funktionieren des Antisemitismus im säkularisierten, hochkapitalistischen Europa fungiert, das die einzelnen Stränge der antisemitischen Motivation zusammenhält.

Auf jene, die an sexuelle Tabus rühren, entladen sich die pathologischen Grundlagen des Antisemitismus. Die Geschlechterordnung und die Organisation der Sexualität jedoch sind Teil der sozialen Ordnung und von dieser nicht abzutrennen, beide konstituieren sich vielmehr gegenseitig. Wie sehr die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Herrschaftssystems an die Einhaltung der sexuellen Normen gebunden ist, wird an den böartigen Bildern deutlich, die von all jenen gezeichnet werden, die in irgendeiner Weise gegen die „Mehrheitsgesellschaft“ opponieren: Feministinnen, intellektuelle Frauen, die sich den paternalistischen Bänden entziehen, Homosexuelle, Lesbierinnen etc. An ihnen hat die bestehende gesellschaftliche Ordnung die Aushöhlung jener ungleichen Verteilung von Macht und Einfluss zu befürchten, die für den Erhalt des Ganzen in der gegebenen Form unumgänglich ist. Dazu gehören freilich auch die ungleichen Geschlechterverhältnisse und die männliche Verfügungsgewalt und Definitionsmacht über den weiblichen Körper. Die Körper werden quasi zum Machterhalt einer gesellschaftlichen Partikularität formiert und in Stellung gebracht.

Die TrägerInnen sexualisierter Körperbilder sind mannigfaltig und auch austauschbar: Frauen sind davon ebenso betroffen, wie Homosexuelle und Juden/Jüdinnen. Zu beachten ist stets, dass die Zuschreibungen von Seiten der organisierten Herrschaft zumeist unabhängig von den tatsächlichen Qualitäten der betroffenen Individuen vonstatten gehen, und sich insofern verselbständigen haben, als überkommene und bereits nicht mehr aktuelle Lebensumstände, die selber stets auf Herrschaft beruhten, festgeschrieben werden und ins Bild gerinnen.

Im Folgenden werden die Bilder einzeln dargestellt und hernach in Konjunktion miteinander gebracht.

Bilder des „Juden“

Die Figur des männlichen Juden, wie sie im Antisemitismus konstruiert wird, ist in erster Linie ambivalent. Sie lässt sich nicht fassen und auf keinen durchgehenden Nenner bringen, enthält widersprüchliche und einander ausschließende Momente, was der Wirkungsmacht jedoch keineswegs Abbruch tut, sondern diese gerade bündelt und verstärkt. Denn im Grunde handelt es sich um das Abbild eines Konglomerats verdrängter Wünsche, Ängste und Begierden von Seiten der AntisemitInnen, um deren eigenen „internen Anderen“. Die gesellschaftliche Repräsentation des Juden ist somit im Spannungsfeld von Anziehung und Vernichtungswunsch angesiedelt.

Besonders hervorstechend ist das Ineinandergreifen von Schwäche und Übermacht im Bild des „Juden“. Diese Widersprüchlichkeit ist analog zu jener Vorstellung, der „Jude“ sei männlich und weiblich zugleich. Der „Jude“ wird beständig als Grenzgänger imaginiert, was freilich auch von den uralten Vorstellungen vom ewig wandernden, heimatlosen Juden herrührt. Die ihm zugeschriebene Unmännlichkeit und Schwäche ist denn auch nur im Zusammenhang mit der im christlichen Europa herrschenden Vorstellung zu erklären, dass Juden den Zivilisationsschritt der Sesshaftigkeit nicht im gleichen Ausmaß vollzogen hätten wie die christliche Bevölkerung. Der Hass aufs Nomadentum – ein verbindendes Element zwischen Antisemitismus und der Feindschaft gegen „ZigeunerInnen“ – ist Ausdruck einer unaufgearbeiteten Reminiszenz an die eigene Vergangenheit und an die oft gewaltsam erzwungene Sesshaftwerdung im frühen Europa. Nicht länger vom Aufsammeln der Früchte zu leben, welche die Natur unmittelbar darbietet, sondern sie ihr in mühseliger Arbeit erst abzwängen, ist der Kern dieses Zivilisationsschrittes. Die nicht verstummen wollende Sehnsucht nach dem vorzivilisatorischen Stadium des Nomadentums tritt in der fortgeschrittenen Zivilisation schließlich in zwei Seiten auseinander. Einerseits in die glückselige Vorstellung vom Schlaraffenland, das etwa Homer in der Odyssee als das Land der Lotophagen beschrieb, jener also, die, anstatt das Land zu beackern sich damit begnügen, Blumen zu essen. Jedoch bereits bei Homer stellte dies ein überwundenes oder zumindest zu überwindendes Zeitalter dar, was darin Ausdruck findet, dass

Odysseus – diesen paradiesischen Zustand nicht ertragend – die Lotosesser auf sein Schiff treibt und an die Ruder fesselt. Die Erinnerung an den Zustand der Unproduktivität wird mit der Peitsche ausgetrieben. Dies führt nahtlos über zur anderen Seite der Sehnsucht, der verstümmelten und böartigen, die Zivilisation nicht erträgt und das Unzivilisierte doch stets im „Anderen“ erblickt: in den „ZigeunerInnen“ etwa, die durchs Land fahren und dem bösen Stereotyp nach keine Arbeit verrichten, sondern ihren Lebensunterhalt durch Spiel und Musik bestreiten würden. Der Hass auf SchauspielerInnen, der im an Götzendienst erinnernden Starkult der Kulturindustrie nur eine Wendung erfahren hat, zehrt vom selben Moment, das schließlich auch den Hass gegen Juden und Jüdinnen mitmotiviert. „Man ließ ihn keine Wurzeln schlagen und schalt ihn deshalb wurzellos“, schreiben Horkheimer und Adorno (1997, 199) in der *Dialektik der Aufklärung*. Ungeachtet dessen, ob die Nichtsesshaftigkeit tatsächlich gelebt wird oder nicht, ob sie freiwillig gewählt oder erzwungen ist: einmal zu RepräsentantInnen des Nomadentums erkoren, trifft die Betroffenen die ganze ungezügelte Wut jener, die selber im Leben nichts anderes haben als Mühsal und Qual. Der Dichter Georg Mannheimer schrieb im Prager Exil 1937 folgendes Gedicht, das das Moment der erzwungenen „Wanderung“ aufnimmt und darin den konstruierten Unterschied zwischen Deutschen und Juden erkennt:

Ich weiß: Ihr liebt uns nicht.
Wir sind nicht wie die anderen.
Menschen, die bleiben, und Menschen, die wandern,
haben ein ganz verschiedenes Gesicht.

Ich weiß: Ihr liebt uns nicht.
Wir sind durch zu viele Flüsse geschwommen.
Doch wenn wir einmal zur Ruhe kommen,
dann haben wir dasselbe Gesicht. (Zitiert nach Gilman 1995: 176)

Es sei die produktive Arbeit, die über den Wert von Menschen entscheide. Die Vorstellung von Männlichkeit war damit eng verknüpft. Dieses Produkt des Kapitalismus, in enger Verbindung mit dem Protestantismus, besaß Gültigkeit jedoch nur für die Geknechteten, die es sich als Ideologie zu eigen machten, nicht jedoch für die Herren, die von deren Arbeitskraft lebten. Für die Herren gab es eine andere – elitärere – Ressource, aus der sie ihre traditionelle Männlichkeit zogen: das uralte, nur ihnen zukommende Recht aufs Waffentragen. Für die Schutzbefohlenen ging die Rechnung, die das Prinzip „Schutz gegen Gehorsam“ stellte, selten auf, denn während der Gehorsam unbedingt war, wurde Schutz stets nur auf Widerruf gewährt. Die

Geschichte des europäischen Judentums ist im Grunde jene von diesem Ungleichgewicht, das über Leben und Tod entscheidet. Das eigene Leben und das der Angehörigen nicht verteidigen zu können, ja es nicht einmal zu dürfen, ist die soziale Kastration, die Juden von ihrer Umgebung zugefügt wurde. In Verbindung mit ihrer ökonomischen Stellung außerhalb des direkten Produktionsprozesses, ihrer Besetzung der vermittelnden Sphären der Zirkulation, in die sie festgeschrieben wurden, ergibt sich das bestimmte Bild des Juden, das vom Antisemitismus uneingeschränkt belehnt und gefüllt werden kann.

Ein Ausdruck der Situation der bürgerlichen Gesellschaft ab der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sind die spezifisch vergeschlechtlichten Bilder des Juden. In der Vorstellungswelt der AntisemitInnen ist der „Jude“ effeminiert und unmännlich. Dies sei an seiner Physiognomie abzulesen, seiner schwächlichen Gestalt, seines geringen Brustumfanges, seiner geringen Armspannweite, seiner „Fistelstimme“, seinen nasalen Lauten, seiner Neigung zu Nervosität und Hysterie. Weiters wurde die Beschneidung als Kastration gewertet.

Die angebliche Weiblichkeit des „Juden“ scheint indessen keine Schichtspezifik aufzuweisen – ebenso wie rassistische, wirken auch misogynen Stereotype über Klassengrenzen hinweg. Das Klischee wird sowohl auf „Ostjuden“ angewendet als auch auf assimilierte Juden, die Eingang etwa ins Bürgertum der österreichisch-ungarischen Monarchie gefunden hatten. Wie auch immer Juden tatsächlich sich verhielten ist dabei völlig irrelevant, da der antisemitische Impuls sich sein Objekt von vorneherein so zurichtet, wie er es dann betrachtet. So erscheint der finanzstarke Jude deshalb als weiblich, weil er keiner produktiven Arbeit nachgehe, der ostjüdische Schneider hingegen sei verweiblicht aufgrund der beengten Lebensumstände im Shtetl oder Ghetto, die selbst nach Generationen noch ihre Wirkung zeitigten, etwa in der Nervosität. Diese ist um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert in der bereits damals aufkommenden Populärpsychologie eine ausschließlich weibliche Krankheit.

Die Gleichsetzung von „Jude“ und „Frau“ ist einer der Gründe dafür, dass die vergeschlechtlichten Bilder des rassistischen Antisemitismus eine solche Widersprüchlichkeit aufweisen (Braun 1992, 9). Die Verbindung geht jedoch noch tiefer, denn es zeigt, dass beide Vorurteilsformen, die antisemitische wie die sexistische, einen gemeinsamen Kern haben, nämlich Ambivalenz. Diese steigert sich in den

Bildern des verweiblichten Juden zum offenen Widerspruch, aus dem heraus sie jedoch gerade ihre Wirkungsmacht beziehen – denn sie ermöglichen eine Kanalisierung der ambivalenten Haltung der AntisemitInnen und AntifeministInnen sich selbst gegenüber.

Ein realer zivilisationsgeschichtlicher Hintergrund der Identifizierung von „Frau“ und „Jude“ liegt in der Verweigerung der Subjektivierung durch die Herrschaft, die sowohl Juden als auch Frauen traf. Die Frau zahlte dies in der Männergesellschaft stets noch einmal damit, dass sie mit Natur identifiziert wurde. Horkheimer und Adorno deuteten das Bild der Frau als Natur gemeinsam mit dem Antisemitismus als Kehrseite einer Zivilisationsgeschichte, deren immanenter Bestandteil das Subjekt als „identischer, zweckgerichteter, männlicher Charakter“ ist (Horkheimer, Adorno 1997, 50). Die unbestimmte Position des Nicht-Ichs, von Vieldeutigkeit geprägt, wurde die Geschichte herauf indessen nicht nur der „Frau“ zugeordnet, sondern in gleichem Ausmaß, wenn auch unter anderen Vorzeichen, ebenso dem „Juden“. „Der echte Jude hat wie das Weib kein Ich und darum auch keinen Eigenwert“, schreibt Otto Weininger (1920, 418), darin jedoch keineswegs „originell“, sondern vielmehr den allgemeinen Zeitgeist wiedergebend. Die Vieldeutigkeit ist der erstrebten Einheit entgegengesetzt und bedeutet zumeist auch Zweideutigkeit, den Zweifel mithin, den die insgeheim verzweifelnden, an Herrschaft erkrankten Individuen sich nicht gestatten, sondern auf geeignete Objekte projizieren, um ihn dort zu bekämpfen:

„Der Antisemitismus ist nur aus dem Konzept eines ‚internen Anderen‘ zu verstehen, bei dem ‚Jude‘ wie ‚Weib‘ als abgespaltene Imagines des Selbst in Erscheinung treten. Er entspricht dem Versuch, die ‚Einheit‘ des Ich herzustellen, d. h. dem Selbst (gleichgültig, ob es sich um das individuelle oder das kollektive Ich handelt) jede Form von Ambivalenz (und damit auch von ‚Unreinheit‘) zu nehmen. Für den Christen, der in einer ‚Glaubensgemeinschaft‘ lebt, stellt der Zweifel die größte Form der Anfechtung und Häresie dar. So delegiert er sie an den ‚ungläubigen‘ Juden, dessen Religion ihn auch tatsächlich lehrt, mit dem Zweifel zu leben, d. h. mit der Tatsache umzugehen, daß die Verheißung, die Ankunft des Messias, noch nicht ihre Erfüllung gefunden hat. Im Feindbild des Juden findet der Christ das Gegenbild, das es ihm erlaubt, sein Selbst zu definieren als eines, das frei ist von jeder Form von Zweifel.“ (Braun 1995, 182)

An anderer Stelle beschreibt Christina von Braun die Bedeutung des Zweifels für die Fähigkeit zur Differenz, die im Antisemitismus gerade fehlt:

„Für Weininger verkörpert ‚der Jude‘ den Zweifel schlechthin – und es scheint mir nicht unwichtig, an dieser Stelle daran zu erinnern, daß sich das Wort ‚Zweifel‘ von der Zahl ‚zwei‘ ableitet (und zwar in allen indoeuropäischen

Sprachen) – von einem Begriff also, der die Voraussetzung für die Möglichkeit bildet, den ‚Anderen‘ überhaupt zu denken. Eben diese Denkmöglichkeit soll in allen Kulturen, die den Zweifel bekämpfen, und das gilt vor allem für die christliche, ausgeräumt werden.“ (Braun 1992, 8)

Die von Christina von Braun im zweiten Zitat angesprochene Konzeption der/des Anderen lebt von der Wahrnehmung tatsächlicher Qualitäten und Unterschiede und bedeutet die für Erkenntnis überhaupt notwendige Fähigkeit zur Differenzierung, die von der Möglichkeit des Zweifels nicht abgelöst werden kann. Sie ist somit das Gegenteil der stereotypen antisemitischen und misogynen Setzung der/des „Anderen“, die blind ist gegenüber tatsächlichen gesellschaftlichen und individuellen Unterschieden und im Grunde nur das Eine der setzenden instrumentalisierten Ratio enthält: Über das vernichtende Verdikt der Fremdheit wird alles, was anders wäre, ins allumfassende System hereingeholt. „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein“, schreiben Horkheimer und Adorno, „weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (1997, 32) Das Nichterkannte wird identifiziert und damit unschädlich gemacht.

In der Tat wird in diesem System Unerkanntes, Nichtintegriertes und deshalb potentiell Gefährliches jäh aufeinander bezogen. Beispiele dafür, wie solche wechselseitige Identifikation zum Zwecke der repressiven Integration sowohl in der Wissenschaft als auch in der Alltagssprache sich durchsetzt, lassen sich etwa im Bildarchiv der Wiener Moderne zu Genüge finden, beispielsweise in Sigmund Freuds Diskurs über das weibliche Geschlecht: in dem Aufsatz *Das Unheimliche* beschreibt er es als nur allzu vertraut, und eben dieses uneigentliche Vertrautsein als eine der Ursachen für den bei neurotischen Männern häufigen *horror feminae*.⁹ Das weibliche Geschlecht, seine Funktionsweise und Organisation, kommen in Freuds Schriften immer wieder vor, an einer für unseren Zusammenhang sehr aufschlussreichen Stelle im Umkreis der Bezeichnung „dark continent“: „Vom Geschlechtsleben des kleinen Mädchens wissen wir weniger als von dem des Knaben. Wir brauchen uns dieser Differenz nicht zu schämen; ist doch das Geschlechtsleben des erwachsenen Weibes ein *dark continent* für die Psychologie.“ (Freud 1999f, 241) Das Geschlechtsleben der Frau, damit aber ihr Geschlecht als solches, ist das Unverstandene und Fremde, was im

⁹ „Es kommt oft vor, daß neurotische Männer erklären, das weibliche Genitale sei ihnen etwas Unheimliches. Dieses Unheimliche ist aber der Eingang zur alten Heimat des Menschenkindes, zur Örtlichkeit, in der jeder einmal und zuerst verweilt hat. [...] Das Unheimliche ist also auch in diesem Fall das ehemals Heimliche, Altvertraute. Die Vorsilbe ‚un‘ an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung.“ (Freud 1999d, 258f)

naturwissenschaftlichen Kontext, in den Freud die Psychoanalyse stellte, nur das bislang Unerforschte sein kann. Sander L. Gilman schlägt vor, Freuds Verweis auf die Dunkelheit des weiblichen Geschlechts mit der auf Juden und Jüdinnen traditionell projizierten „Schwärze“ in Zusammenhang zu bringen.¹⁰ Auf Seiten Freuds handle es sich in solchen Formulierungen um eine Abwehr antisemitischer Projektionen, indem er sie vom „Juden“ abwende und – eine Objektverschiebung vornehmend – stattdessen der „Frau“ zuschreibe: „In dieser Formulierung übersetzt Freud den komplizierten, pejorativen Diskurs über den ‚dunklen‘ Juden mit seinem Beiklang von Krankheit und Andersartigkeit in den Diskurs über die ‚Dunkelheit‘ (die Unerkennbarkeit) der Frau. Der ‚jüdische‘ Körper (der in Freuds Diskurs der Körper des männlichen Juden ist) wird zum Körper der Frau.“ (Gilman 1994, 68f.)

Deutlicher zeichnet sich die gängige Praxis des wechselseitigen Aufeinanderbeziehens von „Obskurem“, hier von „Weiblichem“ und „Jüdischem“, in dem im Wien des Fin de Siècle gebräuchlichen Scherzwort „mit dem Jud’ spielen“ ab, einer abwertenden Umschreibung der weiblichen Selbstbefriedigung (vgl. Gilman 1994, 69). „Weib“ und „Jude“ werden ausgeschlossen (und dadurch gerade in den Herrschaftszusammenhang integriert), indem sie auf ein scheinbar gemeinsames Drittes reduziert werden: das angeblich kastrierte Geschlechtsteil. So wurde der jüdische Mann aufgrund des Umstands der Beschneidung, worunter sich durchschnittliche ChristInnen ohnehin nichts anderes als Kastration vorstellen konnten, als Ganzer mit der weiblichen Klitoris identifiziert, die nicht minder als verstümmelter Penis imaginiert wurde. Die Klitoris galt aber als der männliche Teil des weiblichen Genitales¹¹, und um die Wende vom 19.

¹⁰ Juden wurden nicht nur aufgrund ihrer angeblich dunkleren Haut als „Schwarze“ betrachtet, sondern auch aufgrund der mit „Schwärze“ assoziierten anatomischen Merkmale, etwa der Form der Nase. Die rassistischen Vorstellungen „negroider“ Züge wurden auch auf den „Juden“ angewendet. „Also verringerte sich das ‚Schwarzsein‘ des Juden auch dann nicht, wenn dieser versuchte, sich durch die Heirat mit einem nichtjüdischen Partner, d. h. außerhalb seiner ‚Rasse‘, unsichtbar zu machen. Die Macht des Bildes vom ‚schwarzen Juden‘, das Produkt der Kreuzung des Juden mit dem Schwarzen, ist im Europa des 19. Jahrhunderts äußerst groß, insbesondere hinsichtlich jener Juden, die sich selbst als ‚weiß‘ sehen wollten.“ (Gilman 1995, 308) Die historisch wechselnde Zuordnung von Juden zu „Weißen“ und wieder zu „Nicht-Weißen“ bewirkte eine „racial middleness“ (Brodkin 2000, 1f.) der Betroffenen, eine Unzuordenbarkeit und Unfixierbarkeit, welche willkürliche Konstruktionen begünstigte. Das „Weißsein“ wurde ihnen nicht ein für allemal zuerkannt, sondern konnte – wie alle von außen kommende Kategorisierung – stets widerrufen werden. Hinsichtlich des „Weißmachungsprozesses“ von Juden in der US-amerikanischen Gesellschaft nach 1945 vgl. ebenso Brodkin (2000).

¹¹ Ende der Zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts schrieb Freud: „Zunächst ist unverkennbar, daß die für die menschliche Anlage behauptete Bisexualität beim Weib viel deutlicher hervortritt als beim Mann. Der Mann hat doch nur eine leitende Geschlechtszone, ein Geschlechtsorgan, während das Weib deren zwei besitzt: die eigentlich weibliche Vagina und die dem männlichen Glied analoge Klitoris. [...] Das Geschlechtsleben des Weibes zerfällt regelmäßig in zwei Phasen, von denen die erste männlichen Charakter hat; erst die zweite ist die spezifisch weibliche. In der weiblichen Entwicklung gibt es so eine

zum 20. Jahrhunderts war es gängige Praxis, Frauen durch chirurgische Entfernung der Klitoris und der äußeren Schamlippen, quasi durch ihre „Entmannung“, von der Selbstbefriedigung zu kurieren. Bei Männern wurde die medizinische Praxis der Beschneidung ebenso als Behandlung der Masturbation gesehen (Gilman 1994, 70). In der aus der Wiener Alltagssprache stammenden Identifikation von Jude und Klitoris drückt sich eine Abspaltung der verhassten, Angst einflößenden, weil unkontrollierbaren Elemente der weiblichen Geschlechtlichkeit aus, genauso wie darin umgekehrt eine Physiologisierung der Kastrationsangst im „Juden“ stattfindet. „Jude“ wie „Weib“ werden in dieser Konstellation an eine Zwischenstellung fixiert, die wiederum Unzuordenbarkeit, Grenzgängerisches und Vermittlung zwischen zwei sich ausschließenden Polen beinhaltet. Masturbierende Frauen seien nicht rein „weiblich“, da sie den „Geschlechtswechsel“ von der ursprünglichen Bisexualität hin zur ausschließlich vaginalen Erektion nicht vollzogen hätten. Sie sind jedoch auch nicht „männlich“, weshalb sie mit jenen Männern identifiziert werden, die als verweiblicht gelten: den „Juden“. In der Kastrationsangst sah Freud die Ursache von Antifeminismus und Antisemitismus als Krankheit des „Ariers“, der fürchte, genau zu dem gemacht werden zu können, was sowohl die „Frau“ als auch der „Jude“ ihm sind, nämlich kastrierte, machtlose Wesen.¹²

Georg Groddeck, ein nichtjüdischer Vorläufer der Psychoanalyse, setzte sich mit der Frage der Bisexualität auseinander und blickte auf den „Juden“ als ein der Weiblichkeit beraubtes Wesen. Für ihn gebe es „kein Volk auf Erden, das so ausgeprägt männlich ist wie das jüdische“ (zitiert nach Gilman 1994, 128). Groddeck stimmt damit einen Gegendiskurs zu den zeitgenössischen Vorstellungen der Verweiblichung des „Juden“ an, der jedoch nicht minder vorurteilsbehaftet und pejorativ ist, da er das Weibliche, darin anders als Weininger, als primär positive Eigenschaft betrachtet. Wieder ist es also so, dass dem „Juden“ die verabscheute Seite zugesprochen wird – in diesem Fall ist es ausnahmsweise die männliche.¹³ Was den „Juden“ laut Groddeck zum Mann mache, sei eben genau jenes, worin andere seine Verweiblichung erblicken wollten: die Beschneidung. Sie sei der Ausdruck einer tiefen Ablehnung der Bisexualität, die, jedenfalls in der jüdischen Mystik, ein Attribut der Gottheit war (Gilman 1994, 129). So

Überführung der einen Phase in die andere, dem beim Mann nichts analog ist.“ (Freud 1999g, 520f.) Die Frau muss diesen „Geschlechtswechsel“ (ibid.) vollbringen, soll sie vollwertig weiblich sein.

¹² Vgl. Freud (1999a, 313) sowie Freud (1999c).

meint also Groddeck: „Wenn [die Juden] die Vorhaut abschneiden, ... so beseitigen sie damit die Zwiegeschlechtlichkeit des Mannes, sie nehmen das Weibliche an dem Männlichen fort. Damit verzichten sie zugunsten der zwiegeschlechtlichen Gottheit auf ihre angeborene Gottähnlichkeit; der Jude wird durch die Beschneidung nur Mann.“ (Zit. nach Gilman 1994, 129) Dies schlägt in die Kerbe des traditionellen christlichen Ressentiments gegen Juden, die als „auserwähltes Volk“ sich doch nicht gottebenbildlich dünken, und, vor allem, den menschlichen Gott nicht als solchen anerkennen. Denn eigentlich müsste in obigem Zitat nicht von Gottähnlichkeit, sondern von Gottebenbildlichkeit die Rede sein. Dass der „Jude“ eben darauf verzichte, was Groddeck als zum „nur Mann“ werden beschreibt, ist jedenfalls nur die Kehrseite der analogen Vorstellung des Kastriertseins des „Juden“.

Die Reduktion auf das angebliche „Kastriertsein“ drückt zugleich die scheinbare Nähe zur Natur aus, die Frauen wie Juden/Jüdinnen gleichermaßen unterstellt wird. Es handelt sich dabei um die Reduktion aufs Naturhafte, und darauf beruht letztendlich jegliche Konstruktion von „Rasse“: „Rasse ist nicht, wie die Völkischen es wollen, unmittelbar das naturhaft Besondere. Vielmehr ist sie die Reduktion aufs Naturhafte, auf bloße Gewalt, die verstockte Partikularität, die im Bestehenden gerade das Allgemeine ist. Rasse heute ist die Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert im barbarischen Kollektiv.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 193)

Das Bild des Juden bedeutet indes nicht unmittelbar Natur, sondern vielmehr ein Zuwenig an „Natürlichkeit“ infolge eines unbewusst unterstellten Zuviel an Zivilisation: „Die Juden waren Kolonisatoren des Fortschritts. Seit sie als Kaufleute römische Zivilisation im gentilen Europa verbreiten halfen, waren sie im Einklang mit ihrer patriarchalen Religion die Vertreter städtischer, bürgerlicher, schließlich industrieller Verhältnisse.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 199) Juden und Jüdinnen waren in der Vorstellungswelt des christlichen Europa gewissermaßen die ersten StädterInnen, was damit zu tun hatte, dass ihnen die Bestellung von Land untersagt war. Dem Klischee nach übten sie lediglich die „städtischen“ Berufe des Handels und Geldverleihs aus; außerdem hatten sie über Jahrhunderte in den beengten, prä-urbanen Verhältnissen des Ghettos zu leben. Gerade der Aspekt des Städtischen zog schon früh Neid und Wut auf die Juden, denn nach dem alten Sprichwort „Stadtluft macht frei“ erschienen sie den

¹³ In manchen Strängen der feministischen Theologie und Patriarchatskritik, v.a. in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, wird die Zuschreibung einer zerstörerischen Männlichkeit an die Juden aufgegriffen und fortgeführt (vgl. Kohn-Ley 1994, Plaskow 1990, Heschel 1992).

geknechteten Leibeignen als von jeglicher Fron frei. Trafen diese Lebensumstände auch bei weitem nicht auf alle Juden/Jüdinnen zu, ja nicht einmal auf eine Mehrzahl unter ihnen, so setzte sich in der gentilen Gesellschaft nichts desto trotz das Bild des urbanen Juden fest, das des „ersten Städters“.

Wurde in der europäischen Literatur die Stadt stets als weiblich imaginiert bzw. als quasi-organischer Körper sexualisiert¹⁴, so gibt die moderne Metropole, mit den Worten Sigrid Weigels, den Raum ab, „in dem die Inbesitznahme und der Genuß der Frau stattfinden, wobei dieser Akt, einem Initiationsritus gleich, als Ankommen oder Wiedergeburt gewertet wird: als Entmannung bzw. zum Städter werden“ (Weigel 1990, 208). Im Raum der modernen Großstadt sind denn auch jene Debatten angesiedelt, in denen unter den Schlagworten „Feminisierung der Kultur“ und „Kulturermüdung“ das Lebens- und Selbstgefühl der literarischen Avantgarde als *Décadence* gekennzeichnet und diffamiert wurde. Rosa Mayreder sah in der so genannten Feminisierung der Kultur primär eine Krise der zeitgenössischen Männlichkeit im weiblichen Raum der Großstadt, wenn sie schrieb: „Das Bureau, das Kontor, die Kanzlei, das Atelier – lauter Särge der Männlichkeit. Ihre monumentale Grabstätte aber ist die Großstadt selbst.“ (Zit. nach Le Rider 1990, 218)

Der stereotypisierte Jude war als der städtischste, mithin der weiblichste aller Männer imaginiert. Gegen die großstädtische Lebenswelt als Verkörperung der Modernisierungsprozesse, bei denen viele nicht mitkamen, opponierten etwa die Völkischen des Nordischen Heidentums um Ludwig Klages. In der unberührten Natur,

¹⁴ Die von Stadtmauern umgebene Stadt diente in der europäischen Literatur bereits sehr früh als Sinnbild für das Aussperren der ungebändigten Natur (repräsentiert etwa im Drachen und anderen Ungeheuern), die auch in der weiblichen Sexualität gefürchtet wurde. Die Stadtmauer versinnbildlicht insofern auch eine Aufspaltung des Weiblichen in die ungebändigte Seite draußen und in die domestizierte, entsexualisierte Seite drinnen. In der Literatur der Moderne, beispielsweise bei Baudelaire oder Poe, kehren die allegorischen Stadtdarstellungen wieder, jedoch transformiert in eine Schreibweise, in der die Strukturen des Unbewussten durchscheinen: die Stadt wird zum Ort des „Anderen“. Dem männlichen Subjekt tritt dieses „Andere“ u. a. als „Weibliches“ entgegen: „Gerade jene Momente der Stadt, die als uneindeutig und unbewältigt betrachtet werden, erhalten eine weibliche Zuschreibung. Die Stadt als Versprechen der Selbstfindung, als Ort der Verführung und des drohenden Selbstverlustes wird mit dem Weiblichen analogisiert. Wenn hier das Weibliche erneut als Allegorie der Stadt erscheint, geht damit jedoch eine veränderte Funktionsweise einher. Die Stadt wird nicht mehr in der Form einer Personifikation dargestellt und das Bild der Frau nicht mehr als leere Zeichenhülle verwendet. Indem die Stadt mit dem Weiblichen analogisiert wird, fungiert sie als semiotischer Körper, dessen Bedeutungen mit der doppelt bewerteten Natur der Frau in Verbindung stehen. Vorausgegangen ist eine Diskursgeschichte, in der die Festschreibung des bürgerlichen Frauenbildes durch die Abspaltung einer Vorstellung vom Weiblichen begleitet ist, in der dieses als dunkel und ungebündigt verstanden wird.“ (Weigel 1990, 175f.)

fern vom „Moloch“¹⁵ der Städte, sollten die menschlichen Triebe aus den hemmenden Geistfesseln und somit aus der langen Fehlentwicklung patriarchalischer Unterdrückung befreit werden (Korotin 1994, 100). Für Klages war der „Sieg des Semitismus über die arischen Völker“ gleichbedeutend mit dem Sturz der Muttergottheit und dem „Untergang der Erde am Geist“ (zit. nach Korotin 1994, 100). Geistfeindschaft aber ist im Kern sowohl von Antisemitismus als auch von Antifeminismus angesiedelt.¹⁶

Nervosität ist jene Krankheit, von der alle befallen seien, die in der großen Stadt ihr Leben zubringen, anstatt die Scholle zu bearbeiten. Was in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts alles unter diesem Konzept befasst wird, stellt Christina von Braun anschaulich zusammen:

„Mit dem Begriff der ‚Nervosität‘ wurden Erscheinungen umschrieben, die dem Bereich des *psychisch* Krankhaften oder Krankmachenden zugeschrieben wurden. Dazu gehörte das Leben in der Großstadt mit seinen raschen und rasch wechselnden Rhythmen, mit den undurchschaubaren Beziehungsgeflechten, die die Großstadt zwischen den Menschen wob [...], mit seinen ‚schrägen‘ Typen, die als Dandys, als Schwule oder als Frauen in Männerkleidung die Cafés und Nachbars bevölkerten. Unter dem Begriff der ‚Nervosität‘ wurden auch die Frauen geführt, die um das Stimmrecht kämpften, gegen den Abtreibungsparagraphen auf die Straße gingen oder an den Universitäten zugelassen werden wollten. Sie alle galten als ‚unweiblich‘, als ‚widernatürlich‘

¹⁵ Interessant sind in diesem Zusammenhang Herkunft und Bedeutung des Wortes „Moloch“, das vor dem 17. Jahrhundert die Bedeutung einer „grausamen Macht“ angenommen hatte. Ursprünglich war es jedoch der Name eines phönikisch-kanaanitischen Gottes, dem Kinderopfer dargebracht wurden und bedeutete eigentlich „der König“. Durch die Verurteilung dieser Riten bei den Propheten entstand die abschätzigste Bedeutung (Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, 23. erw. Auflage, Berlin, New York 1999). Hinsichtlich der Imagerie des Fin de Siècle beschreibt Bram Dijkstra Moloch als den „Zwittergeist des primitiven Kollektivismus, all jener ‚homogenen‘ männlichen Frauen und weiblichen Männer, die die Zukunft der Welt dem Erotizismus geopfert hatten“ (Dijkstra 1999, 422).

¹⁶ Die Ablehnung des „weiblich-jüdischen Geistes“ bekam auch Georg Simmel als Privatdozent an der Universität Berlin zu spüren. Eine ordentliche Professur blieb ihm aufgrund seiner HörerInnenschaft und der Themen aus den Bereichen Philosophie, Kultursoziologie und Ethik, mit denen er sich beschäftigte, lange Jahre verwehrt. Dietrich Schäfer, Berliner Historiker und Mitglied im Alldeutschen Verein, schrieb in seinem Gutachten anlässlich des Bewerbungsverfahrens Simmels für die Universität Heidelberg im Jahre 1908: „Er spricht überaus langsam, tropfenweise und bietet wenig Stoff, aber knapp, abgerundet und fertig. Das wird von gewissen Hörerkreisen, die hier in Berlin zahlreich vertreten sind, geschätzt. Dazu würzt er seine Worte mit Pointen. Seine Hörschaft setzt sich dementsprechend zusammen. Die Damen bilden ein selbst für Berlin starkes Kontingent. Im übrigen ist die orientalische Welt, die seßhaft gewordene und die allsemesterlich aus den östlichen Ländern zuströmen, überaus stark vertreten. Seine ganze Art ist ihrer Richtung, ihrem Geschmack entsprechend.“ (Zit. nach Luckhardt 1992, 112) Die Codes, die hier sowohl auf den Vortragsstil Simmels als auch auf die vornehmlich jüdische und weibliche HörerInnenschaft angewendet werden, wurden von den Adressaten des Gutachtens wohl verstanden. Nichts desto trotz muss darauf hingewiesen werden, dass sie in ihrem antisemitischen und frauenfeindlichen Gehalt zwar sehr wohl dem gängigen Zeitgeist entsprachen, die Formulierungen jedoch an offener Bösartigkeit weit hinter zeitgenössischen Äußerungen zurückbleiben. Ihre codierte Form, deren Bedeutungsgehalt die „Wissenden“ freilich ohne Schwierigkeit entziffern, weist vielmehr auf jene Codes voraus, die in der deutschen und österreichischen Gesellschaft nach 1945 Eingang in den antisemitischen Diskurs gefunden hatten, der nach Auschwitz weit weniger offen zu Tage tritt. Vgl. insbesondere Ruth Wodak et al. (1990).

und als Produkt der Moderne mit ihren technischen Neuerungen wie der Eisenbahn, dem Dampfschiff und den Telekommunikationsmitteln: Mittel, die allesamt ‚Beschleunigung‘, ‚Unruhe‘ besagten. Zu den Neuerungen gehörte auch die Elektrizität, die die Nacht taghell erleuchtete und die Entstehung neuer Gedächtnismaschinen ermöglichte. All diese Innovationen stellten die traditionellen Konzepte von Raum und Zeit in Frage.“ (Braun 1998, 100f.)

Ebenso wie vor Hunderten von Jahren, als die römische Zivilisation über Europa gebracht wurde, galten auch im neunzehnten Jahrhundert Juden als „Schrittmacher der Moderne“ (Braun 1998, 104). Die Projektionen und Rückspiegelungen nehmen schließlich eine Eigendynamik an und bilden einen geschlossenen Kreislauf: Die „Juden“ seien Schrittmacher der Moderne, weil sie die modernen Phänomene verkörperten, weil sie die Moderne vorantrieben usf. – ein ewiger Kreislauf. Dies spricht letztendlich dafür, dass der Antisemitismus, ebenso wie der Antifeminismus, im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert ein „kultureller Code“ (Volkov 2001, 67) war, der als Teil der symbolischen Umwelt von den ZeitgenossInnen ohne größere Schwierigkeiten entziffert werden konnte. Antisemitismus war gewissermaßen ein Ticket, das eine ganze Bandbreite sich oft widersprechender Inhalte enthielt: „Unverhohlene Sympathie mit dem Antisemitismus bedeutete Abscheu vor allem, was er als unrein und gefährlich kennzeichnete; dazu gehörte Mißtrauen allem gegenüber, was nach Modernität aussah: wirtschaftlicher und politischer Liberalismus, die ersten Anzeichen der Demokratisierung und alle Manifestationen des marxistischen Sozialismus.“ (Volkov 2001, 67) Die Emanzipationsbestrebungen von Frauen gehörten ebenso zu diesem Repertoire der „negativen“ Aspekte der Moderne; kein Wunder also, dass auch sie mit dem „Jüdischen“ in Verbindung gebracht wurden und Juden generell als die Proponenten der Frauenemanzipation galten, die die Frauen auch erst zur Auflehnung gegen die gegebene Geschlechterordnung anstacheln würden. So schrieb etwa Gottfried Feder, der spätere Mitbegründer und Programmatiker der NSDAP: „Durch die Kräfte der sexuellen Demokratie hat der Jude uns die Frau gestohlen. Unsere Jugend muß sich erheben, um den Drachen zu töten, damit wir von Neuem die heiligste Sache der Welt erlangen können, die Frau als Jungfrau und Dienerin.“ (Zit. nach Mitscherlich-Nielsen 1990, 28)

Gerade die Identifikation mit einer bis zur „Dekadenz“ vorangetriebenen Zivilisation berührt sich mit ihrem scheinbaren Gegenpol, dem Naturhaften, Mimetischen. Ausgedrückt findet sich dies wiederum in den widersprüchlichen Bildern des Juden, der einerseits als der Überzivilisierte, Übermoderne, ja an der Moderne Erkrankte

dargestellt wird, andererseits aber ebenso als derjenige, der der Natur im Sinne des „Unteren“, zu Unterwerfenden näher stehe als der „Arier“. In diesem Sinne sind auch die Darstellungen der „jüdischen Nase“ zu verstehen – nämlich als ein von außen aufgeprägtes Stigma für den unterstellten Drang nach Erde und Schlamm, nach dem Schnüffeln und lustvollen Riechen, das Schweinen eigen sei. Die Identifikation von Juden mit Schweinen ist wahrscheinlich so alt wie der Antisemitismus selbst, vielleicht aber auch so alt wie die jüdischen Reinheitsgebote, die eine Überwindung des unterstellten Dranges bedeuten. Stets wurden Juden mimetische Verhaltensweisen zugeschrieben, wie etwa übermäßiges Gestikulieren oder eine ausgeprägtere Mimik; doch bedeutet dies meist nichts anderes als den Wunsch der „Arier“, Zivilisation fahren zu lassen und selbst mit der umgebenden Natur gleich zu werden. Das ist die regressive Einheit, die dabei insgeheim ersehnt wird.

In der Imagerie der westlichen Zivilisation besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Nase und männlichem Genitale. So lasse etwa die Form des Riechorgans Rückschlüsse auf jene des Penis zu. Was also über die Nase gesagt wird, betrifft im Grunde das männliche Glied, sodass dem Diskurs über die angeblich „krumme jüdische Nase“, für die es in judenfeindlichen Zeichnungen vor der Säkularisierung kaum Belege gibt (Braun 1990, 187), die Bedeutung einer beschädigten Männlichkeit mitgegeben ist. Interessanterweise wird die „jüdische Nase“ jedoch auch als extrem groß, lang und dick gezeichnet, als riesiger Phallus also; die Widersprüchlichkeit antisemitisch-vergeschlechtlichter Bilder macht sich auch daran fest. Dem „Juden“ wird ja einerseits mangelnde Manneskraft unterstellt, andererseits aber wird ihm auch nachgesagt, dass er seine Triebe auslebe und ein hemmungsloses Sexualleben führe. Die Aussage, die dahinter steckt, ist etwa folgende: der „Jude“ habe mit wenig Energien viel Profit, während der „Arier“ mit viel Energien nur wenig Gewinn einfahren könne.

Das Mimetische, Naturhafte verbindet sich in der Zuschreibung mit seinem scheinbaren Gegenteil, der Großstadt: Als der weibliche, verweiblichende Ort, in dem der „Jude“ angesiedelt sei, sei sie zugleich der krankmachende Ort: Nervosität und Hysterie – der zeitgenössischen Vorstellung nach waren von ihnen in erster Linie emanzipierte Frauen und Juden/Jüdinnen befallen, während „gesunde deutsche“ Männer und Frauen von derartigem unberührt wären. Es waren fast ausschließlich jüdische ÄrztInnen und PsychoanalytikerInnen (darunter auch Freud), die sich mit der männlichen Hysterie auseinandersetzten, in weiten Teilen der anerkannten Medizin jedoch, und auch im

Alltagsverständnis war die Hysterie eine Frauenkrankheit, wofür schon ihr Name spricht, der sich vom griechischen Wort für Gebärmutter, „hystera“, ableitet. Um die Jahrhundertwende war es gängige Meinung, dass die Hysterie unter den Männern einzig Juden befallte, was wiederum als Bestätigung für die „Verweiblichung des Juden“ betrachtet wurde. Der mimetische Habitus, in dem die für die Zeit charakteristischen Seelenkrankheiten sich äußerten, wurde als Nähe zur Natur missverstanden; im Grunde jedoch zeigte der mimetische Impuls der Hysterie lediglich die Wahrheit über das Verhältnis von Natur und Gesellschaft auf: über die stets gesellschaftlich geformte Natur wie über die nach wie vor in Naturgeschichte verstrickte Form von Vergesellschaftung. Darüber sollte das Gerede vom „dekadenten jüdischen Städter“ und der „monströs emanzipierten Städterin“ je nur hinwegtäuschen, wenngleich in diesen Figuren auch die Wahrheit der Überreife der gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrem Recht gelangte, jedoch verstümmelt zur Unkenntlichkeit, weil die brennende Sehnsucht nach wirklicher qualitativer Veränderung nicht zugelassen werden konnte.

Im Grunde ging es ums Sichtbar- und Dingfestmachen des „Anderen“: „Am Ende des 19. Jahrhunderts hing der Gedanke, man könne den Hysteriker sehen, eng mit der Vorstellung zusammen, man könne den Juden sehen. Man kann sogar sagen, daß, wenn im 19. Jahrhundert die visuelle Repräsentation des an Hysterie leidenden Menschen das Bild der Frau war, der Subtext hieß, daß verweiblichte Männer, wie etwa die Juden, ebenfalls Hysteriker waren, – und auch ‚gesehen‘ werden konnten. Das Gesicht des Juden war genauso ein Zeichen des Pathologischen wie das der Hysterikerin. Noch bezeichnender, das Gesicht des Juden wurde zum Gesicht der Hysterikerin.“ (Gilman 1994, 180) Zur Heilung von der Hysterie wurden mitunter chirurgische Eingriffe vorgenommen, bezeichnenderweise nicht selten an der Nase der PatientInnen. Solche Operationen wurden auch als „Schönheitsoperationen“ durchgeführt; ihr Sinn war die Ausmerzungen alles „Jüdischen“ am Körper. Die Betroffenen „sahen nicht mehr ‚jüdisch‘ (das heißt panisch vor Angst, gesehen zu werden) aus“ (Gilman 1998, 65). Es ist dies die Anpassung an die Norm, die stattzufinden hat selbst wenn ihr der betroffene Körper ohnehin entspricht und sogar nach den gängigen Vorstellungen als schön betrachtet wird. Darin verbirgt sich ein allgemeines Verhältnis zum Körper, das ohne seine herrschaftsmäßige Zurichtung nicht auskommt; Natur soll ihm ausgetrieben werden, weil die gesamte Gesellschaft der Natur verfallen ist.

Was aus den ambivalenten Bildern des Juden als Repräsentanten von Natur spricht, ist verstümmelte Natur. Analog dazu wurde das Bild der Frau als Natur konstruiert. Horkheimer und Adorno lösen diese repressiven Bilder in dialektische auf und weisen auf das verborgene Eigene im Fremden und dessen immanenten subversiven Gehalt hin: „Als Repräsentantin der Natur ist die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft zum Rätselbild von Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht geworden. So spiegelt sie der Herrschaft die eitel Lüge wider, die anstelle der Versöhnung mit Natur deren Überwindung setzt.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 91) Somit repräsentierten die Figuren des Juden und der Frau in der westlichen Zivilisation Natur und zugleich ihr Gegenteil, das, was mehr als bloße Natur wäre – negativ erscheint in ihnen die Möglichkeit von Versöhnung. Von der Außenwelt wird auf sie all jenes projiziert, was psychisch innerhalb des Bestehenden nicht auf anderem Wege gebunden werden kann: Ängste und Idiosynkrasien, aber auch Wünsche und Begierden – generell unterdrückte Triebregungen. Leben ohne Macht ist für die an Herrschaft Erkrankten insgeheim das Zeichen von Freiheit; im zivilisatorischen Verdrängungsprozess jedoch erscheint es nur als das Stigma der Schwäche, des Ausgeliefertseins, von dem Frauen und Juden getroffen seien. Objekt vor der Herrschaft zu sein ist das Los aller Unterworfenen, jedoch an bestimmten Gruppen wird es zur Perpetuierung des Systems von Herrschaft und Unterdrückung manifestiert und zelebriert. An diesem Punkt der gesellschaftlich konstruierten Schwäche berühren sich abermals Antisemitismus und Misogynie, wie Horkheimer und Adorno darlegen:

„Die Erklärung des Hasses gegen das Weib als die schwächere an geistiger und körperlicher Macht, die an ihrer Stirn das Siegel der Herrschaft trägt, ist zugleich die des Judenhasses. Weibern wie Juden sieht man es an, dass sie seit Tausenden von Jahren nicht geherrscht haben. Sie leben, obgleich man sie beseitigen könnte, und ihre Angst und Schwäche, ihre größere Affinität zur Natur durch perennierenden Druck, ist ihr Lebenselement. Das reizt den Starken, der die Stärke mit der angespannten Distanzierung zur Natur bezahlt und ewig sich die Angst verbieten muß, zu blinder Wut. Er identifiziert sich mit Natur, indem er den Schrei, den er selbst nicht ausstoßen darf, in seinen Opfern tausendfach erzeugt.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 132f.)

Der uralte Hass aufs Schwache bekommt eine neue Qualität, wenn jene, auf die Schwäche stets projiziert wurde und die durch äußeren Druck in dieser Position gehalten wurden, sich dagegen zur Wehr setzen und beginnen, die historischen Möglichkeiten für sich zu nutzen und menschenalte Unterdrückungsmuster aufzubrechen. Solche Emanzipationsbewegungen mündeten innerhalb des Bestehenden oft in neuerliche Unterdrückung der von der herrschaftlichen Norm abweichenden

sozialen Gruppen oder nicht-konformistischen Einzelnen: Juden und Jüdinnen, Frauenrechtlerinnen, Feministinnen, Intellektuelle, Homosexuelle. Die von ihnen betriebene Destabilisierung des scheinbar einheitlichen „Volkskörpers“ ist denen, die ohnehin nur schimärischen Gewinn aus der Aufrechterhaltung des Status quo ziehen können, so unerträglich wie nur der privilegierten Partikularität selber.

Das widersprüchliche Bild, das die nichtjüdische Gesellschaft sich vom „Juden“ als Schrittmacher der Moderne und zugleich als Zurückgebliebenen, Archaischen macht, um sich davon abzugrenzen und ihn als den „Anderen“ schlechthin zu stigmatisieren, ist eines, das die Zeitgenossen Befremdende beinhaltet. In den Vorstellungen vom „Juden“ werden Zeichen des Veralteten, wie der lange Bart, der gebückte Gang, die Kleidung, mit denen der absoluten Modernität überkreuzt, der „amerikanischen Lebensverhältnisse“, die keine Tradition kennen. Der „Jude“ ist zwischen Tradition und Moderne angesiedelt. Darlegen lässt sich dies etwa an einer Figur, welche die Pariser Moderne hervorbrachte, ja welche die Pariser Moderne recht eigentlich verkörpert: dem Flaneur. Wie in einem Brennspeigel schießen in ihm die Elemente der Moderne zusammen, die Unruhe, die unglaubliche Beschleunigung, der Warenfetisch, die flirrenden Menschenmassen in den Großstädten, der optimistische Glaube in den Fortschritt, der betäubend wirkt. Der Flaneur ist derjenige, der in der Großstadt des neunzehnten Jahrhunderts am heimischsten ist, dem all jenes, was dem „Normalbürger“ Angst und Schrecken bereitet, zum Lebenselixier wird, und dem er sich zugleich auch widersetzt. Anders als der bei Edgar Allen Poe beschriebene *Mann der Menge*, der ganz nach dem Takt des Sekundenzeigers funktionierende, zum fungiblen Atom der Großstadtmenge gewordene entwurzelte Mensch, ist der Flaneur jedoch eine dialektische Figur, in welcher die Lebensweise der Moderne, der versunkene Wachtraum der Epoche, der Drang zum Fortschritt auf die Spitze getrieben ist, an der sich schließlich die Phantasmagorie der Moderne selbst überschlägt. Der Flaneur lässt sich in der Großstadtmenge treiben und stellt sich ihr genussvoll entgegen, bildet gleichsam einen Keil inmitten der dahinhastenden Massen. Als Spazierengeher entgeht ihm nichts, durch seine Mobilität wird er zur beweglichen Kamera einer gesamten Epoche. Er ist der Nomade der Moderne, der in seiner unangepassten Anpassung dem Mann der Menge wie ein archaischer Rest aus vorindustriellen Zeiten erscheint. In Wahrheit jedoch ist er zu weit fortgeschritten, dem Status quo zu weit voraus, als dass er nicht dessen Ressentiment auf sich zöge. Er ist der „schräge Typ“, der in seinem windenden Gang, seinem ziellosen Schlendern die falsche Ausweglosigkeit des

festgefügt, zweckgerichtet, männlichen Charakters zur Schau trägt. Er ist schlau und dumm zugleich, scheint mit den rasanten Veränderungen nicht mitgekommen zu sein und repräsentiert sie doch. Sein „ewiges Wandern“ durch die große Stadt führt der Epoche den Zweifel vor Augen. Darin wird er zur mahnenden Gestalt, die Eingedenken einfordert in einer Zeit, die der Erinnerung geradezu entgegengesetzt ist. Er scheint überdies nicht zu arbeiten und keine machtvolle Stellung innerhalb der Gesellschaft innezuhaben, die ihm dies gestatten würde. In diesem Sinne entspricht die Figur des Flaneurs dem „Juden“, dem der Liberalismus Besitz ohne Befehlsgewalt gewährt hatte. Glück ohne Macht repräsentiert er inmitten der vom Kapitalismus betrogenen Massen, die die prinzipielle Versagung ob solchen Anblicks stets vehementer wiederholen müssen:

„Was zum Anlass solcher Wiederholung wird, wie unglücklich selbst es auch sein mag, Ahasver und Mignon, Fremdes, das ans verheißene Land, Schönheit, die ans Geschlecht erinnert, das als widerwärtig verfemte Tier, das an Promiskuität gemahnt, zieht die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten. [...] Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil er überhaupt erst Glück wäre.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 196)

Dies ist zugleich das archaische Moment, das AntisemitInnen im „Juden“ zu erblicken wännen, ebenso wie in der Hysterikerin, im Flaneur, in der lesbischen Frau, die sich der männlichen Verfügungsgewalt entzieht, oder im Intellektuellen, der nicht zu arbeiten scheint. Die darob entstehende Wut ist jene der Angepassten gegenüber den Weniger-Angepassten. Die herrschaftsmäßig zugerichteten Bilder funktionieren als Ventil für die Sehnsüchte und Wünsche der Beherrschten. Es ist ihnen trotz allem jedoch ein subversiver Gehalt mitgegeben, den etwa Horkheimer und Adorno offen legten, indem sie die antisemitische und misogyne Bilderwelt quasi vom Kopf auf die Füße stellten.

Der Nationalsozialismus aber machte aus den auf falscher Projektion beruhenden Bildern des Juden grausige Realität. In den unendlichen Deportationszügen durch ganz Europa werden Juden und Jüdinnen, ebenso wie Roma und Sinti, real auf das zurückgeworfen, was sie der herrschaftlichen Geste immer schon waren: Heimatlose, Entwurzelte, Ausradierte. Der Flaneur, der „Stadtstreicher“ aus Genuss, fand seine letzte heruntergekommene Inkarnation im Sandwichmann, in der lebenden Reklametafel. Als solche Reklame für die nazistische Barbarei wurden Juden vom Faschismus in den Dienst genommen: Mit Schildern behängt, deren Aufschrift lautete „Ich bin Jude aber ich will mich nicht über die Nazis beschweren“, wurden sie zur

Bestätigung des Systems und zur Einschüchterung derer, die daran nicht glauben wollten, quer durch die Großstadt getrieben (Buck-Morss 1993, 374).

Bilder der „Jüdin“ im Fin de Siècle

Die historisch-gesellschaftliche Repräsentation der „Jüdin“ ist ebenso widersprüchlich und uneinheitlich wie jene des „Juden“. Schönheit spielt jedoch durchwegs eine Rolle, wenn auch oftmals negativ, als Mechanismus der Abgrenzung, sodass es zu einer spezifischen Konfigurierung von Repräsentationen in der „Schönen Jüdin“, der „Belle Juive“, kommt. Dabei findet eine Überlappung zweier Vorstellungen von Sinnlichkeit statt: der „weiblichen“ und jener, die in der jüdischen Religion und in der „Rasse“ verankert sei. Auch hier ist also das Spezifische, dass sich die imaginäre Differenz der „Rasse“ über die Geschlechterdifferenz legt. Somit konnten das Begehren und die Aggression gegenüber Frauen im rassistischen antisemitischen Diskurs zusammengebunden und ineinander aufgelöst werden.

Um die Bedeutungsbreite dieser auf der Differenz der Geschlechter aufbauenden Konstruktion zu erfassen, ist es notwendig, ihr männliches Pendant, nämlich den „hässlichen, lüsternen Juden“, immer mitzudenken. An dieses Bild des jüdischen Mannes schließt auch die Umkehrung der Belle Juive an, die im antisemitischen Vorurteil nicht minder präsent ist, und das oftmals in ein und demselben Bild: die Vorstellung, dass dem Körper der „Jüdin“ etwas Krankes und Primitives innewohne, was mit der Darstellung ihres Körpers als Ort der Andersartigkeit fest verknüpft ist. Die Bilder des Juden und der Schönen Jüdin – so widersprechend sie auf den ersten Blick einander sein mögen – sind doch nicht Ausdruck konkurrierender Vorstellungen vom „Jüdischen“. Selbst die Schönheit der „Jüdin“ erstrahlt in „degenerierter Natur“, die ebenso einen Mangel an „echter“ Natürlichkeit besagt wie die Repräsentation des männlichen Juden.

Die Belle Juive hat im gentilen Europa eine lange Tradition. Seit dem Mittelalter ist sie in Form eines Sprachklischees in der deutschsprachigen Erzählliteratur vertreten. Vor allem in der barocken Literatur erscheint sie als rätselhafte Frauenschönheit, die nicht sowohl als Partnerin des „Juden“ denn als bekehrungswillig und den Christen liebend dargestellt wird (Krobb 1993, 41). Das Bild ist geprägt von christlichem Missionseifer,

der die „Schöne Jüdin“ in Gestalt der Konvertitin als „Argument gegen ihre ehemalige Gemeinschaft funktionalisiert“ (Krobb 1993, 54). Aus dem Kolonialismus ist dieses Motiv vertraut: Das „fremde Volk“ wird unterworfen und versklavt über die Funktionalisierung und Inbesitznahme der diesem Volk angehörenden Frauenkörper. Der Frauenraub ist darüber hinaus ein uraltes Mittel der Machterhaltung und -ausweitung. In der imaginierten freiwilligen Konversion der Belle Juive zum Christentum steckt außerdem eine Verhöhnung des männlichen Juden im Speziellen, des gesamten Judentums, das stets nur als Patriarchat dargestellt wird, im Allgemeinen. So wird in der Literatur bis ins 19. Jahrhundert die „Jüdin“ als Opfer des Patriarchats beschrieben, dem sie mit Hilfe ihres „Christlichen Retters“ zu entkommen versucht. Was als Motiv von Seiten der christlichen AutorInnen jedoch tatsächlich dahinter gestanden haben dürfte, beschreibt Sabina Spielrein, Psychoanalytikerin in einem seltsamen Dreiecksverhältnis zwischen Freud und C. G. Jung, in ihren Tagebuchaufzeichnungen auf Jung gemünzt: „Er [Jung] sagte mir, daß er die jüdischen Frauen liebe, daß er ein schwarzes jüdisches Mädchen lieben möchte. Also auch in ihm das Bestreben nach Beharrung in seiner Religion und Kultur wie auch daneben der Drang nach Erfrischung durch eine neue Rasse, der Drang nach Befreiung vom väterlichen Zwang in einer ungläubigen Jüdin.“ (Zit. nach Stephan 1994, 58) Denkbar wäre, dass auch in der besagten Konversionsliteratur der Christ seine eigene Ambivalenz hinsichtlich seiner Religion und Kultur auf die Schöne Jüdin überträgt, die an seiner Statt sein Dilemma lösen soll.

In der Literatur des Vormärz ist die „Schöne Jüdin“ von Entsagung geprägt; in ihrer Resignation wird sie zur tragischen Heldin, die sich nach dem Christenmann verzehrt, während dieser eine andere, „arische“ Frau ehelicht. Was bleibt ist „Ahasvera“, die „Ewige Jüdin“, als Ausdruck der „weiblichen *Conditio Judaica*“ (Krobb 1993, 255), d.h. ihrer Stellung im Assimilationsprozess, der von vorneherein als gescheitert betrachtet wird. „Das vergebliche Ringen jeder ‚Schönen Jüdin‘ um Emanzipation und Anerkennung jedoch erscheint als Spiegel und immer wieder neue Konkretisierung der ewigen jüdischen Unerlöstheit.“ (Krobb 1993, 259) Im neunzehnten Jahrhundert tritt ein Bedeutungswandel ein. Die „Jüdin“ wird nach wie vor als schön imaginiert, aber gleichzeitig als bedrohlich und durch die Taufe nicht mehr domestizierbar. Sie repräsentiert die verbotene Verlockung und ist als „nicht greifbare, irrlichternde, verheißende Gegenfigur zu dem in bürgerlicher Beschränktheit verhafteten Mann“ (Krobb 1993, 250) konzipiert. Als reine Projektionsfigur männlicher Macht- und

Gewaltphantasien ist sie eine Mischung von Reiz und Abscheu, was in erster Linie vom weiblichen Emanzipationsbegehren zur selben Zeit herrühren dürfte. Die allgemein zunehmende Misogynie als Reaktion auf die als Bedrohung empfundene erotische und intellektuelle Macht von Frauen schafft ein gespaltenes Frauenbild: Einerseits das der intellektuellen Frau als steriles Mannweib, andererseits das der sinnlichen Frau, die zur Hure gemacht wird und für den Mann insbesondere die Gefahr der „Lustseuche“ birgt. Gemeinsam ist diesen Figuren die Weigerung, ihre prokreativen weiblichen Fähigkeiten dem Manne nutzbar zu machen, was einer Absage an die bürgerliche Selbsterhaltung gleichkommt. Die Ablehnung der sinnlichen wie der intellektuellen Frau gerinnt in die Bilder der Hure wie der Lesbierin, die zumal bei Baudelaire eine sehr hintergründige Fassung erfahren haben. Ab dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert werden die Gefahren des Weiblichen ins Bild der Belle Juive gebannt, dessen ambivalente erotische Ausstrahlung einer Kombination aus Anziehung und Vernichtungswunsch geschuldet ist.

Die zunehmende Verwertung weiblicher Arbeitskraft in der Industrie war eine der Hauptursachen für das Aufbrechen der gewohnten Ordnung der Geschlechter. Sie ermöglichte es Frauen, abseits der engen Familienbande selbständig ihr finanzielles Auskommen zu finden, wodurch sie sich in bislang nicht gekanntem Maße der Fremdbestimmung durch Väter und Ehemänner entzogen, ja ihre Lebensverhältnisse insofern denen der Männer annäherten, als sie – wenn auch für weitaus geringeren Lohn – denselben Tätigkeiten außer Haus nachgingen. Wenngleich die Gesellschaft sich immer über die Arbeitsleistung von Frauen reproduziert hatte, so hatten Frauen bislang doch stets zu den AußenseiterInnen gezählt, da sie weder im Herrschaftsbereich noch in der Produktionssphäre eindeutig zuordenbar waren. Diese gesellschaftliche Machtlosigkeit wurde allein schon durch die Erfordernisse der kapitalistischen Verwertung jeglicher Arbeitskraft in Frage gestellt. Was damit zur Disposition stand, war mehr als bloß Äußerliches. Mit der Umwälzung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der damit einhergehenden symbolischen Expropriation der Männer wurden ganze Identitätskonzepte ad absurdum geführt. Die gewohnte Einheit war brüchig geworden und musste, da es um den Erhalt von Privilegien zu tun war, erneut stabilisiert werden. Diese Restabilisierung der Identität betraf jedoch nicht allein das männliche Subjekt, sondern gleichzeitig den „Volkskörper“ und konnte nur durch das Einbringen einer künstlichen Differenz erreicht werden. Dabei ist das Streben nach Einheit gleichbedeutend mit der Angst vor echter Differenzierung und findet seinen

Ausdruck gerade in der Verabsolutierung willkürlich konstruierter Unterschiede. Das künstlich und zwanghaft zusammengeschiedene, in sich jedoch antagonistische Kollektiv bestätigt sich seiner selbst in der Setzung des unüberwindlichen Unterschieds von in-group und out-group. Die Furcht vor „Unterwanderung“ war groß, als sowohl die jüdische als auch die weibliche „Andersartigkeit“ abhanden zu kommen drohten. Durch die von den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen hervorgerufenen Emanzipations- und Assimilationsprozesse gelang es Juden und Frauen zunehmend, von der out-group in die in-group hinüberzuwandern. Dies ist just der Zeitpunkt, an dem die Konstruktionen der „Rasse“ und des „Geschlechts“ sich vollends überlappen und so Stoff boten, die ins Wanken geratenen Gewissheiten wieder zu sichern. Analog zur Refabrikierung „jüdischer Andersartigkeit“ in den vergeschlechtlichten Bildern des männlichen Juden ist eine Wiederherstellung der „weiblichen Andersartigkeit“ im Bildarchiv der Moderne zu beobachten.

Das Bild der Jüdin birgt der vorurteilsbehafteten Gesellschaft eine besondere Funktion: in ihm gehen zwei zentrale Aspekte des Fremden – der „geschlechtliche“ wie der „rassische“ – auf direkte Weise ineinander über. Ist diese Verbindung bereits im Bild des verweiblichten Juden vorhanden, der als Grenzgänger zwischen den Geschlechtern und „Rassen“ imaginiert wird, so nimmt diese Vorstellung im Bild der Jüdin weiter Gestalt an: sie ist auf ihre Weise die doppelt Andere, sie vereinigt in sich zweifach „Nicht-Authentisches“ – das nicht-authentische Geschlecht wie die nicht-authentische „Rasse“. Beiden gemeinsam ist das Element der Unzuordenbarkeit, der Unfixierbarkeit innerhalb eines binären Schemas. Die fehlende Authentizität, die in den antisemitisch-misogynen Repräsentationen stets mitschwingt, hat in entscheidendem Maße damit zu tun, dass die „Natur“ des Jüdischen wie des Weiblichen von der gentilen Männergesellschaft als widersprüchlich erfahren wird, als zurückgeblieben und allzu weit voraus, als Zuwenig an Natürlichkeit und Zuviel an Zivilisation, das in diesem Denken paradox als größere Nähe zur Natur gedeutet wird. Von Herrschaft zugerichtet und dieser doch nicht ganz botmäßig zu sein ist der Untergrund dieser widersprüchlichen Repräsentationen. Dass die Bilder weder Natur noch Zivilisation ausschließlich widerspiegeln, sondern stets beides in ihnen vertreten ist, nicht etwa konkurrierend sondern sich gegenseitig stützend, ist einzig dem Verhältnis der menschlichen Gesellschaft zur Natur geschuldet, dem tatsächlichen Ineinandergreifen von unversöhnter Natur und Zivilisation. Auch den pejorativsten und bösesten Bildern ist nolens volens manchmal negativ ein Stück Wahrheit eingeschrieben, die sich

zwar nicht festmachen lässt, in der inneren Spannung der Bilder jedoch erfahren werden kann. Die Zweideutigkeit der Bilder des Jüdischen, nämlich die Vorhut der Moderne zu sein und gleichzeitig Natur zu repräsentieren, situiert sie schließlich in einem „antinatürlichen Kontext“.

An diesem Punkt wird evident, wie interdependent die Imagination des Jüdischen mit jener des Weiblichen ist. Beide sind Darstellungsmedien eines allgemeinen Verhältnisses zur Natur im Hochkapitalismus. Die vom universalen Tauschprinzip konstituierte Gesellschaft ist den von ihr Beherrschten zur zweiten Natur geworden, und da Natur und zweite Natur selber Vermittlungsbegriffe sind, verschwimmen sie dialektisch ineinander. „Solange es historischen Schein gibt“, schreibt Walter Benjamin im Passagen-Werk, „wird er in der Natur als seinem letzten refugium hausen. Die Ware, die der letzte Brennspeigel historischen Scheins ist, feiert ihren Triumph darin, daß die Natur selber Warencharakter annimmt.“ (1992, 435) Jenes, was in dieser Gesellschaft Natur repräsentiert, hat immer auch schon etwas mit dem bürgerlichen Warentausch zu tun. Nicht zufällig also sind davon Juden betroffen, die, als die „ersten Bürger“, in die Zirkulationssphäre hineingedrängt und gebannt wurden. Die Repräsentation von Natur im Bild des Weiblichen macht sich schließlich ebenfalls am Tausch fest. Der Frauentausch als archaische Vorform des späteren Warentausches drängte Frauen bereits sehr früh in die Situation von Objekten, denen Herrschaft die Subjektivierung vorenthielt und die gegeneinander oder auch gegen andere Gegenstände ausgetauscht wurden. Im Kapitalismus sind die Vorstellungen von Weiblichkeit und Geschlechtlichkeit vom Warenfetisch bestimmt: „'Geld macht sinnlich' heißt es und diese Formel gibt selbst nur den größten Umriß eines Tatbestandes, der weit über die Prostitution hinausreicht. Unter der Herrschaft des Warenfetichs tingiert sich der sex-appeal der Frau mehr oder minder mit dem Appell der Ware. Nicht umsonst haben die Beziehungen des Zuhälters zu seiner Frau als einer von ihm auf dem Markte verkauften ‚Sache‘ die sexuelle Phantasie des Bürgertums intensiv angeregt.“ (Benjamin 1992, 435f.)

Der Fetischcharakter der Ware¹⁷ ist Ausdruck eines Scheins von Natur, den die moderne kapitalistische Produktionsweise wie einen Schleier über die wirklichen

¹⁷ Marx beschreibt den Fetischcharakter der Ware im ersten Band des *Kapital* folgendermaßen: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das

gesellschaftlichen Verhältnisse ausbreitet. In der Psychologie repräsentiert der Fetisch das gefährliche weibliche Genitale. Nach Freud ist er der Ersatz für den Phallus der Frau, genau genommen der Mutter (Freud 1999a, 312), an den in der Männergesellschaft das Kind zu glauben aufhören musste. Er ist der Ersatz für das, was nicht bzw. als Nichts wahrgenommen wird und stellt aufgrund der Verleugnung des weiblichen Genitales eine falsche Versöhnung mit dem patriarchalen System dar, in der das Weibliche verdrängt bleibt: „Als ‚stigma indelebile‘ der stattgehabten Verdrängung bleibt auch die Entfremdung gegen das wirkliche weibliche Genitale, die man bei keinem Fetischisten vermisst. Man überblickt jetzt, was der Fetisch leistet und wodurch er gehalten wird. Er bleibt das Zeichen des Triumphs über die Kastrationsdrohung und der Schutz gegen sie [...]“ (Freud 1999a, 313) Dass Zivilisation und Kastrationsdrohung untrennbar verbunden sind, legen auch die überlieferten Mythen nahe. Etwa jener der Medusa, die von Perseus mit ihren eigenen Waffen besiegt wird. Er entkommt ihrem fixierenden Blick, indem er, sich rückwärts ihr nähernd, sie selber im Spiegel (seinem Schild) fixiert. Am Ende schlägt er ihr den Kopf ab. Enthaupten ist hier ein stellvertretender Akt des Kastrierens, sodass in der Enthauptung der Medusa unschwer die Kastration der phallischen Frau zu erkennen ist. Die Angst vor der Medusa ist zugleich die Angst vor der eigenen Kastration. Die Schlangen, die aus dem Medusenhaupt wachsen, symbolisieren gleichzeitig den Phallus und die Kastration.¹⁸ Für den männlichen Betrachter hat die Medusa folglich einen doppelten Effekt; sie bedeutet ihm einerseits die Kastrationsdrohung, andererseits die Bestätigung seiner männlichen Macht: „Der Anblick des Medusenhauptes macht starr vor Schreck, verwandelt den Beschauer in Stein. Dieselbe Abkunft aus dem Kastrationskomplex und derselbe Affektwandel! Denn das Starrwerden bedeutet die Erektion, also in der ursprünglichen Situation den Trost des Beschauers. Er hat noch einen Penis, versichert sich desselben durch sein Starrwerden.“ (Freud 1999b, 47) Grauen vor der Weiblichkeit

gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] [Es] hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregionen der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte menschlicher Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ (Marx 1962, 86f.)

¹⁸ Nach Freud (1999b, 47) besteht eine enge Verbindung zwischen der Vervielfältigung der Penisymbole und der Kastrationsangst.

und ihre Herabwürdigung machen sich an der „Penislosigkeit“ fest. Dennoch wird das „Weib“ als gefährlich empfunden, ihr Genitale nicht eigentlich als kastriert, sondern vielmehr als der Kastration fähig imaginiert. Wie sehr die Assoziationen hin zum Medusischen durch das Verhalten realer Frauen aufgerufen – nicht motiviert oder begründet – sein können, zeigt die Fassungslosigkeit, mit welcher männliche Beobachter etwa den Protagonistinnen der Frauenwahlrechtsbewegung gegenüberstanden. Um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert sind es vor allem politisch aktive, ihre Rechte als Bürgerinnen einfordernde Frauen, die die grausige Erinnerung an die phallische Frau hervorrufen: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa, als Wahlrechtsaktivistinnen ein Wahllokal in Paris gestürmt und die Wahlurnen umgeworfen hatten, derart auf die Ungültigkeit der Wahl aufgrund des Ausschlusses von Frauen hinweisend, sagte ein Funktionär, er sei bei diesem Anblick erstarrt, als ob er die Medusa angestarrt hätte (Scott 1996, 118).

Über die Fetischbildung läuft die Integration von Nicht-Integriertem, Fremdem und Nicht-Erkanntem in die männliche Einheit. Seine Essenz ist die Reduktion auf Gleichförmiges – was anders wäre, hat in diesem geschlossenen System keinen Ort. So verhält es sich auf der individuellen, innerpsychischen Ebene der Vorurteilsbildung und der Konstruktion und repressiven Einbindung des „Anderen“ gesellschaftlicherseits. Der Äquivalententausch, der beides bedingt, entäußert sinnlich konkrete Dinge ihrer Leiblichkeit und reduziert sie auf ein Abstraktes, Formales. Die gesellschaftliche Wirklichkeit verfällt dabei einer Verleugnung.

Salome, Judith und Dalila sind Frauengestalten, die im Fin de Siècle besonders beliebte Darstellungsmedien waren, über welche sowohl antisemitische wie antifeministische Strömungen innerhalb der Gesellschaft transportiert wurden. Ist es ein Zufall, dass sie alle Figuren aus dem Alten Testament sind, mithin Frauengestalten, die im jüdischen Zusammenhang stehen und denen eine besondere Art von Heroismus und weiblicher Autonomie inhärent ist? In der Literatur des späten neunzehnten Jahrhunderts erfuhren diese Figuren einen sonderbaren Aufschwung, wobei die Verderben bringende, lustvoll entmännlichende Weiblichkeit im Zentrum stand. Friedrich Hebbels Judith und Oscar Wildes Salome etwa sind durchaus Sympathieträgerinnen, was jedoch nichts an der Zerstörungswut ändert, die als ihr Wesensmerkmal ausgegeben wird. Vielmehr handelt es sich bei solcher zeitgenössischer Bedienung von Stoffen aus dem Alten Testament um einen literarischen Nachvollzug jener Bewegung, die der gesellschaftliche

Fortschritt hin zum Katastrophischen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eingeschlagen hat. Sie sind Teil der „Feminisierung der Kultur“, also jener tiefen Krise der männlichen Identität, die Produkt einer gewandelten Moderne ist, in welcher der optimistische Glaube in den Fortschritt und die epochale Aufbruchstimmung, die beide kennzeichnend waren für das Paris des Second Empire, einer morbiden Höllenstimmung gewichen waren.

Im Kern der Kulturdebatte um die „Feminisierung der Kultur“, an der sich die Geister der Intelligentsia des Fin de Siècle schieden, steht nicht etwa ein Profeminismus, sondern ein tiefer Antivirilismus, der einer ambivalenten Einstellung gegen die herkömmlichen Konzepte männlicher Identität geschuldet ist. Ende des neunzehnten Jahrhunderts schrieb Gaston Richard, dass es sich bei der zeitgenössischen Debatte um Weiblichkeit und ihren Einfluss auf die abendländische Kultur nicht um einen Feminismus handelte, sondern um einen „masculinisme féminin“ (zit. nach Offen 1986, 482). Die Rede von der Feminisierung der Kultur wäre mithin bloß die Kehrseite des Antifeminismus: beide sind gleichermaßen Ausdruck ein und derselben tiefen Identitätskrise des männlichen Individuums, die letztlich an eine mit dem angeblichen Vordringen des Weiblichen verbundene allgemeine Kulturkrise geknüpft wird (Le Rider 1990, 249). Hinter dieser Krise verbirgt sich der Übergang der bürgerlichen Gesellschaft vom Liberalismus zum Monopolkapitalismus und die damit zusammenhängende Desillusionierung. Der Liberalismus hatte die Idee der allgemeinen Menschenrechte ausgebildet; nicht umsonst fielen die Emanzipationsbewegungen von Juden und Frauen in diese Zeit. „Weil die betrogenen Massen ahnen, daß dies Versprechen, als allgemeines, Lüge bleibt, solange es Klassen gibt, erregt es ihre Wut; sie fühlen sich verhöhnt. Noch als Möglichkeit, als Idee müssen sie den Gedanken an jenes Glück immer aufs neue verdrängen, sie verleugnen ihn um so wilder, je mehr er an der Zeit ist. [...] Das Hirngespinnst von der Verschwörung lüsterner jüdischer Bankiers, die den Bolschewismus finanzieren, steht als Zeichen eingeborener Ohnmacht, das gute Leben als Zeichen von Glück.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 196f.) Der Schuldige wird gesucht und gefunden – nicht im System freilich, das alle unterjocht, sondern in jenen, die scheinbar die Nutznießer davon sind: Juden, Intellektuelle, und auch die emanzipierte, sexuelle Frau, die zum gefährlichen Werkzeug, zur „Schwester des ‚jüdischen Völkervampirs‘“ wird (Dijkstra 1999, 545).

Für Johan Jakob Bachofen stellte sich die Moderne als Schlussphase einer Jahrtausende alten zivilisatorischen Bewegung dar. Gerade in der vom technischen Fortschritt am tiefsten geprägten Epoche schien ihm die männliche Vorherrschaft durch die „Wühlarbeit des Weiblichen“ (Le Rider 1990, 149) existentiell bedroht. Die Verflüchtigung der traditionellen Gewissheiten und Werte wurde als Rückkehr des weiblichen Prinzips in der Kultur gewertet, als Wiederkunft matriarchaler Züge mithin. Die mythischen Neuerungen, die den „Völkischen Aufbruch“ gegen die Dekadenz des „jüdisch-feministischen Geistes“ beschworen, sind als Lösungsversuche dieser Krisenerscheinungen, die in erster Linie das männliche Subjekt betrafen, zu betrachten. Was die Lebensphilosophie im Bereich des Geistes, ist der Jugendstil in jenem der Kunst: Mythologisierungen des Gesellschaftlichen, welche der Entwurzelung und Verdinglichung der Menschen im beginnenden Monopolkapitalismus mit einem Zurück-zur-Natur antworten, in dem Mythisches in modernstem Gewande einhergeht. Damit sind sie in der Dialektik von Fortschritt und Regression angesiedelt, was sie erst recht der Epoche zugehörig entlarvt. Als Kunstrichtung steht der Jugendstil in der Tradition jener Ästhetik, die mit dem Warenkörper Ernst macht. Das florale Element, das in seiner Flächigkeit keine Vertiefung und Einlassung erlaubt, zeigt das Ersterben von Lebendigem im Warenemblem an. Im Freiluftwesen und der Körperkultur wird das die menschlichen Monaden umgebende, furchterregende Extérieur durch neue Mythologisierung hereingeholt und entschärft. Der weibliche Körper wird daher mit Vorliebe geschlechtslos, magersüchtig und durchscheinend weiß gezeichnet. Er ist bar jeder Natürlichkeit und doch in den Naturzustand versetzt. Nichts Lebendiges ist an ihm, als Ikone erinnert er vielmehr an die „Schöne Leiche“ (Bronfen 1987). Das Grundmotiv des Jugendstils ist die Verklärung der Unfruchtbarkeit; in der Vergeistigung, die er bis in den weiblichen Schoß hineinträgt, stimmt er in die allgemeine Verhöhnung des Körpers gerade durch seine Erhöhung als lilienweiß reinen ein. Hier findet eine Integration nicht-integrierter Frauenfiguren statt, der „Hure“, der „Lesbierin“ und der „Androgyne“, die bei Baudelaire als Heroinnen der modernité gerade durch ihre Anti-Modernität konzipiert gewesen waren (Stögner 2004). Sie alle vereinigt die Verweigerungshaltung in Bezug aufs männlich bestimmte Sexuelle, die Absage an den bürgerlichen Gedanken der Selbsterhaltung der Gattung. Ihre Progressivität war in der Idee der zweckfreien Erotik gelegen. Sie waren nicht frigide, sondern bewusst sich verweigernd, nicht-integriert, am Rande stehend. Im erotischen Ideal des Jugendstils hingegen kehrt diese Heroine als Karikatur ihrer selbst wieder. Sie

ist zur Frigidität geworden. Ihr Widerstandspotential hat sie eingebüßt, indem sie von der Position der Außenseiterin ins Zentrum gerückt worden ist. Der Jugendstil holte sie als konventionelle Integrations- und Identifikationsfiguren in die herrschaftliche Ideologie und Imagerie herein. War sie bei Baudelaire noch Inbegriff der Erotik, die dem Mann nicht eigentlich erreichbare und ihn doch in Bann nehmende sexuelle Frau, so wandelt sie sich im Jugendstil zum geraden Gegenbild der sexuellen Frau.

Die Vorstellung der sexuellen Frau jedoch verschwand nicht, sondern wurde ins Bild der Jüdin gebannt, deren Sexualität als überbordend und verschlingend dargestellt wurde. Die krankhafte Abscheu vor allem Körperlichen, die im Jugendstil sich andeutet, ist in Weiningers antisemitischer Misogynie auf den Punkt gebracht: „Ich möchte sogar sagen: es gibt nur ‚platonische‘ Liebe. Denn was sonst noch Liebe genannt wird, gehört ins Reich der Säue. Es gibt nur eine Liebe: es ist die Liebe zur Beatrice, die Anbetung der Madonna. Für den Koitus ist ja die babylonische Hure da.“ (Zit. nach Luckhardt 1992, 122) Die „Jüdin“ sei jene Frau, die den Mann ins finstere Reich der Begierden hinabziehe, sie wird von vorneherein stets und immer wieder zur „Hure“ gemacht. In dieser Vorstellung ist die „reine“ Liebe vom Weiblich-Geschlechtlichen unbeschmutzt; die „platonische“ Liebe aber ist ein Hinweis auf verkappte Homosexualität, die, eben weil sie der Verdrängung unterliegt, böartige Züge annimmt, und sich hinter der Liebe zur entkörperlichten Madonna nur schlecht verbirgt. Die geschlechtslose Frau ist das ideale Kompensationsobjekt für denjenigen, der seine eigentliche Begierde sich nicht zugestehen kann. Alles Sinnlich-Körperliche muss heftigen Abscheu hervorrufen, da es von unmittelbar Lebendigem zeugt, das die von strikter Arbeitsteilung gezogenen rationalen Grenzen zwischen Geist und Körper überschreitet, und das instrumentelle Verhältnis zum Körper als bloßem Ding in Frage stellt. In dieser Welt wird „der Körper [...] als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 66) Die unwirklichen Körper des Jugendstils sind nur ein Pendant zum aufreizend lasziven Körper der „Jüdin“ – in beiden offenbart sich die Hassliebe zum Körper, die alle neuere Kultur färbt. Unterm Diktat des Warenfetischs wird das Weibliche aufgespalten in die aller Sinnlichkeit entrückte Madonna und die nicht weniger mythische Hure. Der Fetischcharakter der Ware schlägt auf den menschlichen Körper zurück, indem er ihn als aus einzelnen Gliedern zusammengesetztes Ding erscheinen lässt. Der Körper der Frau wird zum Massenartikel, den eine besondere Aura, die Nähe und Ferne verkehrt, zu umgeben scheint: „In the aura as in the imagery, there occurs a mystifying interplay

of otherness and intimacy; and this is nowhere more marked than in the commodity, which combines the allure of the mythically untouchable madonna with the instant availability of the mythical whore.” (Eagleton 1981, 39) Das Weibliche wird zur Ware, in der die Tauschwertseite triumphiert. In diesem Verhältnis sind auch die Männer Geprellte. Anstatt der ersehnten sexuellen Erfüllung erhalten sie eine Ware, die gezahlt werden muss (Mayer 2001, 143). Die Wut ob dieser Enttäuschung wird auf bestimmte Objekte verschoben und entlädt sich gerade auf die, die noch einen Funken von intentionsloser Genussfähigkeit inmitten der universalen Käuflichkeit widerspiegeln: auf die sexuelle Frau, den Libertin und die Libertine, auf Homosexuelle und Lesbierinnen, die dem Gebot des produktiven Geschlechtsverkehrs die zweckfreie Liebe vorziehen, schließlich auf den „lüsternen Juden“. Die Frau sei ob ihres „Mammongeists“ schuld an der Verdinglichung, und der „Jude“, in der antisemitischen Vorstellungswelt ohnehin der Materialist per se, habe keine Seele, weshalb er nicht zwischen Liebe und Wollust, zwischen Schönheit und Sinnlichkeit unterscheiden könne (Mosse 1985, 184).

Realer Gehalt dieser Bilder ist die Ablehnung der Emanzipation. Diese wurde stets zusammengedacht mit Besitz und Bildung. Das vormoderne Moment im modernen Antisemitismus ist gerade auch für die Bilderwelt, die er errichtet, von entscheidender Bedeutung, denn sie spricht im Grunde die Gier nach blinder Aneignung und Überwältigung aus. Darauf wies auch Jean Paul Sartre hin:

„Der Antisemit ist grundsätzlich verständnislos gegenüber gewissen modernen Eigentumsformen, wie Geld, Aktien und so weiter. Das sind Abstraktionen, Vernunftgebilde, die der abstrakten, semitischen Intelligenz verwandt sind. Die Aktie gehört niemandem, weil sie jedem gehören kann. Sie ist ein Merkmal des Reichtums, kein konkretes Gut. [Absatz] Der Antisemit begreift nur eine Art primitiver, bäuerlicher Aneignung, die sich auf einen wahrhaften, magischen Zusammenhang mit dem Besitz gründet, wo Besitzer und Besitz durch ein mystisches Band gegenseitiger Einwirkung miteinander verbunden sind. [...] Anders ausgedrückt, der Grundsatz des Antisemitismus ist, daß der tatsächliche Besitz eines bestimmten Dinges auf magische Weise den Sinn dieses Dinges vermittelt.“ (Sartre 1948, 20)

Die Wollust, welche der „Jüdin“ zugeschrieben wird, stellt sich dar als eine Gier nach Gold, hinter welchem sich männliche Potenz verbirgt. Dass der „arische“ Mann sich nicht mit ihr einlasse, sondern seine „Samenkontinenz“ hüte, bewahre die Zivilisation davor, von den Agenten der Verweiblichung überrannt zu werden (Dijkstra 1999, 374). In einer Studie der antisemitisch-frauenfeindlichen Literatur des Fin de Siècle zieht

Bram Dijkstra eine interessante Querverbindung zwischen der sexuellen Frau, deren unfruchtbare Geschlechtlichkeit sie ihre angestammte Rolle der nährenden Mutter überschreiten lässt, und der Gier nach Gold, die Frauen und Juden zugeschrieben wird. Freiheit im Geschlechtsleben und im Geldverkehr widerspricht der völkischen Verbundenheit mit der Scholle und bedeutet eine Abstraktion, die der Antisemit nicht ertragen kann. So schrieb etwa Ludwig Langemann in seinem Aufsatz *Die Zusammenhänge zwischen Semitismus, Demokratismus, Sozialismus und Feminismus* im Jahr 1919: „Wo der jüdisch-demokratisch-feministische Mammongeist den nationalen Heldengeist erst völlig vernichtet hat, ist eine Wiedergeburt ausgeschlossen, da steht der Untergang vor der Tür.“ (Zit. nach Kuhn 1990,45) Die Demokratisierung im Liberalismus öffnete die Möglichkeit des Erwerbs von Eigentum und Besitz potentiell allen, unabhängig von ihrer Geburt. Freilich blieb dies stets Ideologie, da beispielsweise die vorkapitalistischen Bedingungen der ursprünglichen Kapitalakkumulation oder die ungleichen Machtbeziehungen innerhalb des Konkurrenzsystems ausgeblendet wurden. Real blieb die Demokratisierung von Eigentum und Besitz stets nur Lüge, woraus der Antisemit den Schluss zog, alle Demokratisierung und Emanzipation sei Ausdruck des Materialismus, der den Einzelnen depotenziere, dem Mann die Verfügungsgewalt über seinen Besitz streitig mache. Eine zeitgenössische Reaktion auf den fortschreitenden Prozess der Zentralisierung, der den Kapitalisten zum Rentenempfänger, die ArbeiterInnen zu AlmosenempfängerInnen degradiert, der in seiner verdinglichenden Gewalt den Menschen einer Naturgewalt gleich entgegentritt, wogegen sie scheinbar nichts vermögen, eine Reaktion darauf war der Wunsch nach Transzendenz alles Materiellen, das stets bloß Ausdruck des Realitätsprinzips sein könne. Dieser Wunsch liegt im Jugendstil wie im Neuen Heidentum, allesamt Statthalter einer entschiedenen Gegnerschaft der weiblichen Emanzipation, die als Ausgeburt des Materialismus gesehen wurde. Jedoch war die Misogynie ein noch viel allgemeineres Phänomen, von dem selbst prominente Modernisten wie Arnold Schönberg und Adolf Loos nicht frei waren; auch sie „verachteten am Ende des Jahrhunderts [...] öffentlich das, was sie als ‚Weiblichkeit‘ im dekadenten Stil sahen: den Materialismus und die Simplifizierung, die als ausgesprochen weibliche Schwächen galten“ (Volkov 2001, 77). Der erdrückenden Faktizität des Bestehenden sollte Abhilfe in der Transzendierung des Materiellen, in der Entkörperung geschaffen werden; alle Wut wurde darauf gelenkt,

was die unmittelbare Präsenz des Körpers und sein nicht eingelöstes Lustversprechen vor Augen führte: das „Weib“ und der „sinnliche Jude“.

Der Verlust der Verfügungsgewalt und die Verselbständigung von Herrschaft selbst jenen gegenüber, die machtvolle Positionen innerhalb der Gesellschaft innehaben, höhle das autonome bürgerliche Individuum aus und lies lediglich eine leere Hülse zurück, der Subjektivität, und damit der Männlichkeit beraubt. Zwischen Schlegels „Schöner Jüdin“ Lucinde, dem Abbild der Dorothea Mendelssohn (Mayer 2001, 131), und Wedekinds Lulu lag die Entwicklung des männlichen Individuums vom verhältnismäßig autonomen Subjekt zum gesellschaftlichen Atom, die der Entwicklung des Kapitalismus geschuldet ist. In der schematisch reduzierten Wahl der Motive in der bildenden Kunst erscheinen in ewiger Wiederkehr die Judiths, Salomes und Dalilas. Letztere ist freilich keine Jüdin, sondern Philisterin, ein Unterschied, der dem antisemitisch-misogynen Stereotyp von wenig Bedeutung ist, denn wichtig ist sie als Repräsentantin des weiblichen Phallus; sie ist die Frau, die der Kastration fähig ist. Diese aus dem Alten Testament entnommenen Frauengestalten haben mit den mythischen, der Medusa etwa oder der Pandora, eines gemeinsam: sie sind Ausgeburten einer männlichen Kastrationsangst, die den Antisemitismus und den Antifeminismus zuinnerst motivieren. In der häufigen Repräsentation dieser Frauenfiguren in der Malerei der Moderne wird die „unheimlich bedrohliche Perspektive erkennbar, worin sich Salome, Judith und Dalila seit Beginn der bürgerlich-säkularisierten Neuzeit gestellt sehen. Sie meinen die *weltliche Hölle*. Das Gegenbild mithin zur Madonna. Frau Venus wurde zur abstrakten, etwas faden Allegorie. Den Venusberg als Lusthölle und ohne allen Warncharakter zu malen, ging nicht an. So boten sich die durch biblischen Bericht tradierten weiblichen Verderberinnen.“ (Mayer 2001, 35) Weiblichkeit wird aufgespalten. Einerseits ins „gute“ Bild, inkarniert und „gereinigt“ in der Madonna, die in den abstrakten Frauenfiguren des Jugendstils säkularisiert und in den strammen, entweiblichten, reproduktionstüchtigen Frauenkörpern des Nationalsozialismus endgültig in die völkische Ideologie eingebracht wurde. Andererseits ins „böse“ Bild, gebannt in die jüdischen Frauenfiguren aus dem Alten Testament (und insgeheim begehrt). Diese Kompromisslösung ermöglichte die Verwertung der weiblichen Reproduktionsfähigkeiten und ihre Einbindung in den „Volkkörper“, was jedoch nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass der Übergang zwischen beiden Seiten ein fließender ist, denn potentiell gefährlich war das Weibliche immer.

So ist denn das Bild der „Ewigen Jüdin“ lediglich als pars pro toto gedacht; es ist die religionsunabhängige Bezeichnung für einen Frauentypus, dessen Eigenschaften als negative Ausprägungen des Weiblichen schlechthin verstanden werden. Das „ewig Jüdische“ wird dem „ewig Weiblichen“ gleichgestellt, wodurch die Vorstellung von Frauen als „minderwertige Rasse“ naheliegend erscheint. Das Moment des unterstellten „Nicht-Authentischen“ spielt dabei eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Das „ewige Wesen“ des „Juden“ wie der „Frau“ liege in der Verstellung und Täuschung. So mussten Juden immer schon von außen gekennzeichnet werden, da sie sich sonst nur allzu leicht als etwas anderes ausgeben und den einheitlichen „Volkskörper“ unterwandern könnten. Wird die „jüdische Frauenschönheit“ in der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts noch zumeist als orientalische, andersartige Schönheit dargestellt, die, im Unterschied zu ihren „arischen“ Geschlechtsgenossinnen einer besonderen Erwähnung wert ist, so ist diese äußere Andersheit und damit auch Erkennbarkeit in der rassistischen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts zunehmend verwischt. Die „Jüdin“, beispielsweise in Arthur Dinters Roman *Sünde wider das Blut*, ist inkognito unterwegs, weiß selber nicht von ihrer „jüdischen Abstammung“, ahnt nur dumpf ihre „naturegegebene Andersheit“. Sie wird auch nicht länger als schön dargestellt, sondern als bewusstlos böse in den Bann nehmend. Ihr Äußeres jedoch ist gänzlich „unjüdisch“, was aber gerade die Gefahr ausmache, die von ihr ausgehe. Sie gebe vor, etwas zu sein, was sie nicht ist, ihr ganzes Wesen sei Betrug und Täuschung. Nicht nur im „Jüdisch-Weiblichen“ liegt den Nazis die Gefahr, sondern im Weiblichen generell. Das „Weib“ als die Verführende sei zugleich jene, die aufgrund ihrer durchlässigen Ichgrenzen und fehlenden männlichen Subjektconstitution nur allzu leicht sich verführen lasse. Sie lebe inmitten der „Volksgemeinschaft“, ja sei für deren Erhalt unabdinglich, berge in sich jedoch das permanente Gefahrenpotential der „Verunreinigung deutschen Blutes“. Verdächtig waren von vorneherein alle: da man Juden und Jüdinnen in der Realität nicht erkennen konnte, musste jeder mittels „Ariernachweis“ beweisen, es nicht zu sein – dem System waren alle gleichermaßen potentielle „Juden“. Die Visualisierung der Andersartigkeit, die Sichtbarmachung des „Feindes“ wurde kulturell eingeübt etwa über die Darstellungen der verderblichen, lasziven, sexbesessenen Weiblichkeit, des blutsaugenden Vamps als subversiven Agenten „Asiens in Gestalt des Bolschewismus mit seiner semitischen Anführerschaft und seinen chinesischen Henkern“, wie Madison Grant 1920 im Vorwort zu Lothrop Stoddards *The Rising Tide of Color* schrieb (zit. nach Dijkstra 1999, 360).

Das angebliche weibliche Wesensmerkmal des Vorschützens und Täuschens, das den Mann permanent zur Wachsamkeit anhalte, ist bereits in der Geschichte von Samson und *Dalila* repräsentiert. Der gutgläubige Gottesmann wird von der arglistigen Frau, die ein Doppelleben führt, seiner Männlichkeit beraubt. Die Kastration Samsons wird gleich als doppelte gefeiert: zuerst schneidet Dalila ihm den Zopf ab, der die Quelle seiner übermenschlichen Kräfte war, und als wäre dies nicht genug, wird er zusätzlich von seinen Gegenspielern aus Philisterland geblendet. Beide Akte, das Abschneiden der Haare wie die Blendung, sind uralte Symbole der Kastration. Dalila verübt die Bluttat nicht selber, sondern lässt sich zum Werkzeug der Einflüsterung und des Betrugs von Seiten der Priester machen. Das Moment der Bewusstlosigkeit ist in den vielen Repräsentationen der *Lulu* schließlich auf die Spitze getrieben, in ihr wandelt sich das Bild der Dalila zur intentionslosen Verderberin und Verräterin, sie „ist nicht mehr Partnerin, sondern das Ganzandere, das sich aller Gemeinschaft entzieht“¹⁹ (Mayer 2001, 131). In G.W. Pabsts Film *Die Büchse der Pandora* von 1929 heißt es: „Aber die Götter gaben ihr [Pandora] ein Kästchen, in das sie alles Böse der Welt schlossen. Die achtlose Frau öffnete die Büchse, und das Unheil kam über uns!“ (Zit. nach Dijkstra 1999, 545) Lulu ist die moderne Pandora, sie wird zum „Ferment der Zersetzung“, da sie es erlaubt hatte, dass ihr „Kästchen“ von einem „erotikversessenen Juden“ geöffnet wurde. Es ist die Tragödie über die Ausplünderung der Welt durch den „ewigen Juden“ Schigolch und sein gefährlichstes Werkzeug, die sexuelle Frau (Dijkstra 1999, 546). Dass Hitlers Bezeichnung der Juden als „Blutsauger“ und „Völkervampir“ von seiner Gefolgschaft so gut verstanden wurde, liegt daran, dass sie auf bekannten populären Quellen beruhten. Von *Dracula*, bei dem die erotischen Raubzüge im Vordergrund standen, über *Fu Manchu*, dessen Begleiterin die eurasische Frau mit dem Phallus war, bis hin zu *Nosferatu*, bei dem bereits der ökonomische Erotizismus des Vampirs im Vordergrund stand, war die Kanalisierung der unterdrückten Begierden jener, die weder sexuell noch ökonomisch auf ihre Rechnung kamen, eingeübt worden, sodass Hitler im „Juden“ die Urform der sexuellen Frau, den Meistervampir identifizieren konnte, der

¹⁹ Keine Individualität und deshalb auch kein eigenes Bewusstsein zu haben, ist das Verdikt, das die Männergesellschaft seit je über Frauen ausgesprochen hat. Es wurde als Argument auch gegen das Wahlrecht von Frauen gewendet. Frauen würden nicht anders wählen, als ihre Beichtväter ihnen einflüsteren, weshalb ihr Votum stets nur reaktionär sein könne, war die Sichtweise nicht weniger Sozialisten; die Reaktionäre wiederum sahen in politisch aktiven Frauen lediglich die Personifikation der „revolutionären Hysterie“. „Despite their apparent differences, the tropes of the pious, obedient fanatic and the sexually frenzied revolutionary were two sides of the same coin. Both depicted women as subjected to and bringing to bear influences that were outside the bounds of rational control, a control women were incapable of exercising. Both considered women’s susceptibility and lack of discipline dangerous to the republic.” (Scott 1996, 103)

dem Aufstieg der „Herrenrasse“ in ein perfekt ausbalanciertes „Asgard“ von enthaltsamen Männern und ununterbrochen gebärenden Frauen im Wege stehe.

War Dalila der Inbegriff des Verrats, so waren *Judith* und *Salome* die Frauen mit der Waffe, die phallischen Frauen, die von der kollektiven Imagerie angerufen wurden, um sie zu vernichten. Über diesen nach außen gekehrten, jedoch von innen her motivierten Vernichtungswillen urteilte Karl Kraus folgendermaßen: „Die große Vergeltung hat begonnen, die Revanche einer Männerwelt, die die eigene Schuld zu rächen sich erkühnt.“ (Zit. nach Mayer 2001, 141) In den bildlichen Darstellungen des Fin de Siècle erbitten die Judiths und Salomes nicht nur die Bluttat (=Kastration), tauschen sie nicht lediglich ein gegen ihre sexuellen Reize, sondern nehmen die Waffe selbst in die Hand. War Judith in der Überlieferung des Alten Testaments noch ein Muster selbstaufopfernden Heldentums, wurde sie in der kapitalistischen Gesellschaft des Fin de Siècle zum Raubtier, das seine verschlingende sexuelle Lust und Energie aus dem abgeschlagenen Haupt ihres Opfers zieht: „[...] alle Darstellung der Judith auf den Bildern der Maler von Cranach bis Corinth evoziert nicht Bewunderung für die weibliche Heroine, sondern Grauen als vor einem Monstrum. Es sind dezidiert antiweibliche Bilder, gemalt – je nachdem und nach der Zeitenfolge – als Warnung; als ungeheuerlicher Kontrast von Weiblichkeit und Unweiblichkeit; schließlich als kokette Zusammenführung von Lust und Tod, Sinnlichkeit und Bluttat.“ (Mayer 2001, 35) Darin erinnern die Judiths noch schwach an Sades Juliette, hinter der sie jedoch zurück bleiben, denn in ihr drückte sich noch eine Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft selbst aus. Die Entlarvung des Status quo bei Juliette wandelt sich in den Judiths zur blanken Apologetik.

„Die urgeschichtlichen Verhaltensweisen, auf welche Zivilisation ein Tabu gelegt, hatten, unter dem Stigma der Bestialität in destruktive transformiert, ein unterirdisches Dasein geführt. Juliette betätigt sie nicht mehr als natürliche, sondern als die tabuierten. Sie kompensiert das Werturteil gegen sie, das unbegründet war, weil alle Werturteile unbegründet sind, durch seinen Gegensatz. Wenn sie so die primitiven Reaktionen wiederholt, sind es darum nicht mehr die primitiven sondern die bestialischen. Juliette, nicht unähnlich der Merteuil aus den ‚Liaisons Dangereuses‘, verkörpert, psychologisch ausgedrückt, weder unsublimierte noch regredierte libido, sondern intellektuelle Freude an der Regression, amor intellectualis diaboli, die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 114)

Die Judith-Sage war in intellektuellen Kreisen des späten neunzehnten Jahrhunderts äußerst populär. Jedoch war es die Figur der Salome, um die die männlichen

masochistischen Phantasien der Epoche als ihr Zentrum kreisten. Während Salome als die bestialische jüdische Jungfrau, deren Tanz mit den Schleiern die erstickte Glut der Fleischlichkeit gerade in den in bürgerlicher Versagung geübten Männern entfachte, als Leitmotiv durch die Literatur der Moderne streift, machten sich die Maler auf die archäologische Erkundung der Verbindung von Geschlecht und „Rasse“ im Reich der „Entartung“. In seiner zweibändigen monumentalen Studie zur Repräsentation der Frau in der Kunst mit dem Titel *Venus* weist Friedrich Fuchs 1905 darauf hin, dass die französischen Maler des späten neunzehnten Jahrhunderts unter den ersten waren, die den „semitischen Ursprung“ Salomes betont hätten. Mit „ethnographischer Sorgfalt und Gründlichkeit“, die auf die orientalistische Mode der Zeit zurückzuführen sei, hätten sie die „rassische Besonderheit“ Salomes herausgestrichen (Dijkstra 1986, 386). Die unverhohlen begeisterte Beschreibung des Salome-Bildes von Jules Lefebvre, verfasst von einem anonymen Autor für *Famous Pictures Reproduced*, gibt eine Idee davon, dass die antisemitisch-misogynen Botschaften der Künstler in der Öffentlichkeit angekommen waren: Salome sei das Portrait eines „essentially Semitic Type of the antique period, with the sensuous and soulless beauty of the tigress rather than woman, bearing the charger which is to receive the head of John the Baptist, and the sword which is to decapitate him, as indifferently as if it were a dish of fruit“ (zit. nach Dijkstra 1986, 387). Die Schwerter, welche die Judiths und Salomes schwingen, werden immer größer, während ihre Züge meist recht wenig den gängigen Klischees von Weisheit entsprechen: die Stirn der Frauen wird mit Vorliebe als extrem niedrig gezeichnet, sodass sich beim Betrachten die Frage stellt, ob in solch engen Schädeln überhaupt Platz für ein Gehirn sei, während in die Züge ihrer unschuldigen männlichen Opfer die Miene des Gelehrten gelegt wird.²⁰

Doch sind dies relativ späte Ausformungen des Judith- und Salome-Themas, in denen die männliche Angst vor weiblicher Intelligenz bereits in ihre Negation umgewandelt wurde. Um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts waren Judith und Salome noch die Frauen mit den geistigen Waffen der Männerwelt, an der das Aufbrechen feudaler Grenzen manifestiert wurde. In dem Essay *Die ewige Jüdin* von 1869 charakterisierte Karl Gutzkow Salome als Produkt einer dekadenten Spätzeit, „die alle Vorurteile überwunden hatte, ausgestattet mit der gesamten Bildung der damaligen Zeit“ (zit. nach

²⁰ Vgl. die *Judith* Carl Schwalbachs (ca. 1914), Otto Friedrichs *Salome* (ca. 1912); oder das Bild Albert von Kellers mit dem simplen Titel *Liebe* (1908), auf dem eine nackte Judith-Salome über den geköpften Holofernes-Täufer triumphiert, ein Schreckbild der sinnlos zerstörerischen Gewalt der Weiblichkeit über die männliche Zivilisation.

Krobb 1993, 252). Die Stichworte „Bildung“ und „Vorurteilslosigkeit“ verweisen auf das zeitgenössische Bild der Jüdin. Bereits zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts schrieb der Berliner Notar und Justizkommissär Carl Wilhelm Friedrich Grattenauer, ein regelmäßiger Besucher jüdischer Salons, vom unweiblich hohen Bildungsstand der Salonjüdinnen, der nur adeligen Frauen zukäme. Für Jüdinnen sei Bildung jedoch kein genuines Moment, sondern vielmehr eine künstliche „Appretur“, ein Täuschungsmanöver also, erworben im kapitalistisch-materialistischen Bildungsgeschäft (Jakubowski 1995, 200). Halbbildung und vermögendes Elternhaus waren zu dieser Zeit zwei gängige Klischees der „Jüdin“ als überemanzipierte Kandidatin auf dem Heiratsmarkt. Die Salons, erste Kultur der Gemischtgeschlechtlichkeit, boten in ihrer Halböffentlichkeit einen Schauplatz der Generalprobe weiblicher Emanzipation im Rahmen der Bürgerlichkeit. Sie bildeten gewissermaßen ein Pendant zum Befreiungskampf von Frauen in den Reihen der ArbeiterInnenbewegung. Die Rolle der Muse, die gebildeten Frauen im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert zukam, verkehrte sich unter dem Einfluss der neurotisch frauenfeindlichen Stimmung des Fin de Siècle oft ins Bild des Vamps, der die schöpferische Kraft des männlichen Künstlers zerstöre. Die Darstellungen der Judith und Salome als heimtückische und triumphierende Weibsteufel sind eine der Folgen der Angst vor weiblicher Intelligenz.

Salome, Urbild der „Ewigen Jüdin“, Synonym für die dämonische Frau, die femme fatale, den Vamp: ihre Bluttat sei im Grunde aus der bewusstlosen Verzweiflung ob ihrer eigenen „Unerlöstheit“ motiviert. Sie gilt als unerlöst in ihrer Weiblichkeit, die sich nicht zum „echten“, nährenden, enthaltsamen und keuschen bürgerlichen Frausein geläutert habe. Das damit angesprochene Frauenbild ist eine Warnung vor der Frau mit der Waffe in der feminisierten Kultur, in welcher die Frauen in der Vorstellung der Männerwelt auf sonderbare Weise sich zunehmend vermännlichten. Gleichzeitig zur „Feminisierung der Kultur“ wurde die „Vermännlichung des Weibes“ diagnostiziert, ein Diskurs, der aus der Widersprüchlichkeit innerhalb der Gesellschaft resultiert. Denn während der kapitalistische Produktionsprozess Frauen rückhaltlos außerhalb der ihr bislang angestammten häuslichen Bereiche verwertete und so das traditionelle Machtgefälle der Familie hinter sich zurück ließ, wurde nichts desto trotz an eben dieser Ungleichverteilung verstockt festgehalten. Das Schreckbild der phallischen Frau Salome, des monströsen Mannweibs, meint in gewisser Weise auch immer die Proletarierin und Hure, die „babylonische Hure“, die mit dem Bolschewismus paktiere.

Maximilian Delmar, ein Major des deutschen kaiserlichen Heeres, gab in seinem Buch über *Französische Frauen* den Bericht der „Eroberung“ eines Bordells, das in einem umkämpften Industriegebiet genau zwischen die Fronten geraten war, eine aufschlussreiche Beschreibung einer „proletarischen Hure“: „Nur die Rothaarige stellte sich nackt vor mich hin und lachte mir frech ins Gesicht. Ihre vollen Brüste hüpfen dabei auf und nieder. Die Ringe daran waren groß und braun. Der Anblick ekelte mich an.“²¹ (Zit. nach Theweleit 1980, 75) Und in Hans Zöberleins *Befehl des Gewissens* wurde die proletarische Frau als „Teufel in ihrem russisch-orientalischen Leib“ beschrieben (zit. nach Theweleit 1980, 76).

Die Evokation des Bildes der Frau mit der Waffe ist in engem Zusammenhang mit den Revolutionen zu sehen. Frauen als revolutionäre Subjekte flößten ungeahnte Angst ein, sodass schließlich der „Rausch der Revolution“ mit wilder, sexuell aggressiver Weiblichkeit assoziiert wurde. Dieser Mechanismus lässt sich in Frankreich bereits zur Zeit der Großen Revolution konstatieren, als Olympe de Gouges als „vermännlichtes Weib“ und typischer Fall „revolutionärer Hysterie“ verunglimpft wurde – ein Bild, in das all die realen und unterstellten Unmäßigkeiten der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft gepackt werden konnten. Die Vorstellung von der Jakobinerin, als blutrünstiger Fanatikerin und opportunistischer Libertine, war fixer Bestandteil des Jüdinnen-Bildes. Der angsterfüllte Hass, den die Pariser Kommune bei ihren Gegnern entfachte, artikulierte sich ebenfalls durch die Aufrufung von Bildern der destruktiven Macht des Weiblichen. Geschichten über brandschatzende, Angst und Schrecken verbreitende Frauen – den *pétroleuses* – machten die Runde, wobei man die sexualisierte Komponente schließlich auf die gesamte Kommune übertrug, indem diese als „aufwiegelndes Weib“ gezeichnet wurde, „whose raging passion threatened to burn up the systems of property and government that were the bases of social order. [...] When the imagery was taken literally, the Commune became a demonstration of the ‘fasts’ of women’s nature“ (Scott 1996, 101). Was die *pétroleuses* fürs Frankreich des neunzehnten Jahrhunderts, waren die Flintenweiber und Partisaninnen im deutschsprachigen Raum während des Ersten Weltkriegs. Hier wiederholen sich Bilder einer zerstörerischen Weiblichkeit, die als „degenerierte Natur“ dem schenkenden und

²¹ Brüste mit großen Warzenhöfen wurden in der Medizin und Anthropologie dieser Zeit als Zeichen des Primitiven gewertet. Bei Hermann Heinrich Ploss beruhte die „Rassen“einteilung auf der Form der Brüste. Je weiter man von Deutschland nach Süden komme, umso hängender seien die Brüste und größer die Warzenhöfe. Solche „südländischen“ Brüste wurden auch der „Jüdin“ zugesprochen,

nährenden Prinzip der Mütterlichkeit entgegengesetzt wurden. Die Darstellungen des Flintenweibs sind gesellschaftlich gezeitigte Produkte der Todesangst der Soldaten, eine Art triebökonomische Verarbeitung des Grauens an der Front, in der die allgemeinen Geschlechterverhältnisse zum Ausdruck kommen. Sie ist die völlig widernatürliche Frau, die die Ordnung der Dinge ins Wanken bringt. Edwin Erich Dwinger bringt dies auf den Punkt, indem er in *Die letzten Reiter* die Eurasierin Marja ausrufen lässt: „Ich stelle die Natur auf den Kopf, bei mir fließen die Ströme aufwärts“ (zit. nach Theweleit 1980, 84). Einer Naturkatastrophe gleich kommt sie über den Mann in der Absicht, ihn zu kastrieren. Proletarisch, hinterlistig, Hure und „Jüdin“ ist auch das Flintenweib aus Ekkehards *Sturmgeschlecht*. Bei Straßenkämpfen 1919 in Berlin schreit eine Frau aus einem Fenster laut um Hilfe, der Protagonist Warttemberg ist hingerissen, bald jedoch durchschaut er die List:

„Bei Gott, das Weib ist schön. Hinreißend in seiner Angst. Es scheint Warttemberg merkwürdig vertraut – aber dann erinnert er sich: Bilder gaukeln ihm das vor – die alten Holzschnitte in der großen Familienbibel der Warttembergs oben in Großmutter Stube – so sahen sie aus, diese schönen alttestamentarischen Frauen – die Ruth, die Esther und die, die den Kopf des Johannes forderte: Salome. Und so wie Salome, so steht das junge Weib da oben im Fensterrahmen mit über den Kopf erhobenen nackten Armen, ein schmales glitzerndes Band um Stirn und Haar.

„Vorsicht, Hans!“ brüllt Warttemberg hinüber. Angst würgt ihm in der Kehle. Weiß selber nicht warum.

Ihm ist's, als sähe er alles das, was kommt und was dann abrollt: düsteres, unabwendbares Verhängnis.“ (Zit. nach Theweleit 1980, 84f.)

Es ist ein Hinterhalt, in den die tückische, blutrünstige Frau mit ihrer verzückenden Schönheit die Männer lockt: „Salome, Ruth, Esther – so steht sie eine halbe Treppe über ihm. Den knappen Rock geschürzt, die Linke in die Hüfte gestützt, die Rechte mit der Pistole erhoben. Das Weib, das sie heraufgelockt hat mit Rufen und Weinen ...“ (zit. nach Theweleit 1980, 87). Als Ausfluss uneingestandener Ängste und verdrängter Wunschproduktion ist diese „Jüdin“ zwischen Aversion und Attraktion angesiedelt, die daraus resultierende Spannung entlädt sich im Bluttausch, der ihr unterstellt wird, dem sie in der Realität aber zum Opfer fällt. Die „Jüdin“ als Prostituierte und Flintenweib ist die besonders bewaffnete Frau, da sie nicht nur mit der Waffe in der Hand gegen die „Volksgemeinschaft“ kämpft, sondern darüber hinaus noch mit der charakteristisch weiblichen List der Täuschung, mit der bereits Dalila den Sieg über Samson davontrug.

wobei der Diskurs über die „rassische“ Brust – ebenso wie jener über die Nase – immer auch einer über den angeblichen Charakter der betreffenden Personen ist (Gilman 1998, 67).

Solche „volksfremde“ Weibsteufel, die sich eingeschlichen haben, um inkognito für die „internationale Verschwörung“ zu kämpfen, sind fixer Bestandteil der Dolchstoßlegende. So hieß es in der von Himmler 1942 herausgegebenen Broschüre *Der Untermensch*: „Und mit dem Juden in vorderster Linie stand die Jüdin als Flintenweib, als Partisane und als Dirne in einer Person.“ (Zit. nach Jakubowski 1995, 207)

Die „Jüdin“ kämpft mit Waffen, die nicht von dieser Welt sind, magisch gleichsam nimmt sie den Einfältigen in ihren Bann – das Bild der Jüdin vereinigt damit alle Elemente des Hexischen, ja sie ist die Hexe. Dass die Vorstellungen des Hexischen immer schon antisemitisch bzw. judenfeindlich waren, darauf weist vor allem das in Deutschland häufige Motiv der Judensau hin, etwa jene in Frankfurt, die eine „jüdische Hexe“ enthält (Jakubowski 1995, 197). Aber auch der Ausdruck „Hexensabbat“ weist auf diesen innigen Zusammenhang hin. Die eigentliche „Sünde“ der Hexe ist ihre geschlechtliche Verbindung mit dem Teufel, sie ist die Frau mit dem Orgasmus, die Phallusträgerin – alles Attribute, die auch der „Jüdin“ zugesprochen werden, die, ebenso wie die Hexe, lebendige verkehrte Natur repräsentiert. Die Nähe zu den faschistischen Rassevorstellungen ist unverkennbar (Theweleit 1980, 87). Die als Hexe verbrannte Jeanne d’Arc ist auch eine waffentragende Frau, ihre Überlieferung weist zu der der Judith sowohl Affinität als auch Abgrenzung auf: beide sind sie monströs in ihrem überlieferten Geschlechtscharakter, sie handeln nicht ihrem Geschlecht gemäß und werden darob zum Monstrum (Mayer 2001, 70). Jedoch handelt Jeanne nicht als individuelle Akteurin einer einzigen Tat, sondern ist eingebettet in die Geschehnisse eines männlichen Krieges. Judith hingegen ragt heraus und bleibt fremd; sie ist – anders als Jeanne, die im Vollzug der Entwicklung zum bürgerlichen Nationalstaat zum französischen Nationalsymbol avanciert – in die bürgerliche Gesellschaft nicht eigentlich integrierbar, sondern wird zur totalen Außenseiterin. Die Abgrenzung findet dort statt, wo zwei Stränge der Emanzipation zusammenlaufen: die jüdische und die der Frauen. Am Scheitern der weiblichen Emanzipation kann jene der jüdischen demonstriert werden und umgekehrt. Die mehrschichtige Darstellung der Judith und Salome, die dem Betrachter ausdrücklich Lust macht, „ist zu verstehen als Selbstverständigung einer bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland darüber, daß die Gleichberechtigung der Frau, ihre Politisierung gar und Aktivierung, weder möglich sei noch wünschenswert. Am Falle der Judith als der bürgerlichen Heroine kann die Zurücknahme der Aufklärung demonstriert werden“ (Mayer 2001, 71)

Das Zurückdrängen der „Jüdinnen“-Bilder im Nationalsozialismus

Es stellt sich freilich die Frage, ob diese Bilder der Jüdin ein Ausdruck der spezifischen Krisenhaftigkeit des Fin de Siècle sind, oder ob sie auch danach noch gesellschaftlich wirksam waren/sind. Christina von Braun meint, dass das stereotype Frauenbild, das in den Bildern der Schönen Jüdin zum Ausdruck kommt, zwar „im neunzehnten Jahrhundert eine wichtige Rolle spielt, nach 1900 aber fast völlig verschwindet. Ich vermute, es verschwand aus verschiedenen Gründen: 1. weil im antisemitischen Zusammenhang ‚der Jude‘ an sich schon zunehmend feminisiert, mit Weiblichkeit gleichgesetzt wurde, eine Zuschreibung, die mit dem Bild der ‚Schönen Jüdin‘ in Konflikt geraten mußte; 2. weil das Bild der Carmen oder der ‚Schönen Jüdin‘ um etwa 1900 bestimmend werden sollten für die Vorstellung ‚echter Weiblichkeit‘. Diese Idealisierung der Jüdin mußte wiederum in Konflikt mit den zeitgenössischen Vorurteilen gegen den Juden geraten.“ (Braun 1992, 11) Es mag sein, dass die von Ängsten und Begierden gleichermaßen geprägten Vorstellungen nicht mehr dezidiert an die „Jüdin“ gebunden werden, was jedoch nicht heißt, dass sie selber verschwunden wären. Die Erklärung, dass die Bilder des Juden und der Jüdin miteinander in Konflikt geraten würden und deshalb jenes der Schönen Jüdin sich verflüssigte, scheint außerdem angesichts der Ambivalenz des Antisemitismus nicht stichhaltig: denn es sind gerade einander widersprechende Bilder, die sich in ihm ausprägen und deren Vagheit und Austauschbarkeit ihn so unangreifbar machen. Der Konflikt, in dem sie zueinander stehen, drückt den inneren Konflikt der AntisemitInnen sowie den objektiven Konflikt innerhalb der antagonistischen Gesellschaft aus. Es kann folglich nicht angenommen werden, dass die antisemitische Bilderwelt sich nach einer stringenten rationalen Konstruktion richten würde, in welcher Widersprüche als solche überhaupt erkannt würden. Vielmehr ist es gerade das irrationale, antinomische Moment, das den Stereotypen und Vorurteilen eine solche Zähigkeit und Wirkungsmacht beschert.

Jedoch ist mit der Integration des Bedeutens des Bildes der Schönen Jüdin ins allgemeine Frauenbild ein wichtiger Punkt angesprochen. Diese Verallgemeinerung, die eine genauere Betrachtung erfordert, ist etwa in der Ikonographie des Jugendstils zu beobachten, in der die Frauenkörper bereits auf extreme Weise vergegenständlicht und entkörperlicht wurden. Die beginnende Filmindustrie spielte bei diesem Prozess der Integration und des gleichzeitigen Bannens des „bösen Weiblichen“ in Form der sexuellen Frau eine bedeutende Rolle. Die Figur der Theda Bara etwa entsprach dem

Bedürfnis des Kinopublikums im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts, über Nicht-Identifikation Fremde herzustellen: sie war die „semitische sexuelle Frau, [...] eine weibliche Version Svengalis, des einmarschierenden jüdischen Hypnotiseurs, und Draculas, des sadistischen, doch verweiblichten Vampirs“ (Dijkstra 1999, 360). Sie war die Außenseiterin, und als solche wurde sie zum geschäftstüchtigen Star, deren Agenten ihr den „jüdischen Touch“ verliehen, um die Wirkung noch eindringlicher zu machen. In Wahrheit war Theda Bara weder jüdisch noch orientalisches, sondern das sprichwörtliche Mädchen von nebenan. Die Masken des „Jüdischen“ und „verschlingenden Weiblichen“ jedoch waren damals noch gefragt, zumal im Kino, wo sie einer kollektiven Kanalisierung freischwebender Aggressionen und Begehren dienten. Diese Möglichkeit der stellvertretenden Repräsentation von Affekten währte jedoch nicht lange. Im deutschen Kino der späten Zwanziger Jahre, vollends in jenem der Nazis, hatte die Figur der Frau mit der Waffe keinen Ort mehr. Im nationalsozialistischen Film wurde das „Jüdische“ so gut wie ausschließlich an männlichen Figuren festgemacht, während die Darstellung des Weiblichen beinahe durchgängig in die Vorstellung vom „Völkischen“ eingebettet ist²². Motiv der Verbannung des weiblichen Vamps von der Kinoleinwand war, der *sexuellen* Ambivalenz keine Ausdrucksmöglichkeit mehr zu bieten, die weniger normierte Lust zu bannen und sie statt dessen einzubinden in die Konformität. Es war die Aura, welche die weiblichen Vamps umgab, das betörende Ineinandergreifen von Nähe und Ferne, welche bewirkte, dass sie gerade aufgrund ihres gesellschaftlichen Außenseitertums und durch die offen misogynen und antisemitischen Lebenswelt hindurch die Möglichkeit der Befreiung anzeigten. Dem Kinopublikum war dies freilich nicht bewusst, auch war es von den Filmproduzenten so nicht geplant. Gerade diese Nicht-Intention wirkte auf tiefere Schichten des Unbewussten umso heftiger und verzauberte die KinobesucherInnen auf unnachahmliche Weise. Damit machte die nationalsozialistische Propagandamaschinerie Schluss, die gewitzigt genug war, um den Zauber und seine Wirkung zu durchschauen: „Es zeugte vom hohen Niveau der ideologischen Marktforschung im Reichspropagandaministerium, daß man die weiblichen Außenseiter aus dem Kino vertrieb: die Bergner, die Garbo, besonders die sündige Verderberin Marlene Dietrich²³. Keine Frau mit der Waffe, denn die trägt der Mann. Keine Dalila,

²² Ich danke Frank Stern für diesen Hinweis.

²³ Marlene Dietrich wurde von den Nazis heftig umworben. Der Grund dafür war aber nicht das, was sie repräsentierte, sondern ihre Popularität beim Kinopublikum, die die Nazis gerne den eigenen Propagandazwecken nutzbar gemacht hätten. Die sündige Frau hätte sie in Nazifilmen wohl nicht mehr gemimt.

denn sie bedeutet die Fremde und den Verrat. Der Film des Dritten Reiches kehrte zurück zum Frauentyp des Mädchens im Nebenhaus. Man hatte auch erotisch innerhalb der autarken Volksgemeinschaft zu träumen.“ (Mayer 2001, 145)

Die politische Machtergreifung des Nationalsozialismus verlief auch über die Ergreifung des Frauenkörpers, über seine totale Zurichtung im Sinne des „Völkischen“. Nichts Zweideutiges durfte er mehr bedeuten, nichts Sinnliches, sein einziger Zweck sollte die Reproduktion des „Volkskörpers“ sein²⁴. Die Betonung des „echten Weiblichen“ im Nationalsozialismus war mehr als bloßer Bestandteil des ideologischen Arsenal; sie war ein konstitutives Element des NS-Gewalt- und Herrschaftssystems (Kuhn 1990, 39) – ohne die bestimmte Durchsetzung der Ideologie des „Weiblichen als Natur“ wäre die „Rassen“politik nicht möglich gewesen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Erhöhung des Weiblichen, sondern um seine vollständige Integration in den Herrschaftszusammenhang. Die Funktion des nationalsozialistisch zugerichteten Weiblichen ist die Erhöhung der „arischen“ Männlichkeit. In Verbindung mit der rassistischen Terminologie der Nazis wird das Weibliche in diesem System als das „minderwertige Geschlecht“ sichtbar, das nur durch die Verdrängung seiner spezifischen Geschlechtlichkeit in den Kanon der nationalsozialistischen Ikonographie der gestählten Körper eingehen kann. Darin drückt sich der Hass aufs Schwache aus, aufs Körperliche, das das „Untere“ repräsentiert. Was sich dem Ideal nicht beugt, wird erst recht entmaterialisiert, und das ist im Nationalsozialismus in grausiger Weise wörtlich zu verstehen.

Über die Filmindustrie erfolgte die kollektive Einübung der Angleichung der Frauenkörper an die der Männer: zur Schau gestellt werden Oberkörper mit flachen Brüsten, und das in einer massenhaften Ornamentik. Bewusst scheint die nationalsozialistische Inszenierung der Frauenkörper Abstand nehmen zu wollen von den Revuemädchen, in deren Tradition sie doch steht: während diese ihre Beine schon gleich abgehackten Gliedern schwangen, so werden im Nationalsozialismus Unterleib und Beine zunehmend aus den Darstellungen der Weiblichkeit ausgeblendet. An ihre Stelle treten etwa Keulen, die rhythmisch geschwungen werden. Die Perspektive, aus der der Betrachter die Mädchen zu betrachten hat, ist nicht länger von unten nach oben,

²⁴ Dies galt jedoch nur für die Gefolgschaft – die Nazigrößen selber hielten sich freilich nicht daran.

welche die Beine verlängern und den Blick zum Genital leiten würde, sondern von oben nach unten.

Von der sexuellen Frau des Kinos der Zehner und Zwanziger Jahre bleibt im nationalsozialistischen Film die sterile Weiblichkeit, der etwa die Gestalt der Paula Wessely fast perfekt entspricht. Die Atmosphäre des Wienerischen, die sie umgibt, verleiht ihr noch eine Spur von Sinnlichkeit, die jedoch durch ihre aufopfernde Miene und Leidensfähigkeit ins Gegenteil verkehrt wird, nämlich ins Primitive, wodurch sie als das niedere Nachbild des Mannes erscheint, das für die Inszenierung der Männlichkeit als Volk und Masse in den Dienst genommen wird. „Sie verkörpert den Gebärschoß, der als weiblicher negiert, als Reproduktionsinstrument des Staates jedoch Teil seiner Erhabenheit ist. [...] Daher schlägt der Gestus der Opferbereitschaft um in den Eindruck von Stärke, hinter der sich die Trennung der Reproduktionsfähigkeit vom Geschlechtlichen verbirgt. Insofern korrespondiert das Bild der Wessely dem faschistischen Interesse, die weibliche Gebärfähigkeit ganz buchstäblich – nicht nur auf der metaphorischen Ebene der Kunst – zu einer männlichen Leistung zu machen.“ (Schlupmann 1990, 223)

Derart repräsentieren die Bilder des Weiblichen im Nationalsozialismus die patriarchale Ordnung. Dies taten und tun sie freilich in jeder Männergesellschaft, jedoch war diese Repräsentanz im Nationalsozialismus von einer eigenartigen Qualität, eben weil den Bildern das Besondere fehlte. Sie sind nicht länger durchtränkt von einer Zweideutigkeit, wie noch die Weiblichkeitsbilder der Romantik oder des Fin de Siècle, oder jenes, das sich in der „Belle Juive“ manifestierte, so böse und abwertend diese immer waren. Die faschistischen Bilder von Weiblichkeit verliehen der unterirdischen Geschichte der „durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften“ (Horkheimer, Adorno 1997, 265) keinen subversiven Ausdruck mehr, sie sind ins herrschende Prinzip völlig eingepasst. Insofern waren die Bilder auch keine mehr, die an eine Gefährdung der Männlichkeit erinnern könnten. „Jede Gefahr der ‚Auflösung‘ scheint gebannt, insbesondere die, die durch ‚das Weibliche‘ provoziert sein könnte. Auch ‚die Frau‘ hat sich aufgerichtet, in ‚phallischer‘ Gestalt steht sie vor und neben dem ‚Mann‘.“ (Wenk 1990, 190f.) Hineingeholt in die phallische Einheit ist die „Frau“ der vollkommenen Indifferenz preisgegeben. Sie ist nicht mehr wie zur Zeit der Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert die Fremde, die dem identischen, zweckgerichteten, männlichen Ich die Gefahr der Auflösung in der

mythischen Vieldeutigkeit bedeutete, sondern ist zur sauberen Kameradin geworden. Die vollkommene Eingliederung ins nationalsozialistische System betraf freilich nicht alle Frauen, gewiss nicht die „rassisch minderwertigen“, Jüdinnen, „Zigeunerinnen“, Slawinnen. Die Konstruktion von Geschlecht scheint sich jedoch ein Stück weit der Vermengung mit jener der „Rasse“ zu entziehen, wenn auch „arische“ Frauen, die sich nicht an die rassistischen Sexualvorschriften zur „Reinhaltung des Blutes“ hielten, in der Regel strenger bestraft wurden als Männer, die das Gleiche taten (vgl. Amesberger et al., 2004). Grund für diese Entschlingung ist die Verallgemeinerung der Vorstellung von Weiblichkeit nicht nur im Frauentypus, sondern auch in den Männern selbst. Sie sind im Faschismus zurückgeworfen auf die wieder direkter werdende Herrschaft und dessen verlustig gegangen, was sie bislang von der „Frau“ unterschieden hatte: nämlich der Subjektivität bzw. der prinzipiellen Subjekt- und potentiellen Herrschaftsfähigkeit. Die „weibliche Ohnmacht“ ist nicht mehr als solche an Repräsentantinnen der Weiblichkeit gebunden, sondern hat sich verallgemeinert und über die gesamte Gesellschaft ausgebreitet. Verinnerlicht und integriert geht sie auch des Widerstandspotentials verlustig, das den Bildern des Schwachen, Ohnmächtigen, Draußen-Stehenden einst innewohnte und als Glücksversprechen zuweilen aufblitzte gerade im Moment seiner vehementen Verdammung. Das Weibliche ist hereingeholt und von daher nicht mehr zu fürchten. Von nun an wirkt die Herrschaft auch unmittelbar gegen den Männerkörper und wird auch an ihm öffentlich demonstriert. Im totalen Triumph übers Individuum im Ritual der Massenaufmärsche wäre dem Faschismus das mahnende Bild des Weibes als der Anderen nur hinderlich, denn Anderes darf es gar nicht mehr geben, auch nicht in der Repräsentation. Was anders wäre, wird gleich gemacht oder vernichtet. Daher auch die Angleichung in der Repräsentation von Frauen- und Männerkörpern. In diesem Sinne schreibt Klaus Theweleit: „[...] nicht mehr direkt als Unterwerfung der Frauen inszeniert das öffentliche Ritual die Unterwerfung der ‚Natur‘, der Wunschproduktion des Unbewußten, sondern als Unterwerfung der Masse, der Männermasse. In der Abwehr der realen Möglichkeit des Sozialismus genügt es nicht mehr, die öffentliche Inszenierung der unterworfenen ‚Natur‘ an Frauenleibern zu vollziehen. Sie dringt in den Mann hinein vor und findet ihren Stoff in seinem Unbewußten.“ (Theweleit 1980, 453) Dies ist ein Grund dafür, dass die gewohnten Jüdinnenbilder im Nationalsozialismus keine Verwendung mehr finden – an ihnen war noch zu viel Unbändig-Menschliches. Um die Gefolgschaft für den Massenmord an Juden und

Jüdinnen zu konditionieren, mussten die Bilder des widerständigen Weiblichen, die zu große Anziehungskraft hatten, ausgelöscht und vollständig ersetzt werden durch das Bild der „arischen“ Frau als asexuelle, formbare Kameradin des gestählten Mannes, die keine Energien in Form der Libido aufsaugt. Die Konsequenzen daraus beschreiben Horkheimer und Adorno trefflich: „Jetzt bleibt das Gefühl bei der auf sich als Macht bezogenen Macht. Der Mann streckt die Waffen vor dem Mann in seiner Kälte und finsternen Unentwegtheit wie zuvor das Weib. Er wird zum Weib, das auf die Herrschaft blickt.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 290)

Das Bild der „Jüdin“ nach 1945

Was das Bild der Jüdin nach 1945 betrifft, so gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen der deutschen bzw. österreichischen Gesellschaft und der US-amerikanischen. Amerikas Filmindustrie war während der Dreißiger und Vierziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts weltführend geworden und hatte die deutsche UFA, die noch in den Zwanziger Jahren die Vorreiterrolle innehatte, hinter sich gelassen. Von der Traumfabrik Hollywoods ging auch zu einem beträchtlichen Teil die Produktion und Konstruktion kollektiver kulturindustrieller Imagines aus, die an bestimmten Figuren festgemacht wurden. Die Frauenbilder des Fin de Siècle kamen dabei zur Anwendung, hatten aber durch die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie situiert waren, einen völlig anderen Bedeutungsgehalt. Während der Vamp, die verschlingende sexuelle Frau mit ihren „jüdischen“ Charakteristika der Intellektualität und der Emanzipation im Faschismus aus Kino und Literatur verbannt und in der Realität vernichtet wurde, wurde sie in der Kulturindustrie in der Nachkriegszeit integriert. Hans Mayer beschreibt diese Integration als Prozess der Domestizierung, den eine besondere Zweideutigkeit von Fremdbestimmung durch männliche Begriffs- und Gefühlswelt und gleichzeitiger weiblicher Selbstdarstellung gemäß den von der Männergesellschaft aufgestellten Normen und Riten kennzeichnet²⁵ (Mayer 2001, 159). Die Integration ist jedoch eine andere, indirektere Form der Bannung und Tabuisierung dessen, was am Fremden als gefährlich gilt. Das Fremdartige wird dadurch zum schmückenden Ornament von Gleichförmigkeiten:

²⁵ Im selben Sinne weist auch Sigrid Weigel (1994b, 4f.) darauf hin, dass in einer Analyse des kollektiven Bildarchivs nicht von einer Gegenüberstellung von Selbst- und Fremdsicht ausgegangen

„Die dem Manne überlegene, hochintellektuelle Frau, als Frau mit der Waffe, hat keinen Platz in diesem Panorama. Der Vamp hingegen scheint zu dominieren; allein er verlor, wie sich herausstellt, das (vom Manne her gesehen) Vampirhafte [...]. In den Frauenzeitschriften der westlichen Welt erscheint der gezähmte Vamp als Haustier: schön und fremd und existentiell außenseiterhaft, aber harmlos. [...] Die Außenseitertypen der Judith und Dalila sind nach wie vor existent und in ihrer marginalen Bedeutung für die Frauenwelt erkannt. Allein der Vorgang der *Verinnerlichung* hat stattgefunden. Noch sonderbarer: ein synthetisches Amalgam aus Judith und Dalila stellt sich als weibliche Norm zur Schau. Die Ausnahmen werden zu Momenten der Regelexistenz und damit – zu einem neuen Modellbild, das imitiert werden kann und soll.“ (Mayer 2001, 159)

Der Vamp wurde zur Hausfrau, die mit fade kalkulierter Unberechenbarkeit und mit allerlei Allüren das Angestelltenleben des Mannes vervollständigt. Was jedoch fehlt, ist ihre sexuelle Potenz – sie ist, wenn nicht frigide, so zumindest in extremem Maße prüde. Sie reißt den Mann nicht mehr zu ablenkender Begeisterung hin, er kann voll und ganz bei der auf sich selbst gerichteten Zweckrationalität bleiben. Das Bild der „*Jewish American Princess*“, kurz „JAP“ genannt, das in den Siebziger Jahren in den USA Verbreitung fand, vereinigt alle Komponenten des neuen Vamps: ein „anspruchsvolles Luxusweibchen“, das mit Juwelen behängt werden möchte, pompös, maniert, halbgebildet. Die Parallelen zu den bösen Blicken auf die jüdische Salonière im Europa des neunzehnten Jahrhunderts sind auffällig. Dennoch entspricht die „JAP“ einem allgemeinen Frauenbild, das in Deutschland und Österreich während der „Wirtschaftswunder“-Jahre einen Höhepunkt erreichte. Die „JAP“ ist gewissermaßen als „innerjüdische Variation des Bildes von der ‚belle juive‘“ (Kohlbauer-Fritz 1998, 119) konzipiert, und auch hier zeigt sich die Problematik des Ineinandergreifens von Fremd- und Selbstbestimmung. Die Figuren der „JAP“, weiters der „*Jewish Mother*“, die vor allem ihren Sohn permanent kontrolliert und mit ihrer mütterlichen Fürsorge erstickt, die „jüdische Schickse“ *Barbie* mit ihrem smarten Ken, sie alle spielten eine wichtige Rolle in der Verortung von Juden und Jüdinnen innerhalb des nach „Rassen“ und Hautfarben segregierten Amerika: „Jewish whiteness became American Whiteness in three ways: when Jewish images like Jewish mothers and JAPs were adopted by mainstream white America to form misogynist versions of white womanhood; when Jews spoke as whites and spoke for whites, whether as Ken or Barbie or as artists and intellectuals; and when Jewish public intellectuals constructed Jewishness as white by contrasting themselves with a mythic blackness.“ (Brodkin 2000, 168f.) Über misogynie Stereotypen, die auf die jüdische Frau gemünzt waren, aber auf alle Frauen abzielten,

werden kann, da dadurch ein reines, von Aspekten des Fremden vollkommen freies Eigenes hypostasiert

vollzog sich die Integration der Juden und Jüdinnen in den amerikanischen Mainstream. Die gemeinsame Basis ist Frauenfeindlichkeit, das Bild der Jüdin löst sich auf im männlichen Konformismus. In der amerikanischen Gesellschaft wurden Juden folglich hereingeholt über den Ausschluss von Frauen, denn alle Stereotype, die bislang den antisemitischen Diskurs durchzogen hatten, wurden ins Bild der jüdischen Frau gepackt, das in der amerikanischen Gesellschaft zum generellen Frauenbild verallgemeinert wurde. Susan Kray weist auf einen Umstand hin, der in der Tradition des Antisemitismus nichts Neues ist: „She is, in a sense, the female counterpart of the traditional European and American anti-Semitic stereotype for the Jew – greedy, materialistic, ostentatious, pushy, conniving, shallow, unmanly, ungentlemanly. Jewish women have thus fallen heir to a feminized version of anti-Semitic imagery no longer considered acceptable when applied to men.” (Zit. nach Kohlbauer-Fritz 1998, 120)

In der amerikanischen Gesellschaft haben noch weitere Verallgemeinerungen stattgefunden, die schließlich das antisemitische Körperbild des „Juden“ verflüssigt haben. Zu nennen wäre beispielsweise die Praxis der Beschneidung, die in Amerika, zumindest in den urbanen Gebieten, vom rituellen Hintergrund losgelöst und mehr oder weniger zum Allgemeingut gemacht worden ist: „In der amerikanischen Kultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat die Beschneidung eine andere Bedeutung. Als Zeichen der Hygiene eingeführt (was eben jene Begründung ist, die dem Akt durch die jüdischen Denker des späten 19. Jahrhunderts zugeschrieben wurde), wird die Beschneidung zu einem Zeichen der jüdischen Unsichtbarkeit, nicht ihrer Sichtbarkeit. Wenn immer mehr Knaben aus ‚medizinischen‘, d. h. nicht aus ‚rituellen‘ Gründen beschnitten werden, vereint sich die körperliche Identität des jüdischen Mannes mit jener des ‚idealen‘ und gesunden Amerikaners.“ (Gilman 1995, 174) Die Konstruktionen des „Juden“ im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert sind gewissermaßen als Vorwegnahme dessen zu betrachten, was Ende des zwanzigsten Jahrhunderts zum Mainstream werden sollte, wie Christina von Braun darlegt: „In gewisser Weise, so könnte man sagen, wurde am Körper des ‚Juden‘ jene ‚Dekonstruktion‘ von Geschlechtlichkeit erprobt, die den Diskurs des späten 20. Jahrhunderts bestimmt. Die Nasen-Operationen, denen sich Juden unterwarfen, um sich (auf psychologischer Ebene) der nichtjüdischen Gesellschaft zu assimilieren [...] nahmen in gewisser Weise die transsexuellen Operationen vorweg, die heute die Sexualwissenschaftler beschäftigen. Was Ende des 19. Jahrhunderts noch mit dem

werden würde, was ohne neuerliche „Wesensbestimmungen“ nicht funktionieren kann.

Begriff des ‚nervösen Typs‘ diffamiert wurde, erweist sich mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert als neuer Mainstream-Diskurs über Geschlechtlichkeit und den Körper selbst.“ (Braun 1998, 105)

Jean Paul Sartre hat darauf hingewiesen, dass jede Kultur sich ihre eigenen Bilder des Juden und der Jüdin macht, die mitunter außerhalb des Ursprungslandes nicht erkannt werden können und keine Gültigkeit haben. So ist auch die Situation in Deutschland und Österreich nach 1945 eine völlig andere als im Amerika derselben Zeit. Durch die zunehmend sich globalisierende Kulturindustrie fanden amerikanische Werte und Ideale zwar auch Eingang in den deutschsprachigen Raum. Aber deren Wirkungsweise ist allein aufgrund der geschichtlichen Situiertheit und Besonderheit der jeweiligen Kulturen doch eine verschiedene.

Im Unterschied zum Nationalsozialismus werden in der deutschen und österreichischen Gesellschaft nach 1945 erneut Bilder der Jüdin verwendet. Diese unterscheiden sich grundlegend von jenen im Fin de Siècle, wenn auch einige der damals üblichen Stereotype nach wie vor bemüht werden. Zentrale Punkte der Darstellung jüdischer Frauen sind nach wie vor körperliche Merkmale, welche die Personen sofort als ‚jüdische‘ erkennbar machen sollen. Sie entsprechen dem alten Bild der ‚Schönen Jüdin‘, wie dunkles, lockiges Haar, dunkle, große, mandelförmige Augen, akzentuierte Gesichtszüge, immer noch der Anflug von Orientalismus also.²⁶ Jedoch wird an solchen Zuschreibungen des Orientalischen genauso wenig durchgängig festgehalten wie in der Vergangenheit. Auch früher schon war die ‚Schöne Jüdin‘ in der Literatur nicht immer durch ‚typisch jüdische‘ Merkmale wie dunklem Teint, dunklem Haar und dunklen Augen charakterisiert, sondern konnte genauso gut das Gegenteil sein, nämlich blond und blauäugig. Dies geschah immer dann, wenn die ‚Jüdin‘ in die Gemeinschaft der Christen integriert werden sollte, um sie so vom Judentum per se abzugrenzen. So war der Begriff der ‚Schönen Jüdin‘ nie im geographischen Sinne ausgrenzend, sie ‚lebt mitten unter den Deutschen, fühlt sich vielleicht als Deutsche ‚mosaischen Glaubens‘, möchte in den Bürger- und Staatsverband aufgenommen sein. Die häufige Bezeichnung als ‚Orientalin‘ seitens nichtjüdischer Autoren ist sicherlich auch als Abwehr dieser Nähe aufzufassen“ (Krobb 1993, 19). In den Jahren vor der NS-Machtergreifung wird

²⁶ Ganz auffällig ist dies in Mädchenbüchern, die in den ersten Jahren nach Kriegsende geschrieben wurden, etwa in Hertha von Gebharts Roman *Christian Voss und die Sterne*: „Er sah flüchtig in ein längliches Gesicht, das ihm eigenartig schien, mit großen dunklen Augen und einem kleinen Ohr, das aus dunklem Haargelock hervorsah.“ (Zitiert nach Heukenkamp 1994, 208)

die „unerkannte Jüdin“ zum Schema, im Rahmen dessen die Gefahr der „Unterwanderung“ und der daraus folgenden „Verunreinigung des deutschen Blutes“ dargestellt wird.

Als ein Hereinholen der „Jüdin“ nach 1945 ist die Figur der Karin Hausen im Film *Exodus*²⁷ zu verstehen. Es handelt sich dabei um ein junges jüdisches Mädchen, das im dänischen Versteck der Vernichtung in Auschwitz entgehen konnte. Abgesehen von ihrem sehr deutschen Namen sind es noch weitere Merkmale, etwa ihre strohblondes Haar oder ihre blauen Augen, die diese persona aus dem „Verband des Jüdischen“ herauslösen, um sie für die Errichtung einer neuen deutschen Kollektividentität, in der die Vergangenheit besiegelt und vergessen sein soll, nutzbar zu machen. Jedoch geht es auch hier nicht ohne spezifische antisemitische Stereotype über die „jüdische Frau“ ab: Trotz aller Innerlichkeit wird Karin Hausen als gefühlkalt gezeichnet, stoisch ruhig erträgt sie ihr Schicksal als Angehörige des verfolgten Volkes. Das Angebot einer Amerikanerin, sie zu adoptieren und mit sich nach Amerika zu nehmen, lehnt sie ab, was diese wiederum persönlich nimmt. Zu Begeisterungstürmen ist Karin Hausen nur dort fähig, wo es um den Aufbau des jüdischen Staates in Israel geht – das blonde jüdische Mädchen wird als ebenso verbunden mit der Scholle, zu der sie scheinbar genuin gehört, dargestellt, wie sonst nur ein BDM-Mädchen.

In vielen nach 1945 entstandenen deutschsprachigen Romanen wird jüdischen Frauengestalten Platz eingeräumt. Sie ragen als auf spezifische Weise fremdartig aus den Gruppen von Deutschen, in denen sie sich bewegen, heraus, und sind mit allen Kennzeichen „besonderer jüdischer Intelligenz und musischer Begabung“ gezeichnet, was jedoch derart ins Extreme gesteigert wird, dass eindeutig die einseitige Kopflastigkeit durchscheint, die Juden und Jüdinnen traditionell zugeschrieben wurde. Daraus ergibt sich eine gewisse Alltagsunfähigkeit der „Jüdin“, eine Unfähigkeit, sich in die von der deutschen Gesellschaft vorgegebenen Geschlechterrollen einzufinden, so sehr sie sich auch darum bemühen mag. Ihre übermäßige Intelligenz mache sie unnatürlich, unweiblich und zu keiner echten Liebe fähig. Wenn ein deutscher Mann sich in sie verliebt, wird recht schnell klar, dass sie nicht zueinander passen würden, dass überhaupt die Rolle der deutschen Frau der Jüdin nicht stehe. Hier wirkt wohl nach wie vor die uralte ambivalente Einstellung gegenüber weiblicher Intelligenz, die sich in

²⁷ Der Film ist 1960 entstanden, Regie führte der Österreicher Otto Preminger, der während der Nazizeit im US-amerikanischen Exil war.

Angst und Unbehagen seitens der Männerwelt ausdrückt. Sie wird als „unheimlich“, dämonisch und unnatürlich wahrgenommen und ins Bild der Jüdin gepackt, um sie gleich doppelt zu bannen: Die Frau, die vom Jüdischen wie von der Intelligenz, i.e. der Entfremdung vom Gefühl, behaftet ist, erscheint als ein der „weiblichen Natur“ entfremdetes Wesen.

Dies wird deutlich etwa in Hannelore Holz' Roman *Abrechnung* von 1949, dessen Handlung in den Jahren 1943-1945 situiert ist. Ruth, eine junge Jüdin, wird von der „arischen“ Freundin ihrer Mutter als ihre Tochter ausgegeben, die Tarnung fliegt jedoch auf und sie muss dem SS-Gauleiter zu Diensten sein. Sie rächt sich und bringt ihn im Frühjahr 1945 um, noch bevor er fliehen kann. Das jüdische Mädchen wird als eine „neue Judith“ dargestellt, deren rätselhaften Reizen wenige Männer widerstehen können. In den Augen ihres „wahren“ Verehrers, eines Sängers und Mannes aus dem Volke mit Kontakt zum Widerstand, trägt sie die folgenden Züge:

„Ruth hatte alles, was ihm fehlte: Geist, Bildung und die Begabung, klug über kluge Dinge zu sprechen. [...] Sie ging neben ihm, den Kopf gesenkt, da sah er wieder das ein wenig scharfe Profil. Nicht scharf, dachte er, aber eigenartig. Ein bißchen fremdländisch [...] man könnte sie für eine Orientalin halten.“ (Zitiert nach Heukenkamp 1994, 206)

Ruth kann nicht auf ihr Herz hören, sondern muss rationalistisch und selbstbeherrscht Entscheidungen zu ihrer eigenen Rettung treffen: ungewöhnlich sachlich wägt sie die Männer, die sie begehren, gegen die Chance des Überlebens ab und trennt sich von ihrem wirklichen Liebhaber, weil der sentimentale Begriff von wahrer Liebe für sie lebensgefährlich wäre. Freilich werden im Roman der Umstand der Verfolgung als mildernder für ihr Verhalten ins Treffen geführt, jedoch wird ihr Aus-der-weiblichen-Rolle-Fallen nicht wirklich akzeptiert. Sie bleibt die „Andere“, die nicht bereit ist, für die große Liebe das Opfer zu bringen, das aus der Sicht der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft ihre Weiblichkeit erst bestätigen würde.

Die Identifizierung des Opfers mit der „Frau“ im Christentum wird von Christina von Braun ausführlich diskutiert. Sie weist den Beginn dieses Zusammenhanges bereits in der christlichen Aufbereitung der Eva-Figur nach:

„Während die Gestalt der Eva zum Beispiel in der jüdischen Auslegung der Genesis als ‚Urmutter‘ gesehen wird, macht das Christentum Eva verantwortlich für den Verlust des ‚Ewigen Lebens‘, i.e. für die Sterblichkeit des Menschen. Entsprechend heißt es im *Malleus Maleficarum* von der Frau: ‚Ihr Name ist

Tod'. [...] Die Zuweisung des Opfertodes an die Frau und der Auferstehung an den Mann (eine Zuweisung, die eng mit der aus der aristotelischen Antike übernommenen Zuschreibung des ‚sterblichen Fleisches‘ an das weibliche und des ‚ewigen Geistes‘ an das männliche Geschlecht zusammenhängt) spiegelt sich auch in den alchemistischen Zeichen für Männlichkeit und Weiblichkeit wider, die heute in der Medizin gebräuchlich sind: bei der Frau das Kreuz, beim Mann der aufstrebende Pfeil.“ (Braun 1992, 14)

Im säkularisierten Christentum wird Liebe schließlich zu einem Synonym für Tod, für das „Opfer“ der Frau. Hier zeigen sich Parallelen zum „Ariertum“, denn beide, „Christen wie Arier, bedürfen des ‚Opfers‘, um an ihre Heilsbotschaft glauben zu können. Der Opfertod bleibt der Kern ihres religiösen Begehrens“ (Braun 1992, 16).

Auch in der Imagerie nach 1945 entspricht es vollkommen der Ambivalenz des antisemitisch-misogynen Stereotyps, wenn die „Jüdin“ einerseits als unweiblich dargestellt wird, wofür auch ihre mangelnde „echte Opferbereitschaft“ ins Treffen geführt wird, und andererseits das Faktum, dass Juden und Jüdinnen im Nationalsozialismus zum kollektiven Opfer gemacht wurden, speziell an jüdischen Frauengestalten festgemacht wird. Die „Jüdin“ repräsentiert das „Schicksal“ des jüdischen Volkes, das somit erneut verweiblicht wird, aber paradoxerweise durch ein „Unweib“. Ein weiteres Merkmal der Mädchenliteratur der unmittelbaren Nachkriegszeit ist eine Tendenz zur Mystifikation des Todes, seine Erhöhung zum Wert an sich: „Dort werden die jüdischen Mädchen oder jungen Frauen von außen gesehen; entweder als Opfer oder – in der unrealistischen Variante – als Richterinnen dargestellt, aber eben nicht [...] als Subjekte eines Leidens und einer ungeheuerlichen Ungerechtigkeit, die Sinn und Vernunft unserer Welt an sich schon in Frage stellen.“ (Heukenkamp 1994, 211f.) Dies geht bis hin zum Voyeuristischen, das in der Betrachtung der Massenvernichtung in den Konzentrationslagern nicht selten unter der Oberfläche mitschwingt, was wiederum bewirkt, dass hinter der Gestalt der „Jüdin“ der Schatten eines potentiellen Opfers lauert (Paucker 1993a, 42).

Die Opferrolle, auf die jüdische Frauenfiguren im Deutschland und Österreich der Nachkriegszeit oft reduziert werden, blendet jede Individualität und Subjektivität aus. Ursula Heukenkamp weist darauf hin, dass das Innenleben dieser Figuren nicht ausgeleuchtet wird, die LeserInnenschaft erfährt nichts, was annähernd authentisch den Seelenzustand der Figuren nachvollziehbar machen würde. Die „Jüdin“ wird erneut zur bloßen Figur, zur Projektionsfläche, um deren Eigenleben es nicht zu tun ist, sondern die ein einseitiges Produkt einer bestimmten Fremdsicht ist. Dabei liegt der Verdacht oft

nahe, dass die eigentliche Motivation der Einführung einer jüdischen Frau in die Handlung und der ambivalenten Darstellung ihrer Opferrolle nicht so sehr eine eingedenkende Auseinandersetzung und literarische Verarbeitung real existierenden und tatsächlich geschehenen Grauens ist, sondern vielmehr eine Verschiebung stattfindet, in der die „Jüdin“ wiederum als Stellvertreterin für eine gemeinsame kollektive Geschichte fungiert, die Deutsche und Juden im Leiden verbindet. Nicht umsonst wird die massenhafte Vernichtung von Menschen in den Konzentrationslagern meist im Rahmen allgemeiner Kriegshandlungen situiert, sodass der von der Front heimkehrende Wehrmachtssoldat als in gleicher Weise traumatisiert dargestellt werden kann wie die jüdische Frau, die ein jahrelanges Martyrium in den KZs durchmachen musste. Der Figur der Jüdin wird dabei eine seelische Entlastungsfunktion für viele Deutsche und ÖsterreicherInnen zugesprochen. So erfreuten sich die Filme und Romane, in denen Versöhnungsrituale zwischen Deutschen und Juden zelebriert wurden, in Österreich und Deutschland besonderer Beliebtheit. Deutsche und Juden werden dabei als einst gegnerische Parteien dargestellt, die durch Vernunft wieder zueinander finden und sich gegenseitig die Schuld vergeben.²⁸ Nichts desto trotz wird die Dichotomie „Deutsche“ und „Juden“ fortgeschrieben gerade auch dort, wo man sich scheinbar um die Auflösung des unüberwindlichen Unterschieds bemüht. Es tat gut, endlich wieder über Juden und Jüdinnen reden zu dürfen. Was dabei ausgeblendet wurde, waren freilich die realen Lebensbedingungen von Juden und Jüdinnen zumal in Österreich nach 1945, der neuerliche Betrug durch die offizielle Staatsmacht in Sachen Restitution und „Wiedergutmachung“, von welcher Österreich glaubte, sich durch den Mythos, das erste Opfer Hitlers gewesen zu sein, dispensieren zu können. Auch zur Perpetuierung der Selbstsicht der ÖsterreicherInnen als kollektives Opfer des Nazismus, trug die Darstellung der jüdischen Opfer in Film und Literatur bei. Die „Jüdin“ wird dabei zum Projektionsschirm der bestimmten Ausformung des österreichischen Kollektivs nach 1945, zur Identifikationsfigur, die jedoch nichts Eigenes bedeuten darf, sondern stets nur die „Kollektivunschuld“ Österreichs widerzuspiegeln hatte. Sie soll die Vergangenheit vergessen, den heiß ersehnten Schlussstrich selber ziehen, damit die Einzelnen es umso ungehinderter tun können. Es handelt sich dabei um eine bestimmte Form der Erinnerungsabwehr, die weniger die Tätergesellschaft trifft, als deren Opfer: nicht gedacht soll ihrer werden, keine Gerechtigkeit ihnen zukommen.

²⁸ Man denke hier etwa an Paula Wessely, die direkt nach dem Ende des Naziterrors, in dessen Propagandamaschinerie sie in nicht unerheblichem Maße eingebunden war, in Film *Der Engel mit der Posaune* eine versöhnliche Jüdin mimt, die ihrer deutschen Umwelt nichts nachträgt.

Diese Abwehr der Erinnerung darf nicht mit einfachem Vergessen, mit einer bloßen Gedächtnisschwäche verwechselt werden, sondern ist oft bloße Verleugnung dessen, was geschehen ist. Zu der zum Schlagwort gewordenen „Aufarbeitung der Vergangenheit“, die sich in ihr Gegenteil gewandelt hat, sagt Adorno 1962:

„Aus der allgemeinen Situation weit eher als aus der Psychopathologie ist denn wohl das Vergessen des Nationalsozialismus zu begreifen. [...] Die Tilgung der Erinnerung ist eher eine Leistung des allzu wachen Bewußtseins als dessen Schwäche gegenüber der Übermacht unbewußter Prozesse. Im Vergessen des kaum Vergangenen klingt die Wut mit, daß man, was alle wissen, sich selbst ausreden muß, ehe man es den anderen ausreden kann.“ (Adorno 1997a, 558)

Es drückt sich darin das Aufeinanderprallen von öffentlich sanktionierter, aber nicht verinnerlichter Meinung, die den Antisemitismus hinter sich gelassen zu haben vorgibt, und der inoffiziellen und verdrängten, darum aber umso heftiger nachwirkenden Meinung aus. Dass beide gleichermaßen auf Schuldabwehr bedacht sind, ist keineswegs ein Zufall. Eindringlich werden die Mechanismen der Schuldabwehr von Margarete und Alexander Mitscherlich in *Die Unfähigkeit zu trauern* dargestellt:

„Genau betrachtet sind es also drei Reaktionsformen, mit denen die Einsicht in die überwältigende Schuldlast ferngehalten wird. Zunächst ist es eine auffallende Gefühlsstarre, mit der auf die Leichenberge in den Konzentrationslagern, das Verschwinden der deutschen Heere in Gefangenschaft, die Nachrichten über den millionenfachen Mord an Juden, Polen, Russen, über den Mord an den politischen Gegnern aus den eigenen Reihen geantwortet wurde. Die Starre zeigt die emotionelle Abwendung an; die Vergangenheit wird im Sinne eines Rückzuges alles lust- und unlustvollen Beteiligtsein an ihr entwirklicht, sie versinkt traumartig. Die quasistoische Haltung, dieser schlagartig einsetzende Mechanismus der Derealisierung des soeben noch wirklich gewesenen Dritten Reiches, ermöglicht es dann auch im zweiten Schritt, sich ohne Anzeichen gekränkten Stolzes leicht mit den Siegern zu identifizieren. Solcher Identitätswechsel hilft mit, die Gefühle des Betroffenseins abzuwenden, und bereitet auch die dritte Phase, das manische Ungeschehenmachen, die gewaltigen kollektiven Anstrengungen des Wiederaufbaus, vor.“ (Zit. nach Marin 2000a, 166f.)

Davon abgesehen, dass es nicht ganz ohne gekränkten Stolz über den „verlorenen Krieg“ abging, findet unter diesen Umständen eine Identifikation mit jüdischen Figuren statt, die das Gewesene ungeschehen machen soll, ohne dabei auf die spezifische Eigenart des Gewesenen Bedacht zu nehmen. Hinter dem Reden über die „Jüdin“ verbirgt sich ein verstocktes Schweigen über die Realität, das in der

Kommunikationsscheu der Bevölkerung sein Pendant hat.²⁹ Hier zeichnet sich ein Unterschied zwischen den antisemitischen Diskursen in Deutschland und Österreich ab. Die Schuld Deutschlands war nicht wegzuleugnen, man fand jedoch Abhilfe darin, von einer „Kollektivschuld“ zu sprechen, wodurch die Einzelnen von ihrer Verantwortung sich dispensieren konnten. Dieser Mechanismus verhalf dem Kollektiv zu einem neu erstarkten Wir-Gefühl, in das die Einzelnen eintauchen konnten. Dabei war es notwendig, die wahren Opfer zu verleugnen – denn wo keine Opfer sind, sind auch keine Täter. Die Rahmenbedingungen waren für Österreich nach 1945 andere: der Mythos, dass Österreich als Ganzes Hitlers erstes Opfer gewesen sei, war äußerst wirkungsmächtig und wurde nicht zuletzt auch durch die alliierten Besatzungsmächte gestützt. Die Übereinkunft der Alliierten darüber, Österreich nach dem Krieg jede Verantwortung abzusprechen, sollte das Land bereit sein, auf einen Zusammenschluss mit Deutschland auf ewig zu verzichten, wurde in der Moskauer Deklaration bereits 1943 getroffen. Es konnte unter diesen Umständen also sehr wohl von den jüdischen Opfern des Nationalsozialismus gesprochen werden, jedoch nur in einer Weise, die den eigenen Opferstatus hervorhob und unterstrich.

Der nachfaschistische Antisemitismus ist ein paradoxes Phänomen, zumal in Österreich, weshalb er nicht zu den „normalen“ Vorurteilen einer Gruppe gegen AußenseiterInnen, Minderheiten etc. gezählt werden kann, sondern ein spezifisches Phänomen darstellt, in dem die Nichtbewältigung der Vergangenheit zum Ausdruck kommt. Es ist ein „Antisemitismus ohne Juden“, was an sich noch nichts Neues darstellt, denn wie sich in den *Studien zum autoritären Charakter* (Adorno 1973) in den USA bereits in den frühen Vierziger Jahren herausstellte, war der Antisemitismus in Regionen, in denen wenige oder gar keine Juden und Jüdinnen lebten, mitunter stärker ausgeprägt als anderswo. So wird auch im Österreich der Nachkriegszeit bis heute die Zahl der im Land lebenden Juden und Jüdinnen in Umfragen permanent und maßlos überschätzt. Hieran wird einmal mehr deutlich, dass der Antisemitismus keiner Juden und Jüdinnen bedarf, ja dass er sich gerade im Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit auszeichnet. „Anstelle von Erfahrung tritt das Cliché, anstelle der in jener tätigen Phantasie fleißige Rezeption“, schreiben Horkheimer und Adorno (1997, 227) im erst 1947 hinzugefügten letzten Teil der „Elemente des Antisemitismus“. Sie weisen damit auf ein Spezifikum des

²⁹ Als das Frankfurter Institut für Sozialforschung in den frühen Fünfziger Jahren das „Gruppenexperiment“ durchführte, schnitten 78 Prozent der TeilnehmerInnen das Thema „Juden“ überhaupt nicht an (Pollock 1955). Die Analysen von Werner Bergmann und Rainer Erb weisen weiters einen hohen Zusammenhang von Kommunikationsscheu und Antisemitismus auf (Bergmann, Erb 1991).

nachfaschistischen Antisemitismus hin, das mit dem eben beschriebenen in engem Zusammenhang steht. Sie beginnen den Abschnitt mit den Worten: „Aber es gibt keine Antisemiten mehr“ (Horkheimer, Adorno 1997, 226), d.h. dem Antisemitismus ist das Subjekt als Träger abhanden gekommen, wodurch er umso vehementer in den und durch die vereinzelt Individuen hindurch wirkt. Der Antisemitismus nimmt im universalen Ticketdenken erst seine undurchdringliche Gestalt an: „Antisemitismus ist kaum mehr eine selbständige Regung, sondern eine Planke der Plattform: wer immer dem Faschismus die Chance gibt, subskribiert mit der Zerschlagung der Gewerkschaften und dem Kreuzzug gegen den Bolschewismus automatisch auch die Erledigung der Juden. Die wie auch verlogene Überzeugung des Antisemiten ist in die vorentschiedenen Reflexe der subjektlosen Exponenten ihrer Standorte übergegangen.“ (Horkheimer, Adorno 1997, 27) Dieser „Antisemitismus ohne Antisemiten“ verfestigt sich in der österreichischen und deutschen Nachkriegsgesellschaft trotz veränderter sozio-ökonomischer und politischer Umstände. Und diese Verhärtung zeigt, dass die offiziellen Strategien zur Aufarbeitung der Vergangenheit nicht nur nicht zur Lösung von Vorurteilen geführt haben, sondern diese im Gegenteil eine noch undurchdringlichere Gestalt annehmen haben lassen. Zum antisemitischen Vorurteil in Österreich nach 1945 schreibt Bernd Marin:

„*Antisemitismus ohne Antisemiten* [...] bezeichnet ein Massenvorurteil ohne Legitimation, ohne öffentliches Subjekt, ohne propagandistische Träger, ohne das Selbstbewußtsein und das Selbstverständnis einer Ideologie; es ist kein Rechtfertigungsmuster mehr, auf das ‚man‘ sich berufen kann, vielmehr diffamiert, ‚verboten‘. Darüber hinaus ist es als Massenvorurteil durch kulturelle Verfestigung ins ‚kollektive Unbewußte‘ abgesunken; es wird häufig ohne Absicht und Bewußtsein im alltäglichen Sprachgebrauch reproduziert, ‚hinter dem Rücken der Subjekte‘, über ‚Sprachzerstörung‘ durch bewußtlose Individuen hindurch wirkend. ‚Antisemitismus ohne Antisemiten‘ definiert demnach *jenen paradoxen Zustand der Koexistenz von Vorurteilkristallisation und ‚offizieller‘ Vorurteilsrepression*, in dem viele Österreicher sich zu Vorurteilen, die sie ausdrücken wollen, gleichsam nicht mehr verstehen dürfen oder aber Vorurteile, die sie gegen ihren Willen ausdrücken, nicht mehr verstehen können. Diese Widersprüchlichkeit trifft von allen Vorurteilen gegen ethnische, religiöse und soziale Minderheiten in Österreich allein für den Antisemitismus zu [...].“ (Marin 2000b, 112f.)

Die Darstellung jüdischer Frauenfiguren nach 1945 ist nicht selten geprägt von einer schwülen Innerlichkeit, die von dem krampfhaften Versuch zeugt, die Opfer, die als solche gar nicht in aller Konsequenz wahrgenommen werden, ins neu sich bildende Kollektiv hereinzuholen. Die Grundstimmung, die dabei verbreitet wird, ist oft eine überschwänglich philosemitische, die jedoch ihre Abkunft aus denselben verdrängten

Ängsten und Begierden, die den Antisemitismus motivieren, nicht leugnen können. Die FilmemacherInnen und AutorInnen rücken ihrem Objekt, der „Jüdin“, geradezu auf den Leib, fordern vehement die Absolution, indem sie sie wie ein Verfolger oder Eifersüchtiger in die Gefühlszange nehmen. Der „moralische Vorsprung“, den jüdische Opfer des Nationalsozialismus in der Weltöffentlichkeit den Deutschen und ÖsterreicherInnen gegenüber haben, ist denen, die kein Eingedenken kennen und statt dessen blinde Schuldabwehr walten lassen, unerträglich. Auschwitz, das eingebrannte Zeichen ihrer und der ganzen Welt Unmenschlichkeit, wird ihnen Anlass zu neuen Schüben des Antisemitismus: Antisemitismus nicht trotz, sondern *wegen* Auschwitz.

Weiblichkeit und Jüdischsein: Identität jüdischer Frauen in Österreich nach 1945

„Was ist ein Jude?' fragt meine Mutter. In Ermangelung von Religion und Tradition kann dieses Jüdische für mich nichts anderes sein als die Teilhabe an einem kollektiven Schicksal, das in mir Spuren von Trauer und Verlust hinterlassen hat, die spürbar, wenn auch weniger sichtbar sind als meine Zugehörigkeit zum unterdrückten Geschlecht.“ (Fischer 1994, 139)

Es muss angenommen werden, dass die Identitätsbildung jüdischer Frauen in Österreich nach 1945 im Spannungsfeld von zumindest zwei überlieferten und sich überlappenden Konstruktionen angesiedelt ist: des „Jüdischen“ und des „Weiblichen“. Beide unterliegen auch in der heutigen Gesellschaft der Verleugnung oder der krankhaften Überbetonung durch die Außenwelt. Die jüdische Frau wird dabei nicht selten zu einer Figur gemacht, in der eine Bündelung der abwertenden Stereotype stattfindet. Juden/Jüdinnen und Frauen sind seit Jahrhunderten mit sich verändernden, mitunter aber auch gleichbleibenden Konstruktionen von Bildern ihrer selbst seitens der männlich und nicht-jüdisch bestimmten Umwelt betroffen, die auf sie einwirken. Sie waren und sind Trägerfiguren je spezifischer Projektionen und Zuschreibungen und fungierten derart in dieser Welt als negative Folie für die Identitätskonstruktionen der Mehrheitsgesellschaft. Für die Konzeption der eigenen Identitäten sind Frauen wie Juden/Jüdinnen stets auf die herrschaftliche Fremdsicht zurückgeworfen, ohne diese in einer Gegenkonstruktion wirksam brechen zu können. Daher ist davon auszugehen, dass sowohl jüdische als auch weibliche Identitäten in der österreichischen Gesellschaft immer ein Stück prekärer sein werden als jene der nicht-jüdischen, „weißen“, heterosexuellen Männer.

Anson Rabinbach und Jack Zipes schlagen vor, nicht von „jüdischer Identität“ zu sprechen, sondern vielmehr von „jüdischer Erfahrung“ (vgl. Schruff 2000, 50). Und in der Tat ist die Gefahr groß, dass aus der Vielfalt kultureller, geschlechtsspezifischer und anderer Eigenheiten erneut kulturelle oder geschlechtliche „Wesensmerkmale“ herausdestilliert werden, wobei die Sprache, die zur Schaffung von Identitäten verwendet wird, oft an jene fundamentalistische Sprache erinnert, die gebraucht wurde und wird, um einen biologischen Essentialismus zu verfechten (Rosen 1998, 20). Dies gilt sowohl für den Bereich der Antisemitismusforschung als auch den der Gender-

Forschung. Wer auch immer über geschlechtsspezifische oder antisemitische Diskriminierung spricht und herausfinden möchte, in welcher Weise diese Erfahrungen sich auf die Identitätsstrukturen der Betroffenen auswirken, greift zwangsläufig auf jene herrschaftsmäßig errichteten Kategorien zurück, die doch eigentlich dem Anspruch nach dekonstruiert werden sollten. Eine Überschreitung dieses Widerspruchs ist vielleicht im Bereich der Kunst und Literatur möglich, wenn etwa Paul Celan im Bild der „Jüdin Pallas Athene“ zwei einander widersprechende Sprachfiguren aneinander montiert, und gerade in dieser Unmittelbarkeit den unmenschlichen Unsinn von Kategorisierungen überhaupt bloßstellt und sie kunstimmanent auflöst (Hahn 1993). Der Wissenschaft bleibt nichts anderes übrig, als diesen Widerspruch von Sein und Sein-Sollen stets zu reflektieren und beständig zu vergegenwärtigen, dass sie es mit gesellschaftlichen Konstruktionen und Bildern zu tun hat, die in ihrer verfestigten Form die Macht von Naturgewalten annehmen und als solche auch auf die Einzelnen zurückwirken. Dennoch handelt es sich nicht um statische Wesenheiten, sondern um soziale Konstruktionen, die eben darum auch prinzipiell veränderbar bleiben.

Während in den vorangegangenen Kapiteln dieses Berichts das Augenmerk der Analyse auf der Außensicht der Mehrheitsgesellschaft auf Juden/Jüdinnen und Frauen lag, soll im nun folgenden Abschnitt ein Schwenk der Perspektive insofern stattfinden, als die Erfahrungen von jüdischen Frauen selbst in den Mittelpunkt gestellt werden. Dabei sollen die Wirkung, welche die Fremdsicht auf die Selbstwahrnehmung hat, herausgearbeitet sowie die Variationsbreite gelebter Kultur und die unterschiedlichen Bedeutungsebenen und Durchdringungen von darin aktualisierten Traditionsfiguren erhellt werden. Für diesen Zweck werden in erster Linie Interviews mit sechs jüdischen Frauen unterschiedlichen Alters und mit unterschiedlichem sozialem und geographischem Hintergrund einer Analyse zugeführt³⁰. Punkte, auf welche die Darstellung sich konzentriert, sind die folgenden: Erfahrungen des Ausgegrenztwerdens und Andersseins, Aspekte der Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit, die Bedeutung der Shoah für die Selbstwahrnehmung der Interviewees, die Einstellung gegenüber dem Staat Österreich und „den ÖsterreicherInnen“, das Wahrgenommenwerden als Jüdin in der Öffentlichkeit, das Konfrontiertsein und die persönlichen Strategien des Umgangs mit antisemitisch-misogynen Stereotypen sowie die Bedeutung von Jüdischsein und

³⁰ Vier Interviews wurden eigens für dieses Projekt durchgeführt. Weitere Interviews mit zwei Frauen, Mutter und Tochter, die ich hier Agnes und Marie genannt habe, wurden mir von Daniela Gahleitner und Maria Pohn-Weidinger freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Vgl. auch Gahleitner, Pohn-Weidinger (2004).

Weiblichkeit im eigenen Lebenszusammenhang und in der gesellschaftlichen Interaktion.

Erfahrungen von Ausgrenzung und „Anderssein“

Die Erfahrung, von der Außenwelt das Gefühl vermittelt zu bekommen, „anders als die anderen“ zu sein, wird von allen Interviewpartnerinnen beschrieben. Die Konfrontation damit beginnt meist schon in der Schule, wenn etwa in traditionellen Weihnachtsspielen die Figur des Herodes in extrem antisemitischer Weise dargestellt wird³¹, oder von den anderen Kindern über angeblich jüdisch klingende Namen gespottet wird³². Einer Interviewpartnerin wurde von ihrer besten Schulfreundin aus scheinbar heiteren Himmel entgegen geworfen: *„Weißt du, ich mein jetzt nicht dich, aber irgendwie seid ihr Juden schon anders“* (Michaela, 2). Der Umgang mit solchen Erfahrungen ist unterschiedlich, wobei mehrere Frauen berichten, solche Angriffe anfangs gar nicht verstanden und keine Möglichkeit gehabt zu haben, sich dagegen zur Wehr zu setzen. Stefanie schildert dies folgendermaßen:

„Damals habe ich für alles das keine Worte gehabt. Also ich habe nur gemerkt, ich bin anders wie die Anderen. Es gibt Dinge, die unterscheiden mich. Es gibt hm... Sachen, wenn ich sie höre, die tun mir weh... aber ich hätte nicht sagen können, warum sie mir wehtun. Ich hätte aber auch nicht die Kraft gehabt, aufzustehen und zu sagen ‚Herst! Arschloch! Halt dein Mund!‘ Hm... Keine Tools! Überhaupt keine Tools dafür.“ (Stefanie, 2)

Bei mehreren Interviewpartnerinnen wird deutlich, wie zwei Arten von Anderssein ineinander greifen und aufeinander bezogen werden: ein empfundenes Anderssein in ihrer Weiblichkeit (sie fühlen sich anders als andere Frauen) und das Anderssein aufgrund ihres Jüdischseins. Stefanie erlebt die Ablehnung von Seiten der Außenwelt auch im Berufsleben. Aufgrund von antisemitischen Angriffen hatte sie ihre frühere

³¹ Stefanie, etwa dreißig Jahre alt: *„zum Beispiel jedes Jahr dieses Weihnachtsspiel. Und diese antisemitische Darstellung auch von Herodes und so weiter... hm... also, ich.. ich muss schon sagen, dass ich... von klein auf mit dieser Form von Diskriminierung aufgewachsen bin und viele Jahre und eigentlich auch bis heute damit kämpfe, wie ich damit umgehe, so dass mir... trotzdem gut geht.“* (Stefanie, 1)

³² So erzählt etwa Agnes, die ihre Kindheit während des Nationalsozialismus im Exil verbringen musste, über ihre Erfahrungen in einer österreichischen Mittelschule in den späten Vierziger Jahren. Sie besuchte außerhalb der Schule eine sozialistische Jugendgruppe: *„Na dass ich erzählt hab von der Jugendgruppe, und dann haben die anderen angefangt zum kichern, net, na was war los, es hot wer von der Gruppen an jüdischen Namen ghobt net, ‚des klingt doch jüdisch‘ [nachahmend]*

Arbeit gekündigt; am neuen Arbeitsplatz gibt sie den KollegInnen nicht preis, dass sie Jüdin ist, dennoch fühlt sie den Druck, sich anpassen zu müssen:

„[...] ich bin dort [am Arbeitsplatz, K.S.] auf jeden Fall eine Exotin. Hm... auch ohne, dass sie wissen, dass ich Jüdin bin. Aber ich bin eine Exotin, weil ich kurze Haare hab und weil ich keine Familie hab. Und weil ich nicht verheiratet bin [...] dass ich mir Sachen anhören muss: über meine Frisur, oder ‚na, wird schon Zeit‘, wenn’s um Kinder geht [...] Also das, das setzt sich schon fort [lacht] in gewisser Weise... aber, ich nehm’s mit Humor, weil für mich sind die Sachen geklärt... Ja? Wenn ich mir jetzt nicht so klar in diesen Sachen wäre, dann würde mir das schon zusetzen. Einfach dieses Anderssein. Ja? Anders wie die Andern. Also, wo, wo die Leut einfach... die Leut spüren, irgendwas ist bei mir anders... [...] Also ich versuch’s, ich versuch die Differenzen eben möglichst nicht zu zeigen. Ich überleg mir schon, welch... was zieh ich an. Damit ich dann nicht anders bin, wie die Anderen. Ich hab wirklich... ich hab Bürogewand. Das klingt oft blöd. Ja? Aber ich hab Bürogewand! Und ich hatte sehr, sehr kurze Haare und ich lass’ sie mir wieder wachsen. Weil ich genug hab davon, mir das anzuhören. Und weil ich genug hab von diesem ständigen Konfrontiertsein damit. Weil das ist mein Beruf. Und ich will, dass das glatt geht. Und ich will das nicht mehr erleben müssen, dass ich auf Grund von irgendwelchen komischen Sachen ausgeschlossen werde!“ (Stefanie, 16f.)

Die Erfahrungen mit dem Ausgegrenztwerden aufgrund vermeintlichem Andersseins ist bei den Interviewpartnerinnen in der Kindheit und Jugend so prägend gewesen, dass sie dafür auch in anderen Bereichen extrem sensibilisiert sind. Es scheint beinahe so, als begegneten sie ihrer Umwelt mit einer auf diesen negativen Erfahrungen basierenden Erwartungshaltung; Zuschreibungen von außen werden sofort als solche erkannt.

Noch deutlicher wird die Problematik des Ineinandergreifens zweier ohnehin fragiler Identitätsanteile, nämlich des weiblichen und des jüdischen, bei Marie, einer Frau Anfang Vierzig, die, da ihre Eltern atheistisch waren, bis zum Eintritt in die Schule nicht wusste, dass ihre Mutter (Agnes) Jüdin war und deshalb auch sie als solche betrachtet wurde:

*„[...] am zweiten Schultag sagt die Lehrerin ‚alle stehen auf‘ ...unt [ausatmend] und dann sagt sie, ‚die Marie bleibt sitzen die darf da nicht mittun‘ und ich hab das natürlich persönlich genommen, und die haben dann irgendso gebetet [...] schon am **ersten** Schultag bin i mir vorgekommen, i ghör da net dazu, i bin anders, i darf bei [schnell] gewissen Dingen net mitmachen, wobei i überhaupt net gewusst hab, was des is, da bin i erst vüvü später draufkommen, dass es beten sein soll [...] und das war halt auch in dem Ferienlager, das hat mich immer begleitet, ich bin nicht so wie die **andern** ... i ich bin nicht so schön, ich hab nicht die schöne Kleidung, ich hab nur ... die alten ... Hosen von meinem*

und dann hat die nächste anfangt zum kichern net, weil i a jüdisch bin net, und dass ich das irgendwie nicht realisiert hab, dass die so, total anders sozialisiert sind...“ (Agnes 21)

Bruder und die ausgeztn Pullover, die ea- eam zkla wurn san, ich bin nicht so wie die andern, das war so ... ich hab keine langen Haare, ich hab ... kein Zopferl, keine Armreife, nichts, weil so was gibt's bei uns net, weil des is deppat.“ (Marie, 11f)

Der Vorwurf von Marie an ihre Mutter Agnes geht dahin, dass sie ihr zwei wichtige Anteile ihrer Identität vorenthalten, ja verboten habe: einerseits das Judentum, andererseits – in der Erzählung wichtiger – die Ausbildung einer Weiblichkeit, welche eher der Norm entsprechen würde. Diese Leerstellen in Maries Selbstbild machen sie besonders angreifbar durch die Außenwelt; die gängigen Klischees von Jüdischsein und Weiblichkeit wirken unmittelbar auf sie ein. Stefanie, die fast eine halbe Generation jünger ist als Marie, berichtet ebenfalls von Problemen, die sich an ihren kurzen Haaren festmachen – es passe nicht zu einer Frau und mache sie unweiblich. Jedoch war es Stefanies eigenen Entscheidung, ihr Haar sehr kurz zu tragen, und sie beugt sich erst jetzt dem äußeren Druck, sie wachsen zu lassen. Marie jedoch wurde von ihrer Mutter untersagt, das Haar lang zu tragen, da dies unpraktisch sei. Dieses Thema hat bei Marie einen hohen Stellenwert, mehrmals erwähnt sie die Haargeschichte im Interview, und schildert auch, wie gewaltsam dies damals auf sie gewirkt hat:

*„eine **Frisur zu tragen** wie ein Mädchen ... ich hab im ... ich weiß ich bin immer zum, zum Frisör gezerrt worden, hab dort meine Kurzhaarbubenfrisur bekommen und dann hams mich hinten noch so rauf rasiert und es war immer **entsetzlich**, ... und alle Mädchen so mit langen Haaren und Kämmchen und so [Pause] das warn schon so, so **ganz** gravierende Sachen, nicht amal die **Haare** darf ich ma wachsen lassen“ (Marie 10)*

Für Marie war die Tatsache, dass sie sich nicht „wie ein Mädchen“ kleiden und benehmen durfte, ein im negativen Sinne prägendes Moment ihrer Kindheit, das es ihr schließlich erschwerte, eine eindeutige Geschlechtsidentität auszubilden. Das Anderssein aufgrund dieses Umstandes war für sie eine schwerwiegende Erfahrung. Jedoch war sie mit solchen Erfahrungen nicht allein. Auch ihre Mutter Agnes war in ihrer Kindheit anders als die „anderen Mädchen“ und wurde ob dessen in der Schule ausgegrenzt. Im Gegensatz zu ihrer Tochter Marie dürfte Agnes dies aber anders empfunden haben. Sie gibt an, dass sie damals gar nicht wie die anderen Mädchen sein wollte, was für ein starkes Abgrenzungsbedürfnis von jener Umwelt spricht, die ihr auch antisemitisch begegnete. Im Kontext ihrer Erzählung über die antisemitischen Wortmeldungen in der Schulklasse sagt sie, sie selbst habe sich „daneben benommen“ und meint damit, dass sie nicht den gängigen Geschlechternormen entsprochen habe. Als Hintergrund nennt sie den Umstand, dass sie im Exilland an die Koedukation

gewohnt worden war, und sich so in Österreich nur schwer in die reine Mädchenklasse einfinden konnte:

*„dann kam dazu, na daneben benommen sicher, dass ich gepiffen hab und, total burschikos war, wir waren gemischte Klassen in der Schule, und das Mädelhafte war mir a zuwider und zweitens unbekannt, ja, ‚des is a fescher Bursch‘ [nachahmend mit hoher Stimme] na und [kichert] ja so ungefähr, i man wenn ma a-ab, wenn ma ab sechs Jahren oder wann **immer** nur in gemischten Klassen war, was fangt ma an mit sowas [...] i glaub di- diese diese Geschlechtertrennung und das, das war in Österreich eine der ärgsten Sachen neben da neben dem Politischen, das war für mich ganz arg, wenn i net die Jugendgruppe ghobt hätte, gemischt und normal, i was net, wie i des verkräftet hätt’, [...] (jesus) des war arg, das Herumgekichere und, na vierzehn fünfzehnjährige Madl, die anders net kennt hoben, und i die nur’s anders konnt hob net, [lachend] da hab ich mi sicher hundertmal daneben benommen, ‚du bist zraft‘ ‚na und, is ma wuarscht’ net, [...] für die da war’s sozusagen das Schrecklichste, was einem passieren kann, dass ma wirr ausschaut, mir war das wuarscht [lachend, gepresst] dasss ... (waren) **fast** zwei verschiedene Kulturkreise“ (Agnes, 21f.)*

Es ist nicht auszuschließen, dass dem Anderssein als Frau eine kompensierende Funktion zukommt, dass hier also eine Verschiebung von negativen Gefühlen aufgrund der antisemitischen Anfeindungen auf das Ausgegrenztwerden als Frau stattfindet, da dies scheinbar weniger schmerzhaft ist. Es kommt sozusagen zu einer Bündelung aller negativen Gefühle, die durch die diskriminierende Umwelt hervorgerufen werden. Überhaupt wird die Diskriminierung als Frau leichter ertragen, mit Humor genommen, was im Falle rassistischer oder antisemitischer Diskriminierung nicht so leicht möglich ist. Dahinter steht nicht zuletzt die Shoah als kollektive Erfahrung, vor der Antisemitismus nicht mehr einfach hingenommen werden kann, sondern die gesamte Aufmerksamkeit und Abwehr verlangt.

Solche Verschiebung dürfte bei Marie zuweilen stattfinden, was vor allem aus einer erzählten Begebenheit nahe liegend scheint. Marie musste die Krankenpflegeschule verlassen, weil sie in den Augen der Direktorin nicht dem gängigen Frauenbild entsprach. Sie war darüber hinaus bereits politisch aktiv, was auch nicht zu ihrem Ansehen in der Lehranstalt beitrug:

*„[...] aber ich hab schon irre Schwierigkeiten auch in der Schule gehabt weil, SPÖ Direktorin **sehr angepasst, ahm** und ich bin da gekommen mit meiner Anti-AKW Information und immer mit diesen, mit da gelben Sonne drauf und, also ich, ich bin dann immer wieder zur Direktorin dort zitiert worden, ich **darf** das nicht tragen, ich hab mich entsprechend zu kleiden und so weiter. Also dann bin ich eine ... **überhaupt** in die Situation gekommen, wo sie von mir **gefordert***

***haben**, mich fraulich zu kleiden und ich mein Leben **lang** noch nie fraulich **angezogen**, außer zum Zeugnis, da hab ich immer ein Dirndl anziehen müssen also und so, aber im **Alltag** mir einen Rock **anzuziehen**, hab ich ja nicht dürfen vorher. Dort is gefordert worden, also es war dann total skurril und ich hab mich auch nicht aus-gesehn, also man fühlt sich auch mit siebzehn, wenn man **immer** Hosen angehabt hat und **immer** auszahnte Pullover oide, dann kann man nicht auf einmal fraulich **angezogen** gehen, obwohl das **gefordert** wurde von der Direktorin. Sie hat gesagt ‚so wie Sie herumlaufen darf keine Krankenschwester herumlaufen‘ [lachend] ja, das war nicht lustig irgendwie.“ (Marie, 19f.)*

In Maries Erzählung war dies der Grund für ihr vorzeitiges Ausscheiden aus der Krankenpflegeschule. Ihre Mutter hingegen interpretiert dieselbe Situation anders: nicht aufgrund ihrer äußeren Erscheinung habe Marie die Schule verlassen müssen, sondern weil sie sowohl von Seiten ihrer Mitschülerinnen als auch von Seiten des Lehrkörpers antisemitischen Attacken ausgesetzt war:

*„Ich weiß nicht, ob die Tochter erzählt hat, mit dem Antisemitischen is sie Jahre später arg in Verbindung gekommen, und zwar wie sie die Krankenpflegeschule gemacht hat, und sie dann rausdraht haben nach dem zweiten Jahr. Und da war eine Jüdin mit dort, die is glei nach dem ersten Jahr richtig auf dreckige Art außedraht worden, ja. Und es gab unter den Mitschülerinnen antisemitische Äußerungen, und, auf jeden Fall ging das auch von, von, vom Lehrkörper auch weg, also es waren **nicht** nur die Schülerinnen unter sich, ja, und das war so, Moment die Marie is Zweiundsechzigerjahrgang ... Ende der Siebzigerjahre“ (Agnes 23f)*

Gegen sexistische Angriffe ist es leichter, sich zu wehren, sie wirken außerdem nicht so „existentiell“ wie der Antisemitismus. Die bloße Tabuisierung des Antisemitismus in der Nachkriegsgesellschaft, ohne ihn jedoch real abzuschaffen, wirkte auch auf die Betroffenen lähmend. Von dieser Diskrepanz spricht etwa Erica Fischer. Nach einer Kindheit und Jugend, die von Einsamkeit und dem Gefühl, „irgendwie anders“ zu sein, geprägt war, fand sie schließlich Anfang der Siebziger Jahre Halt in der Frauenbewegung. „Das emanzipatorische Anliegen der Frauen wurde zu meiner ‚Heimat‘“ (Fischer 1994, 137), schreibt sie, und meint, dass die „Jüdin“ in ihr kein Thema gewesen sei, da von den Mitstreiterinnen niemand wusste, dass sie Jüdin war. Konfrontiert mit antisemitischen Äußerungen innerhalb der Frauenbewegung reagiert sie mit Schweigen, was ihr im Falle von misogynen Angriffen nicht möglich gewesen wäre:

„Während der Feminismus mich lehrte, beredt sexistische Anfechtungen zurückzuweisen, löste Antisemitismus statt Empörung nur eine Art Totstellreflex aus, einen Mangel an Zivilcourage, für den ich mich schämte.“ (Fischer 1994, 137)

Erica Fischer spricht hier das Fehlen von wirkungsvollen Umgangsstrategien mit antisemitischer Diskriminierung an, das auch Stefanie im Interview ausführlich thematisiert und worauf sie ihr generelles Gefühl von Ohnmacht zurückführt:

„Wenn es um Erlebnisse mit Diskriminierung geht, da brauchts auf jeden Fall irgendein Forum, wo man das artikulieren kann, bzw. wo man als Kind damit verstanden wird. Ha... das können wahrscheinlich nicht immer die Eltern sein. [Pause] Weiß ich nicht, also so wie Kinder in Kurse gehen, um präventiv... sich gegen Missbrauch... also sich gegen Übergriffe schützen zu lernen. Also dieses Selbstbewusstsein, das in diesen Kursen gelehrt wird. Dass sie einfach aufstehen und dass sie laut schreien und so... Hm... Sowas vielleicht in der Art. Aber eben auf Ebene von Antisemitismus oder von verbalen Übergriffen, wenn man so will... Kann ich mir vorstellen. [...] Aber damit hängt natürlich zusammen, dass man auch darüber spricht, was Antisemitismus überhaupt ist! Das sind ja auch so Sachen [lacht kurz auf] wo man als Kind nur merkt, das ist jetzt echt nicht in Ordnung. Aber man hat keine Begriffe, man hat keine Worte dafür. Ich weiß das heute, nachdem ich gelesen hab, nachdem ich nachgelesen hab, dass alle diese Dinge, die ich erlebe, praktisch wissenschaftlich, systematisch aufgearbeitet wurden. Das war so ein ‚Aha-Erlebnis‘.“ (Stefanie, 5)

Es darf davon ausgegangen werden, dass sexistische Anfeindungen und Übergriffe in der heutigen österreichischen Gesellschaft höhere Akzeptanz finden als antisemitische. Da aber Antisemitismus in der Öffentlichkeit schlechthin tabuisiert wird und so gut wie keine Auseinandersetzung damit von Seiten der ÖsterreicherInnen stattfindet, zeigt er unter der Oberfläche und auch offen umso vehementere Wirkung. Durch die Verleugnung wird auch die Ausbildung individueller Umgangsstrategien und allgemeiner Gegenwehr behindert. Was fehlt, ist ein Bewusstmachungsprozess antisemitischer Diskriminierung, der die Opfer derselben selbstbewusst dagegen ankämpfen lassen würde. Ein solcher Prozess hinsichtlich sexistischer Diskriminierung wurde von der Frauenbewegung ab den Siebziger Jahren und von feministischen Wissenschaftlerinnen und Autorinnen zumindest ansatzweise in Gang gesetzt, und wenn auch viele Frauen nach wie vor sexistische Diskriminierung nicht als solche erkennen, oder sie schweigend über sich ergehen lassen, hat dieser Prozess doch insofern Wirkung gezeigt, als es zumindest die Möglichkeit des Einübens von Strategien zur Gegenwehr in Frauengruppen gibt, wofür es im Bereich des Antisemitismus in Österreich kein Pendant gibt.

Eine sehr deutliche Thematisierung von Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität als Frau und Jüdin in Österreich findet sich im Interview mit Nicole, einer Frau Mitte Vierzig, die als sephardische Jüdin zuerst in einem nordafrikanischen Land, später in Frankreich sozialisiert wurde, vor mehr als zehn Jahren nach Österreich kam und seither

hier lebt. Sie schildert, dass ihr Frausein von der österreichischen Umwelt nicht verstanden werde und sie sich – um von den ÖsterreicherInnen akzeptiert zu werden – an hiesige Maßstäbe von weiblichem Rollenverhalten anpassen musste, was ihr jedoch nie so recht gelingen wollte:

« Ce que j'ai rayé de ma personnalité, oui...mhm ... disons qu'à Paris je suis une fille, ou en France, je me sentais comme fille plus extravagante, et plus, plus, plus séductrice. Je m'accordais le droit de l'être, hein ? [...] Ici, j'ai vraiment vécu que de catastrophes avec ça. C'est à dire que les gens n'avaient pas du tout cette, le même humeur, la même compréhension de la femme. Et que je me suis fait très, très mal, que vraiment... mais très, très, très mal, avec ce truc là. C'est à dire que... et là j'ai compris, que d'être acceptée... mais peut-être que c'est mon trip personnel, mais pour être acceptée par un homme, un autrichien, il faut que je ressemble à une autrichienne. Et si je n... et je n'arrive jamais à ressembler à ça ! Parce que, même si je veux, ça marche jamais. J'ai remarqué que quand même là j'avais des problèmes. Je suis jamais assez modeste, je suis jamais assez... je ne sais pas... enfin, j'ai, j'ai des problèmes. »³³ (Nicole, 10)

Die Frage, ob der Zwang zur Assimilation auch in Bezug auf ihr Judentum gelte, verneint sie vehement. Die größten Schwierigkeiten habe sie mit ihrem Frausein, das Leben als Jüdin hingegen verlaufe in Österreich recht ruhig. Sie weist darauf hin, dass das Leben für Frauen in Österreich zwar sicherer sei als in Paris, d.h. Frauen weniger oft direkter männlicher Gewalt auf den Straßen ausgesetzt seien. Dennoch aber verspürt sie hier ein nicht unbeträchtliches Maß an Aggressionen zwischen Männern und Frauen, was sich darin äußere, dass Männer zuweilen überhaupt keine Rücksicht mehr auf Frauen nehmen würden, weniger aufmerksam ihnen gegenüber seien und sich so erst recht als „Machos“ verhalten würden. Demgegenüber würden Frauen in Österreich Emanzipation mit einer Verleugnung ihrer Weiblichkeit bezahlen und jene Frauen nicht verstehen, die Wert auf ein „weibliches Erscheinungsbild“ und auf „weibliches Verhalten“ legen würden, ohne sich dabei zu unterwerfen. Während sie als Jüdin sich nicht vereinsamt fühle, da die Erfahrungen als Jüdin weniger individuell als

³³ Nicole zog es vor, das Interview in französischer Sprache zu führen, wenngleich ihr Deutsch durchaus konversationsfähig gewesen wäre. Die französischen Interviewpassagen werden in der Folge so genau wie möglich übersetzt, was jedoch, da es sich um gesprochene Sprache handelt, vor allem hinsichtlich der Betonungen, der Wortfolge und der Wiederholungen mit Schwierigkeiten verbunden ist. „Was ich von meiner Persönlichkeit gestrichen habe, ja ... mhm ... sagen wir, in Paris bin ich ein Mädchen, oder in Frankreich fühlte ich mich als extravaganteres, verführerischeres Mädchen. Und ich sprach mir das Recht zu, es zu sein. Hier habe ich damit wirklich nur Katastrophen erlebt. Das heißt dass die Leute überhaupt nicht dieses Temperament haben und längst nicht dasselbe Verständnis von Frauen. Und ich habe mich damit sehr sehr schlecht angestellt. ... Und da habe ich begriffen, dass um akzeptiert zu werden ... aber vielleicht ist das meine persönliche Geschichte, aber um von einem Mann, einem Österreicher, akzeptiert zu werden, musste ich sein wie eine Österreicherin. Und das gelingt mir einfach nie! Weil, selbst wenn ich will, geht das niemals. Ich habe bemerkt, dass ich da trotz allem Probleme

gruppenspezifisch seien, stehe sie mit ihren Vorstellungen von emanzipierter Weiblichkeit weitgehend allein und finde nirgendwo Anhaltspunkte, an denen sie sich orientieren könne oder wolle:

« En temps que femme c'est beaucoup plus difficile qu'en temps que juive. En temps que juive, j'ai l'impression que d'abord je ne suis pas la seule à partager ces expériences, que tous les juifs la partagent. En temps que femme c'est autre chose. C'est beaucoup plus individuel, beaucoup plus difficile... heu... je, je regrette de ne pas avoir 20 ou 25 ans aujourd'hui ou même 30. Parce que je serais exactement dans ma peau. Ça veut dire, que c'est, c'est peut-être l'avance que les françaises ont, tout simplement. »³⁴ (Nicole, 10f.)

Freilich stellt sich die Frage, ob Nicole hier eine Deckerzählung gibt. Auffallend ist, dass sie Antisemitismus nicht verleugnet, auch nicht den selbst erlebten, sondern im Gegenteil sehr offen darüber spricht, mit welchen Angriffen sie in der Familie ihres ersten österreichischen Freundes konfrontiert war. Jedoch hatte sie dafür offensichtlich Umgangsstrategien gefunden, durch welche es ihr gelang, Antisemitismus nicht so sehr an sich heranzulassen. Dabei war von entscheidender Bedeutung, wie sie in Österreich von Beginn an als Jüdin wahrgenommen wurde: nämlich als aschkenasische Jüdin, nicht als Sephardin, als die sie sich selber aber identifiziert. Die ÖsterreicherInnen jedoch würden den Unterschied zwischen Sephardim und Aschkenasim entweder nicht gelten lassen oder überhaupt nicht kennen. Dadurch, und durch die für sie ungewöhnliche Gegenwartigkeit des nationalsozialistischen Massenmordes an Juden und Jüdinnen in der österreichischen Gegenwartsgesellschaft, habe sie sich in Österreich viel mehr als Jüdin gefühlt als in Frankreich. Dies hatte nicht unbeträchtliche Auswirkungen auf ihre jüdische Identität: „*curieusement mon histoire a du devenir celle des ashkénazes*“³⁵, sagt sie und fügt einige Sätze danach hinzu: „*Ça veut dire que mon identité, quand je suis arrivée ici, m'a été donnée un peu plus*“³⁶ (Nicole, 1). In Österreich wurde sie plötzlich mit einer Gruppe identifiziert, mit welcher sie nie in ihrem Leben zu tun gehabt hatte und mit welcher sich selbst zu identifizieren sie sich nicht einmal gestattet. Grund dafür ist die kollektive Erfahrung der Shoah, die sie, als Kind sephardischer Eltern in einem nordafrikanischen Land, dann in Frankreich, auf

habe. Ich bin niemals bescheiden und schlicht genug ... ich bin niemals genug ... ich weiß nicht ... kurzum, ich, ich habe Probleme.“

³⁴ „Als Frau ist es viel schwieriger denn als Jüdin. Als Jüdin habe ich nicht den Eindruck, dass ich die Einzige bin, die diese Erfahrungen macht, sondern dass alle Juden sie teilen. Als Frau ist das anders. Das ist viel individueller, viel schwieriger ... ich bedaure, dass ich heute nicht mehr 20 oder 25 oder auch 30 Jahre alt bin. Weil das wäre dann genau mein Fall. Das heißt, dass das vielleicht der Vorsprung ist, den die Französinen haben, ganz einfach.“

³⁵ „Auf seltsame Weise musste meine Geschichte die der Aschkenasim werden.“

³⁶ „Das heißt dass meine Identität, als ich hier angekommen bin, mir etwas stärker gegeben wurde.“

ganz andere, indirektere Weise gemacht hatte. Ihr Vater war in einem Konzentrationslager in Nordafrika inhaftiert gewesen, hatte dort Schreckliches erlebt, dennoch aber wurde dieses Lager von ihm selbst niemals mit Auschwitz, Dachau oder anderen Konzentrationslagern verglichen.

« je n'ose même pas en parler, parce que j'avais toujours été heu... touchée, bouleversée &c... par la Shoah ! Mais ce que j'ai compris ici, ça n'a rien à voir avec l'image que j'en avais ! Je veux dire... c'est ! C'est... indescriptible ! Donc, que moi je, je me sens d'aucun droit de m'accaparer cette histoire. »³⁷ (Nicole 5)

Sie möchte die Geschichte des österreichischen Judentums nicht auf sich selbst übertragen, sei es aus Selbstschutz, sei es aus Respekt vor den entsetzlichen Erfahrungen der Opfer des Naziregimes. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass Nicole die Identifikation mit dem aschkenasischen Judentum, die von der österreichischen Mehrheitsgesellschaft an sie herangetragen wird, für sich selber emotional nicht nachvollziehen kann und sich deshalb vielleicht auch nicht so sehr davon betroffen fühlt. Trotzdem aber wuchs ihr Bewusstsein, Jüdin zu sein, gerade unter diesen Umständen. In Frankreich habe sich diese Frage gar nicht oder auf völlig andere Weise gestellt – ihr Judentum sei Selbstverständlichkeit gewesen, etwas, zu dem sie stets einen positiven Bezug gehabt habe. Sie beschreibt es als ein gewisses Surplus, das sie von Nicht-Jüdinnen unterschieden habe, aber im positiven Sinne. Dieses Selbstbewusstsein beschreibt sie in erster Linie als Folge anderer, indirekterer, Erfahrungen mit der Shoah sowie der relativ großen jüdischen Gemeinde in Paris. Beides zusammengenommen sei ausschlaggebend dafür, dass in Paris Juden und Jüdinnen längst nicht in dem Maße „verschämt“ („honteux“)³⁸ (Marie, 12) seien wie jene in Österreich, deren Stellung als absolute Minorität ihnen die Möglichkeit eines selbstbewussten Umgangs mit ihrem Judentum erschwere. An diese „verschämte“ Art wolle sie sich keinesfalls assimilieren,

³⁷ „Ich wage es nicht einmal, darüber zu sprechen, weil ich war immer ahh ... berührt, erschüttert und so ... durch die Shoah! Aber was ich hier begriffen habe, das hat überhaupt nichts mit dem Bild zu tun, das ich davon hatte! Was ich sagen will ist ... es ist ... unbeschreiblich! Sodass ich glaube, dass ich überhaupt kein Recht habe, mir diese Geschichte anzueignen.“

³⁸ Nicole greift offensichtlich auf den Begriff des „verschämten Juden“ zurück, den Jean Paul Sartre im Frankreich der späten Vierziger Jahre im Zusammenhang mit dem von Theodor Lessing als „jüdischen Selbsthass“ beschriebenen Phänomen geprägt hatte: „Was sie tatsächlich kennzeichnet, ist, daß sie vor ihrer Situation fliehen; sie haben beschlossen, sie zu verleugnen oder sich ihrer Verantwortung zu entziehen, oder ihre ihnen unerträglich scheinende Verlassenheit abzuleugnen. Das bedeutet nicht unbedingt, daß sie den Begriff Jude abschaffen wollen oder daß sie die Existenz eines Judentums ausdrücklich leugnen. Aber ihre Gesten, ihre Gefühle und ihre Handlungen streben dumpf danach, diese Tatsachen aus der Welt zu schaffen. Kurz, die verschämten Juden sind Menschen, die von den anderen als Juden betrachtet werden und die beschlossen haben, vor dieser untragbaren Situation zu fliehen. Das ergibt bei ihnen verschiedene Arten des Betragens, die nicht alle gleichzeitig bei derselben Person auftreten, die aber alle deutlich erkennbare *Fluchtwege* sind.“ (Sartre 1948, 82f.)

denn zu wichtig und wertvoll sei ihr die eigene Tradition, weshalb sie vor allem in Österreich niemals verschweige, Jüdin zu sein. Den Kompromiss der Assimilation gehe sie in punkto Weiblichkeit ein, dies sei auch nötig, um anerkannt zu werden, in punkto Judentum sei sie dazu nicht bereit:

« [À Paris] on est juif, d'autres sont bretons, d'autres sont corses. Je dis qu'il n'y a pas une différence, mais, la communauté est assez grande, pour imposer ses, son identité. Ici, non. Alors moi, en temps que femme, il a fallu que j'essaye de faire ce pas d'assimilation, et en temps que... mais pas en temps que juive, ça alors, c'est un cadeau que je ne pourrai jamais faire ici, au contraire. En temps que femme peut-être. Mais pas en temps que juive. Je ne sais pas pourquoi, c'est absolument impensable. Chose que je ne disais jamais en France par exemple, 'je suis juive', c'est même pas nécessaire de le dire. Mais j'ai remarqué qu'ici je le disais, parce que justement, les juifs n'en parlent pas. Et que moi, je trouvais nécessaire de mettre les cartes sur table, que jamais j'entende une réflexion et j'ai bien regretté parfois, parce que justement, c'était l'occasion pour ces gens là, en particulier les hommes, pfff... de me coincer plus au moins la dedans. »³⁹ (Nicole, 11)

Während Nicole es also in Frankreich niemals für nötig gehalten habe, ihr Judentum zu benennen, fühle sie sich in Österreich genötigt, gegen das allgemeine Verschweigen des Judentums anzukämpfen und „die Karten auf den Tisch zu legen“. Die von der Außenwelt geforderte Verleugnung ihres Judentums, welcher sie sich nicht fügen möchte, kompensiert sie vielleicht damit, dass sie bis zu einem gewissen Grad ihre Weiblichkeit verleugnet bzw. hinter einer Fassade versteckt, um den Österreicherinnen ähnlich zu werden. Es wäre also durchaus möglich, dass Nicoles Assoziationsstränge vom „verschämten Juden“ hin zur „verschämten Frau“ laufen, wenn sie etwa sagt: *„Il fallait que j'arrive à disparaître un petit peu.“*⁴⁰ (Nicole 10)

³⁹ „[In Paris] sind wir Juden, andere sind Bretonen, andere sind Korsen. Ich meine, dass da kein Unterschied ist, aber, die Gemeinde ist groß genug, damit man sich eine Identität schaffen kann. Hier nicht. Also als Frau war es notwendig, dass ich versuche, diesen Schritt der Assimilation zu tun, und als ... aber nicht als Jüdin, na! das ist ein Geschenk, das ich hier niemals machen könnte, im Gegenteil. Als Frau vielleicht. Aber nicht als Jüdin. Ich weiß nicht warum, das ist absolut undenkbar. Was ich in Frankreich niemals sagen würde ‚ich bin Jüdin‘, es ist nicht einmal notwendig, es zu sagen. Aber mir ist aufgefallen, dass ich es hier sage, weil ganz einfach die Juden hier nicht davon sprechen. Und ich fand es notwendig, die Karten auf den Tisch zu legen, damit ich niemals bestimmte Überlegungen höre und manchmal habe ich das ziemlich bereut, weil das gerade der Anlass für diese Leute da war, besonders die Männer, pfff ... mich daran festzunageln.“

⁴⁰ „Es war notwendig, dass ich ein wenig unsichtbar werde.“

Konfrontation mit antisemitisch-misogynen Stereotypen und Vorurteilen

Die „Frau mit der Waffe“

Die oben zitierte Sequenz aus dem Interview mit Nicole legt nahe, dass gerade das Beharren auf ihrem Jüdischsein in Österreich ein wesentlicher Grund für jene Schwierigkeiten sein dürfte, die sie hier mit ihrem Frausein erlebt. Denn sie sagt es selbst: vor allem Männer nähmen dieses „Bekenntnis“ zum Anlass, sie ins Bild der Jüdin festzuschreiben, indem sie auf angeblichen „traits des femmes juives“⁴¹ (Nicole 11) beharrten. Nicole wurde mit dem altbekannten Bild der „sexuellen jüdischen Frau“, der „Frau mit der Waffe“ konfrontiert. „Ici j'étais la française ou la parisienne... et juive“⁴² (Nicole, 1), sagt sie gleich zu Beginn des Interviews. Hier lässt sich eine interessante Querverbindung zu jenen alten Vorstellungen von Weiblichkeit ziehen, die von Seiten der Mehrheitsgesellschaft traditionell an die Elemente des Französischen und des Jüdischen gehängt wurden. So war es im deutschsprachigen Raum bereits im neunzehnten Jahrhundert üblich, die Klischees von „Franzosenfreundschaft, Atheismus, Antiklerikalismus, Amoralität und die Frivolität einer freien Liebesbeziehung“ ins Bild der „Schönen Jüdin“ zu packen (Krobb 1993, 95). Das alte Lebensgefühl der Libertinage schreibt auch Nicole fest und meint, dass es im heutigen Frankreich nach wie vor gang und gäbe sei, das Ideal der freien Liebe zu leben, und zwar von Frauen wie von Männern:

« Par exemple en France, c'est idiot de le dire, mais qu'une femme ait un amant : normal, hein ? je n'ai jamais vu, jamais entendu une réflexion la dessus. Même si elle est mariée et avec des enfants. Je veux dire, c'est, je ne dis pas, que ça soit banal, mais je veux dire, oui, elle a le droit. Ici, non. C'est rare, parmi les très jeunes peut-être, mais en général : non. Et c'est vrai qu'ici, cette espèce d'esprit petit-bourgeois écrasait les femmes. »⁴³ (Nicole, 9)

Ob die Verhältnisse in Frankreich nun tatsächlich dem Bild entsprechen, das Nicole zeichnet, oder ob es sich dabei um eine Art verklärenden Rückblick auf jene Lebenswelten handelt, die ihr heute aufgrund ihrer Abwesenheit verschlossen bleiben, ist in diesem Fall weniger von Bedeutung. Wichtig ist, dass sie damit Verhältnisse

⁴¹ „Züge der jüdischen Frauen“

⁴² „Hier war ich die Französin oder die Pariserin ... und Jüdin.“

⁴³ „Wenn zum Beispiel in Frankreich, es ist blöd, es zu sagen, aber wenn eine Frau einen Liebhaber hat, ist das normal, oder? Ich habe niemals darüber eine Überlegung gehört. Sogar wenn sie verheiratet ist und Kinder hat. Damit will ich nicht sagen, dass das jetzt so alltäglich ist, sondern, ja, dass sie das Recht dazu hat. Hier nicht. Hier ist es selten, bei den ganz Jungen vielleicht, aber ganz allgemein: nein. Und es stimmt auch, dass hier dieser kleinbürgerliche Geist die Frauen erdrückt hat.“

beschreibt, die auf DurchschnittsösterreicherInnen zumindest befremdlich wirken müssen, so wenig auch hierzulande die partnerschaftliche Treue durchgehalten wird. Denn es geht um ein bestimmtes Selbstverständnis, das Nicole transportiert, und zwar nicht nur hinsichtlich ihres Judentums, sondern auch hinsichtlich ihrer Weiblichkeit: Selbstbewusste Offenheit im Unterschied zum „verschämten“ Verbergen der eigenen Neigungen, Wünsche, ja der eigenen Identität. Die „Verschämtheit“, die Nicole den österreichischen Juden und Jüdinnen zuspricht, erstreckt sich in ihrer Erzählung in gleicher Weise auf die österreichischen Frauen, deren Verständnis von Emanzipation und Weiblichkeit sie nicht teilen kann. Sie nennt es den „esprit petit-bourgeois“, der sich in den Geschlechterverhältnissen in Österreich eklatant zeige, eine Kleingeistigkeit, die eine Abwertung von Sinnlichkeit bedeutet:

« et j'ai pas compris non plus les femmes parfois. C'est à dire, comme elles pensaient leur émancipation féminine, comme elles pensaient leur féminisme. Quand même assez loin, dans cette espèce parfois de rejet un peu des hommes. [...] être femme ou se vouloir femme &c... c'est pas tellement bien vu, j'ai l'impression. Il vaut mieux se mélanger, se faire oublier de ce côté là. Et heu... être féminine, c'est, c'est pas du tout compris comme une française. Etre féminine pour une française, c'est une évidence. Etre féminine ici, c'est être coquette, par exemple. Ou d'être... je ne sais pas. Enfin. Pas toujours. Mais c'est un peu, qu'est ce que j'en aie. C'est les clichés, c'est ce que, c'est comme ça qu'on me pense aussi. Hein ? Alors en temps que française. Mais, en effet, alors vraiment, je ne sais pas, si les autrichiennes se sentent plus libérées, mais ça je ne crois pas du tout, du tout, du tout ! »⁴⁴ (Nicole, 9f.)

Nicoles Weiblichkeit wird ihr als klischeehafte Koketterie ausgelegt, als Manieriertheit also. Ihre Weiblichkeit wird nicht als solche wahrgenommen, sondern als eine Art Unnatürlichkeit, Unehrllichkeit vielleicht sogar, wobei ihr „freizügiger“ Umgang mit Liebe und Partnerschaft sicherlich eine wesentliche Rolle spielt.

Nicole ist von einer Fülle von Zuschreibungen und Stereotypen betroffen, die allein schon für sich betrachtet, in eklatanter Weise jedoch in der spezifischen Kombination, in der sie auftreten, in der direkten Tradition eines jener Bilder der Jüdin stehen, das

⁴⁴ „und ich habe auch die Frauen nicht verstanden. Das heißt, wie sie über ihre weibliche Emanzipation denken, wie sie über ihre Weiblichkeit denken. Irgendwie etwas weit weg, manchmal auf eine Art, die Männer zurückzuweisen. [...] Frausein oder Frausein-Wollen usw. ... ist hier nicht so gern gesehen, habe ich den Eindruck. Es ist besser, sich zu vermischen, sich selbst vergessen machen von dieser Seite her. Und ... also ... weiblich sein wird absolut nicht so verstanden wie als Französin. Weiblich sein ist für eine Französin eine Gewissheit. Weiblich sein hier ist Koketterie, zum Beispiel. Oder ... ich weiß nicht. Naja, nicht immer. Aber es ist ein wenig in die Richtung ‚was habe ich davon‘. Das sind Klischees, das ist so, so werde auch ich eingeschätzt, oder? In Hinblick darauf, dass ich Französin bin. Aber eigentlich, also wirklich, weiß ich nicht, ob die Österreicherinnen sich freier fühlen, aber ich glaube das überhaupt nicht, ganz und gar nicht!“

zumal zur Zeit des Fin de Siècle sehr populär war und einerseits mit der weiblichen Emanzipation, andererseits mit der Krise der männlichen Identität in der Moderne in unmittelbarem Zusammenhang steht: es ist das alte Bild der jüdischen Frau als sexbesessenes Monstrum, das den Mann aussaugt und existentiell bedroht. Wenn sie es auch nicht ausspricht, so legt die Erzählung Nicoles doch nahe, dass die österreichische Mehrheitsgesellschaft sie für „dekadent“ hält, für eine Frau, die traditionelle Werte der Geschlechterhierarchie nicht anerkennt, gerade indem sie auf ihrer Weiblichkeit beharrt. Für ihre Umwelt jedoch hat Weiblichkeit stets einen Zug von vorteilsheischender Berechnung und von einer kopfgeleiteten Rationalität, die jede „Natürlichkeit“ in den Geschlechterbeziehungen konterkariert. Für Nicole im Gegenzug bedeutet Weiblichkeit zuerst einmal eine intentionslose Genussfähigkeit, die sich den Zweckzusammenhängen der Gesellschaft entziehen möchte. Die Beziehung der Geschlechter soll nach ihren Maßstäben nicht von Konkurrenz geprägt sein, die in der patriarchal organisierten Gesellschaft ohnehin nur wieder gegen die Frauen ausschlagen würde. Die Angleichung an die Männerwelt und die Vernichtung alles Weiblichen, die Nicole an den österreichischen Frauen feststellt – darin einerseits generalisierend und andererseits auf eine spezielle Gruppe von Frauen, nämlich die Österreicherinnen, reduzierend –, gehört zu den negativen Auswirkungen der Emanzipation von Frauen, die in ihrer totalen Integration in den Herrschaftszusammenhang bestehen. Freilich wurde dadurch die Lebenssituation von Frauen im Bestehenden wesentlich verbessert, um den Preis jedoch der Preisgabe eines wie auch immer ohnmächtigen Widerstandspotentials. Nicole sucht Gleichheit nicht in der Assimilation ans herrschende Prinzip – weder in Bezug auf ihre Weiblichkeit noch auf ihr Jüdischsein – was einer Aufgabe der von ihr positiv betonten Besonderheit gleichkäme, sondern wünscht sich Gleichheit in der Differenz. Wenn sie auch hinsichtlich ihrer Weiblichkeit eher zu Konzessionen an den Mainstream bereit ist, hat sie damit doch Probleme.

Das Widerstandspotential gegen den verwalteten Mainstream, das einer bestimmten „Weiblichkeit“ eignet und welcher die von Nicole beschriebenen Verhaltensweisen gefährlich nahe kommen, fordert die Ablehnung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft. Weibliches Widerstandspotential wurde stets mit dem „Jüdischen“ in Verbindung gebracht, und auch bei Nicole spielt diese Verquickung von Antisemitismus und Misogynie eine entscheidende Rolle. Die Familie ihres ersten österreichischen Freundes beschreibt sie als „latent antisemitisch“, was jedoch in Anbetracht der Angriffe, mit denen sie konfrontiert wurde, eine Untertreibung sein dürfte. Das pejorative Bild der

„Jüdin“, das von ihr gezeichnet wurde, hatte für sie beträchtliche persönliche Konsequenzen auch im Hinblick auf ihre Körperlichkeit:

„La grand-mère de mon ami disait, a dit une fois [unverständlich] ‘Unser Hitler’. Et là j’ai compris que quand même j’étais très, très en colère, j’ai pas eu d’enfant, par exemple, alors que je... j’étais enceinte. Et je pense que c’est un alibi de ma part, mais quand même ça a... je me suis dit : ‘Des grands-parents comme ça !’ Heu... J’y tiens pas spécialement, parce que pour les gosses, ça va être pas facile de mélanger les deux. Et donc le père de mon ami était en colère, il disait à son fils : ‘Oui, ta juive !’ C’est pour ça que je dis, c’est fort ce que j’appelle ce heu... même si on ne choisit pas, mais si j’avais [Pause]... On me donnait ce profile là. Enfin, je veux dire : J’étais ça ! Je ne l’ai jamais été à Paris ! Absolument jamais. A Paris j’étais ce que je voulais. Tandis que là, une fois ici... oui, à ce moment là, comme ce type qui m’a appelé la juive, je me suis dis, mais qu’est-ce que ça veut dire [lacht kurz], c’est tellement... au début je me suis dit, mais c’est grotesque, c’est ridicule et puis finalement c’était un expérience vaguement douloureuse, qui a fait que finalement je ne suis pas restée dans cette famille et j’ai pris mon propre appartement. »⁴⁵ (Nicole 4)

Die sehr dissoziierte Erzählweise legt nahe, dass hier ein Punkt zur Sprache kam, der für Nicole eine traumatisierende Wirkung hatte. Es geht nicht eigentlich hervor, warum sie letztendlich kein Kind bekam. Jedenfalls war die Tatsache, dass sie das Kind nicht austragen konnte/wollte für die Familie ihres Freundes Anlass, sie in wüster Weise antisemitisch zu beschimpfen. Die niederträchtige Aussage des Vaters „Ja, deine Jüdin“ impliziert in diesem Zusammenhang eine unterstellte „Degeneriertheit“ des „jüdischen Körpers“, welcher der natürlichen Reproduktionsfähigkeiten ermangele. Sollte es sich um einen freiwilligen Schwangerschaftsabbruch gehandelt haben, geht die Aussage des Vaters wohl in die Richtung einer abwertenden Identifikation weiblicher Selbstbestimmung mit dem „Jüdischen“, was nicht minder „traditionsreich“ wäre.

⁴⁵ „Die Großmutter meines Freundes sagte, sagte einmal [unverständlich] „Unser Hitler“. Und da habe ich verstanden, dass, trotzdem ich sehr, sehr wütend war, ich kein Kind bekommen habe, zum Beispiel, wo ich doch ... schwanger war. Und ich glaube, dass das ein Unschuldsnachweis meinerseits ist, aber trotzdem hat das ... ich habe mir gesagt: ‚Solche Großeltern!‘ ahh daran liegt mir nicht besonders. Weil für die Kleinen wird es nicht einfach sein, die beiden zu mischen. Und der Vater von meinem Freund war dann also wütend und sagte zu seinem Sohn: ‚Ja, deine Jüdin!‘ Deshalb sage ich, das ist hart, das nenne ich ahh... selbst wenn man sich’s nicht aussucht, aber wenn ich [Pause] ... Die haben mir dieses Profil gegeben. Kurzum. Ich will damit sagen: ich war das! Ich war das niemals in Paris! Absolut niemals. In Paris war ich was ich wollte, während hier, einmal da ... ja, von dem Moment an, wie der Typ mich die Jüdin genannt hat, habe ich mir gesagt, aber was soll denn das heißen? [lacht kurz] das ist so ... am Anfang habe ich mir gesagt, aber das ist doch grotesk, das ist lächerlich und dann schließlich war das eine unbestimmbar schmerzhaft Erfahrung, die bewirkt hat, dass ich schließlich nicht mehr in dieser Familie geblieben bin und mir eine eigene Wohnung genommen habe.“

Die „intellektuelle, materialistische Jüdin“

Intellektualität und künstlerische Begabung werden auch in der heutigen Gesellschaft nach wie vor mit dem „Jüdischen“ identifiziert.⁴⁶ Als Bewunderung für außergewöhnliche Leistungen auf dem Gebiet der Wissenschaften oder der Kunst getarnt wird derart ein altes antisemitisches Vorurteil transportiert: das der „jüdischen Weltverschwörung“. Damit war auch Stefanie bereits in der Schule konfrontiert:

„Eine Gesangslehrerin zum Beispiel von mir. Die irgendwann, irgendwie rausgekriegt hat, dass ich Jüdin bin, sagt zu mir: ‚Ha! Das ist eh gut, weil die Juden halten eh zusammen. Dann machst du garantiert Karriere!‘ Ja? So kleine Sachen! Die hat das nicht böse gemeint. Ja? Die hat das nicht böse gemeint! Aber... [lacht kurz auf] Woher kommt so eine Aussage?“ (Stefanie 6)

Hier steht ein Internationalismus im Vordergrund, der Juden und Jüdinnen klischeehaft zugesprochen wird und eine höhnische Reaktion auf die jahrhundertlang erzwungene „Heimatlosigkeit“ ist. Die europäischen Mehrheitsgesellschaften hatten Juden und Jüdinnen nie eine unhinterfragbare Heimat geboten, sodass eine dauerhafte, an ein Land gebundene Identität und Tradition nicht ausgebildet werden konnte. Heinrich Heine recurriert auf die Verfolgungs- und Vertreibungsgeschichte des europäischen Judentums, wenn er vom „portativen Vaterland“ spricht, dessen Kristallisationspunkt das Buch sei. Es handelt sich also um eine Heimat, die nicht an ein Land gebunden ist, sondern an gelebte und von Generation zu Generation weitergegebene Traditionen. Voraussetzung dafür ist Gelehrsamkeit und die Fähigkeit, aus Traditionsbruchstücken je neue Identitäten zu schaffen, das Durchhaltevermögen, stets, nach jeder Vertreibung, nach jedem Pogrom, schließlich nach Auschwitz, der tatsächlichen antisemitischen Übermacht zu trotzen.

Der dumpfe Hass der AntisemitInnen auf das, was sie „internationales Judentum“ oder „Weltjudentum“ nennen, rührt vom Neid aufs Kosmopolitische her, das sie unbewusst der eigenen provinziellen Beschränktheit gegenüberstellen. Der Wahn der

⁴⁶ Nicole beschreibt dies beispielsweise: « *Ce que j'ai rencontré, c'est par contre, que l'on n'évite pas les catégories. Par exemple, on pouvait être le juif, mais 'bien vous êtes intelligente !' [...] J'ai souvent entendu ça. Je veux dire, c'est le même genre de forme de racisme et on disait : 'Ouai, ouai, non mais c'est les juifs, là... et donc, il a réussi...' Donc ça c'était cette espèce de cliché absolument insupportable. Ca j'ai quand même entendu souvent. » (Nicole, 4f.) [„Hier ist mir aufgefallen, dass die Leute Kategorien nicht vermeiden. Man konnte zum Beispiel Jude sein, aber dann kommt etwa ‚gut, ihr seid intelligent!‘ [...] Das habe ich oft gehört. Das ist dieselbe Art von Rassismus wie wenn man sagt ‚ja, aber das sind Juden, und deshalb sind sie erfolgreich‘. Also das ist eine Art Klischee, die absolut unerträglich ist. Das habe ich aber trotzdem oft gehört.“]*

„Volksgemeinschaft“ und das geheime schlechte Gewissen, das mit demselben Wahn einhergeht, bzw. das geheime Wissen, dass die „Volksgemeinschaft“, die den Einzelnen gewiss Vorteile bringt, umso mehr aber die Herrschaft über sie verfestigt, wird projiziert aufs Judentum, das international zusammenhalte und es sich stets richte. Darob muss die „Volksgemeinschaft“ erst recht gestärkt werden, um der „Bedrohung“ des „Weltjudentums“ zu kontern. Auch die heutige Gesellschaft konstruiert unablässig diese in-groups und out-groups; die Ausflüsse dieser Konstruktionen bekamen alle Interviewpartnerinnen zu spüren, auch wenn es scheinbar „nicht böse gemeint“ gewesen sei.

Die „Intellektualität“, die stets, auch heute noch, mit dem „Jüdischen“ in Verbindung gebracht wird, weist so gut wie immer eine materielle Komponente auf, sodass eine Verschlingung von Geld, Geist und „Jude“ entsteht. Nimmt man hinzu, dass v. a. weibliche Intelligenz nach wie vor misstrauisch beäugt wird, ja eigentlich noch immer das Dämonisch-Unheimliche ist, das Männern den Einfluss und die Verfügungsgewalt über Frauen entzieht, die sich nicht mehr mit der Rolle des braven „Hausmütterchens“ begnügen, sondern aus der Sicht der Männergesellschaft zu böse und eiskalt kalkulierenden „Intelligenzmonstren“ mutieren, erhält folgende Begebenheit an einer österreichischen Universität Ende der Achtziger Jahre eine besondere Konnotation. Michaela studierte bei einer der ersten Professorinnen Österreichs, die zufällig auch Jüdin war. Diese Verbindung von Weiblichkeit, Intellektualität und Judentum wurde von Michaelas KommilitonInnen zu einem stereotypen antisemitisch-misogynen Image verdichtet, das schließlich auch auf sie selbst, da sie auch Jüdin war, übertragen wurde.

„Das hat sicher auch noch, noch dazu beigetragen, dass sie eine Frau ist, ja. [...] ja, das war von allem ein Teil. Ein Teil war Jüdin, ein Teil war Frau, ein Teil war ihr Charakter. Und ein Teil war, dass sie tüchtig war. Und ja... Und somit, das macht schon ein bestimmtes Bild.“ (Michaela, 14)

Inhalt dieses Bildes war: es handle sich um eine Professorin, die wisse, wie man „es sich richten“ müsse, die sehr erfolgreich in der Geldbeschaffung sei, viele internationale Beziehungen habe. Außerdem sei sie nur über Protektion überhaupt in die Position einer Professorin gekommen. All das komme nur ihr selbst und wenigen von ihr auserwählten Studierenden zugute, zu denen auch Michaela gezählt wurde. *„Da hab ich das erste Mal zu spüren bekommen, dass ich Jüdin bin“* (Michaela, 2), sagt sie in diesem Kontext und meint, dass sie tatsächlich von der Professorin gefördert worden sei, was im Kreise der KollegInnen auch unangenehme Folgen hatte:

„Vielleicht hab ich des Öfteren das Gefühl gehabt, es wurde nie ausgesprochen, dass man mir unterstellt hat, dass sie mich protegiert hat. [...] Ausgesprochen wurde es nie. [...] Nein, vielleicht hat man mehr herausgehoben, wen sie nicht mag. Vielleicht war's eher so. Sie mag den und den eindeutig nicht. Schon ein bisserl subtiler das Ganze. Wir waren an einem Universitätsinstitut und nicht im Wirtshaus.“ (Michaela, 14f.)

Ein im universitären Betrieb im Grunde ganz normaler Vorgang, dass Studierende von ihren ProfessorInnen gefördert werden, wurde in diesem Fall unausgesprochen zum „jüdischen Protektionismus“. Diese Stimmung dürfte Michaela ziemlich verunsichert haben, da sie dieses Bild teilweise übernimmt und ihren Studienerfolg offenbar nicht in erster Linie auf ihre eigenen Leistungen zurückführt, sondern auch meint, dass sie in gewisser Weise ein „Protektionskind“ gewesen sei:

„Und wenn ich so ganz ehrlich sein muss, äh, ein bisserl hat sie's auch getan. Ich hab das nie verlangt und nie gewollt, aber es war ein bisserl so. Sie wollte, dass ich dieses Doktorat bekomme. Mein, ich glaube, ich habe eine durchaus... Dissertation geschrieben, die absolut in Ordnung ist und auch mit sehr gut bewertet wurde. Ich hab alle Rigorosen mit sehr gut gemacht. Das ist alles nett und gut. Aber es gibt schon einen gewissen Punkt, wo ich, sagen wir mal so, wenn man ehrlich ist, muss man sagen, sie war mir gegenüber wohlwollend gestimmt.“ (Michaela, 14)

Es scheint, als hätte Michaela ein schlechtes Gewissen gegenüber jenen StudienkollegInnen, die von der Professorin weniger gefördert wurden. Das Auswahlverfahren von ProfessorInnen hinsichtlich der Förderung ihrer Studierenden ist sicherlich ein Bereich, in dem es zu Ungerechtigkeiten und Ausschlussmechanismen kommen kann. Dies ist jedoch eine allgemeine Problematik, die dem universitären System geschuldet ist, und nicht etwa dem Umstand, dass diese bestimmte Professorin Jüdin ist. Eine Studie der Universität Duisburg-Essen über die Einflüsse auf die Entscheidung zur Promotion bei Studierenden⁴⁷ kam zu dem Ergebnis, dass der enge persönliche Kontakt zu ProfessorInnen ein entscheidendes Kriterium dafür ist, ob Studierende promovieren oder nicht:

„In allen geführten Interviews mit HochschullehrerInnen bestätigte sich die bei den Studierenden implizit bekannte Regel, dass Studierende in den meisten Fällen zu einer Promotion durch die HochschullehrerInnen aufgefordert werden. Da es kein institutionalisiertes, den Studierenden transparentes Verfahren gibt, wird das System, innerhalb dessen eine Promotion an der Universität möglich wird, ein sich selbst-regulierendes. Die Steuerung findet subjektiv durch das Auswahlverfahren der HochschullehrerInnen statt, die geeignete KandidatInnen vor dem Hintergrund ihrer individuellen Anforderungsprofile auswählen, ohne

⁴⁷ Forschungsbericht unter: www.uni-duisburg-essen.de/promovieren-mit-meduse

aber an einer Massenuniversität den Überblick über die individuellen Potenziale haben zu können. In den Interviews mit Studierenden wurde deutlich, dass dies zur Folge haben kann, dass kaum Eigeninitiative entwickelt wird, sich um eine Qualifizierungsstelle zu bemühen, da sie sich selbst an diese Regel halten und damit in einer passiven Haltung verbleiben.“ (Petersen 2004, 14)

Diese zum Teil sehr autoritativen Strukturen der deutschen Universitäten sind wohl nicht so verschieden von den österreichischen. Auch hier ist die Promotion systembedingt eine Geschichte, die direkt zwischen Studierenden und ProfessorInnen abläuft. Aufgrund von mangelnden Ressourcen können HochschullehrerInnen meist nicht alle DissertandInnen gleichermaßen intensiv betreuen, was oft zu einer Bündelung ihrer „Gunst“ bei einigen wenigen KandidatInnen führt. Dies mag auch mit den persönlichen Vorlieben der einzelnen ProfessorInnen zu tun haben, was wiederum ein allgemeines Phänomen darstellt. In Michaelas Promotionsgeschichte fällt jedoch auf, dass von Seiten ihrer KollegInnen eine einseitige Personalisierung objektiver, autoritärer Universitätsstrukturen stattfindet, die an der Person der jüdischen Professorin festgemacht werden. Die eigene Ohnmacht wird leichter ertragen durch Affektbesetzung, die sich die jüdische Professorin als Objekt gewählt hat, das nach den gängigen Stereotypen des „jüdischen Zusammenhalts“ und der „unnatürlichen weiblichen Intelligenz“ zugerichtet wird.

„Die Rächerin“

Ein in der österreichischen Gesellschaft der Nachkriegszeit sehr populäres antisemitisches Stereotyp ist das des „jüdischen Rächers“, der die Vergangenheit nicht ruhen lassen und der österreichischen Schlussstrichmentalität sich nicht fügen wolle. Die „jüdischen Rächer“ könnten es nicht ertragen, dass Österreich durch den rasanten Wiederaufbau zu einer neuen Identität gelangt sei, sie seien die „Miesmacher“, die nicht vergessen könnten und aufgrund ihrer eigenen Vergangenheit ohnehin immer voreingenommen seien. Für die österreichische Mehrheitsgesellschaft war die Vergangenheit überwunden, das sichtbare Dasein von Juden und Jüdinnen in den eigenen Reihen jedoch gemahnt immer wieder aufs Neue des unwiderruflichen Unrechts. Juden und Jüdinnen sind der offiziellen österreichischen Identität gewissermaßen die leibhaftige Verkörperung der „Wiederkehr des Verdrängten“, und das durch alle politischen Lager – eine Erfahrung, die auch Stefanie machen musste.

Sie war als Journalistin bei einer Zeitung tätig, die sich ihres sozialen Engagements rühmt. Als sie in einer Redaktionssitzung darauf hinwies, dass ein Gastbeitrag eindeutig antisemitisch motiviert war, wurde die Diskussion abgeblockt, der nämliche Beitrag trotz Stefanies berechtigter Einwände kommentarlos gedruckt. Stefanie hingegen bekam „gnadenhalber“ die Erlaubnis, einen LeserInnenbrief zu schreiben, in dem sie ihre „Meinung“ kundtun sollte. Während also der antisemitische Beitrag als solcher ins Programm aufgenommen wurde, erschien Stefanies Gegenwehr als individuelle Empfindlichkeit. Dieses Schema zog sich über mehrere Ausgaben der Zeitung; dem besagten Autor wurde immer wieder Raum im Hauptteil gewährt, während Stefanie in die mehr als unverbindliche Rubrik der LeserInnenbriefe abgeschoben wurde. Von Seiten der Redaktionsmitglieder erhielt sie in den Auseinandersetzungen mit dem Chefredakteur keine Unterstützung, die Einteilung von ingroup und outgroup war bereits verfestigt. Über die Feigheit ihrer KollegInnen sagt Stefanie:

„Die restliche Redaktion hat sich... hat... hm... die Auffassung vertreten, dass das ein persönlicher Konflikt ist, zwischen ihm und mir. Und hat uns aufgetragen, den eben in einer Mediation zu lösen. Also außerhalb des Teams. Gleichzeitig haben sie aber auch meine Kritik [...] auch absolut verurteilt. Also, sie haben nicht sozusagen... sie hatten keine objektive Sicht. Es war ihnen halt nur angenehm, dass man das auf eine quasi persönliche Ebene geben konnte, und sich dann damit nicht auseinandersetzen musste.“ (Stefanie, 10)

Die Auseinandersetzungen führten zum Mobbing gegen Stefanie, die in keine Teamsitzungen mehr gehen wollte, da die Fronten eindeutig gezogen waren und sie allein mit ihrer „Meinung“ war. Stefanie war konfrontiert mit einer Fülle antisemitischer Angriffe, die ganz zusammenhangslos kamen: „*Er hat mir immer wieder gesagt, auch ohne Anlass: ‚Ja, aber die Juden sind sowieso wie Lämmer zur Schlachtbank gegangen!‘*“ (Stefanie, 10). Schließlich warf ihr der Chefredakteur eine Verschwörung gegen das Redaktionsteam vor, und dass sie sich an jedem und jeder Einzelnen rächen wollte:

„er hat gesagt: ‚Du hast eine Liste, auf dieser Liste stehen lauter Menschen denen... die für dich Antisemiten sind und du willst dich jetzt sozusagen... einem nach dem anderen wirst du, willst du dich an denen rächen!‘ Eine absolute Paranoia, die er hatte vor mir. Auf einmal, ja? [...] Also das mit der Liste war schon ziemlich heftig. Ich wurde überhaupt als Rächerin bezeichnet. So quasi, ich möchte meine verstorbenen Verwandten rächen. Ich mein, ich hab nichts getan! Verstehst du? Ich hab publiziert! Ich hab eine Kritik geschrieben. Ich habe Antisemitismus als Thema in einer Zeitung behandelt, in verschiedene hm... Facetten, ja? Also ich hab nichts getan! [lacht kurz auf] Im Sinne von, ich bin

jemandem zu Leibe gerückt oder so. Und trotzdem wurde ich aber so behandelt.“ (Stefanie, 10)

Stefanie wurde das Image der „neuen Judith“ verpasst, das der intellektuellen, rächenden Frau mit der Waffe. Obwohl sie allein war, von niemandem in der Redaktion Unterstützung fand und obendrein keine einflussreiche Position innerhalb des Teams einnahm, wurde sie trotzdem als übermächtige Gefahr wahrgenommen. Angeführt vom Chefredakteur positionierte sich das gesamte Redaktionsteam als eingeschworene Gemeinschaft gegenüber Stefanie, der absoluten Außenseiterin. Dabei meinte der Chefredakteur, er könnte nicht antisemitisch sein, denn erstens hätte er über den Nationalsozialismus publiziert und zweitens wäre er einmal mit einer Jüdin verheiratet gewesen. In Verbindung mit seinem Antisemitismus wirft seine Ehe mit einer Jüdin neues Licht auf seinen Umgang mit Stefanie: denn dadurch kommt das Moment des Exotischen ins Spiel, das Antisemiten in Jüdinnen sehen, und mit dem sie sich gerne schmücken⁴⁸. Kommt Widerspruch, kehrt sich die Anziehung in den Vernichtungswunsch um, den Stefanie in sublimierter Form von ihm zu spüren bekam. Jean Paul Sartre beschreibt diesen Zug des Antisemitismus folgendermaßen:

„Auch ist die sadistische Anziehungskraft des Antisemiten zum Juden so stark, daß man häufig sieht, wie eingeschworene Judenfeinde sich mit jüdischen Freunden umgeben. [...] Jedoch ihre Freundschaftsbeteuerungen sind nicht aufrichtig [...]. Sie gefallen sich darin, diese wenigen in einer Art Umkehrung ihres Sadismus zu beschützen, und lieben es, das lebende Abbild dieses Volkes, das sie so verabscheuen, stets vor Augen zu haben.“ (Sartre 1948, 42)

Stefanie stand diese Situation allein nicht durch; sie kündigte das Arbeitsverhältnis, nicht ohne die „Lehre“ daraus zu ziehen, sich künftig zu schützen, indem sie am Arbeitsplatz nicht mehr ihr Jüdischsein nicht mehr preisgibt.

„Es gibt nun mal wenige Juden hier in Österreich. Oder? Und es gibt... es gibt kein normalisiertes Verhältnis. Das, das gibt es nicht. Denn man muss davon ausgehen... äh... dass das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden ein gestörtes ist. Wenn ich in einer Runde bin und ich kenn niemanden oder so wie jetzt an meinem neuen Arbeitsplatz, ich sage dort nicht, dass ich Jüdin bin! Ja? Ich sag's nicht! Weil... die Reaktionen müssen komische sein... und komisch ist noch im besten Fall! Ja? Man wird dann einfach zur Zielscheibe von diesen

⁴⁸ Martha, eine der jungen Jüdinnen, die in Peter Sichrovskys Buch *Wir wissen nicht was morgen wird, wir wissen wohl, was gestern war* zu Wort kommt, schildert diesen Typus recht anschaulich: „Meine Freunde waren Österreicher, Italiener, Franzosen, alles – nur keine Juden. Es ging meistens ganz gut, bis sie es durch Zufall erfuhren, daß ich Jüdin war, eine Jüdin, die in Österreich lebte. Dann kam der Reiz der Exotik. Vor allem bei den Männern hier in Wien. Für den Wiener Intellektuellen ist eine Jüdin so etwas wie für den einfachen Arbeiter die Frau aus Thailand. Das prickelnde Gefühl, mit einer im Bett zu liegen, wofür man vor 40 Jahren verhaftet worden wäre.“ (Sichrovsky 1985, 111)

verschiedenen Projektionen und von diesen... ja? Man wird, man wird zum Träger von all dem, was unaufgearbeitet da ist und das kann man dann auf einmal endlich jemand entladen, nur weil man weiß, der kommt jetzt aus einer jüdischen Familie.“ (Stefanie, 11)

Österreichische und jüdische Identität

Nicoles Rede über die „verschämten Juden“ in Österreich und ihr Ankämpfen dagegen ist in einem gesellschaftlichen Kontext situiert, in dem die Shoah – wie sie selber betont – eine andere Rolle spielt als im österreichischen Zusammenhang. Nicole beschreibt ein grundlegend anderes Selbstverständnis von Juden und Jüdinnen in Frankreich. Die in Österreich lebenden Juden und Jüdinnen machen jedoch tagtäglich aufs Neue die Erfahrung, dass die „Mehrheitsgesellschaft“ ihnen gegenüber mehr als voreingenommen ist. Antisemitische Übergriffe stehen auf der Tagesordnung, nicht nur in Österreich freilich, sondern etwa auch in Frankreich. Was jedoch in Österreich die Situation so unvergleichlich mit anderen westeuropäischen Ländern macht, ist die Wahrnehmungsabwehr, ja die Tabuisierung jüdischen Lebens von Seiten der Öffentlichkeit. So machten auch die von uns interviewten Frauen oft die Erfahrung, dass, sobald bekannt wurde, dass sie jüdisch waren, sie entweder ins Bild „der Jüdin“ gefesselt wurden, oder ihnen mit betretenem Schweigen begegnet wurde, als wäre eine unsichtbare Grenze, ein Tabu überschritten worden. Dass Juden und Jüdinnen in Österreich sehr oft in der Öffentlichkeit ihr Judentum verschweigen, ist einesteils eine Strategie des Selbstschutzes, um Etikettierungen, Angriffe und Diskriminierung zu vermeiden. Andererseits dürfte jedoch auch die Wahrnehmungsabwehr und Tabuisierung des Judentums von Seiten der Außenwelt zu einem gewissen Grad verinnerlicht worden sein, was den Unterschied im Selbstverständnis von Juden und Jüdinnen in Österreich und Frankreich zum Teil erklären würde.

Michaela etwa, eine sehr bewusste Jüdin, denkt nicht daran, diese Tatsache in der Öffentlichkeit hervorzukehren. „*Wozu auch*“, fragt sie, ihre private Gesellschaft ist so gut wie ausschließlich jüdisch. Jedoch geht es ihr nicht ums Verschweigen des Judentums, sondern um bewusste Abgrenzung: „*Wer mich gefragt hat, ich hab das nicht verheimlicht. Aber ich hab's auch nicht zum Thema gemacht. Weil was soll ich von denen wollen und die von mir, im günstigsten Fall?*“ (Michaela, 12) Auf die Frage, wie sie sich selber beschreiben würde, sagt sie nach einer kurzen Pause: „*Jüdin, in Wien aufgewachsen.*“ (8) Sie verspürt eine tiefe Kluft zwischen den Nachkommen der Opfer-

und der Tätergeneration und glaubt, dass eine Annäherung zwischen beiden nur bis zu einem gewissen Grad möglich sei. Denn beide seien zu sehr beeinflusst von der jeweiligen Vergangenheit und den jeweiligen Erfahrungen ihrer Eltern. Antisemitismus und das unreflektierte Verhaftetsein mit der Nazivergangenheit laufe in Österreich primär auf einer emotionalen, nicht auf einer rationalen Ebene. Michaela erzählt von einer Begebenheit mit einem Kollegen an der Universität, den sie im Grunde sehr geschätzt habe, und der auch im Rahmen eines Antisemitismusprojekts *„mitnichten dumme Bemerkungen gemacht [hat], im Gegenteil, sehr kluge“* (4). In einer kleinen Runde im Kaffeehaus aber sagte dieser Kollege, als es um die Nazivergangenheit Österreichs und die Beteiligung vieler ÖsterreicherInnen im Nationalsozialismus ging: *„Das, was ihr da so redets, kann schon alles so sein, aber ich kann mich doch nicht gegen meinen Vater stellen.“* (3) Michaela reagierte zuerst verstört, konnte nicht verstehen, wie jemand, der an einem Antisemitismusprojekt mitarbeitete, solche Dinge sagen konnte, versuchte dann jedoch recht schnell, sich von der emotionalen Ebene zu lösen und die Zusammenhänge auf rationale Weise zu erklären, dass es nämlich *„furchtbar schwer ist ... ähm ... sich eine Identität aufzubauen, die irgendwie... hm... im starken Konflikt mit der Identität der Eltern ist“* (4). Auch ihr selber sei das nicht möglich. Aufgrund der Erfahrungen ihrer Eltern (die Mutter war im Konzentrationslager, der Vater kämpfte auf Seiten der Partisanen gegen die Nazis) habe sie nie eine durchgängige österreichische Identität aufbauen können. Diese Abgrenzung hilft ihr offensichtlich auch dabei, sich von den Einstellungen vieler ÖsterreicherInnen, in denen der Nazismus fortwirkt, weniger betroffen zu fühlen:

„ich mein, was vielleicht wichtig ist zu sagen, ich hab mich nie wirklich als Österreicher gefühlt, das hat man mir auch nicht vermittelt. Und... daher und meine Identität versteht sich auch nicht primär als Österreicher, das ist richtig oder falsch, aber so ist das. Weil's schon von Zuhause so weiter gegeben wurde. Und das heißt, das hat mich nur begrenzt getroffen, weil der war ja einer von den Anderen.“ (Michaela, 4)

Michaela lebt in einer Art Nebenwelt, die parallel zur der der „ÖsterreicherInnen“ läuft. Zum Selbstschutz hat sie eine unsichtbare Mauer zwischen sich und „den Anderen“ aufgebaut. Kommen antisemitische Bemerkungen, die sie hauptsächlich über die Medien vermittelt bekomme, da sie in ihren Lebensbereichen fast ausschließlich mit Juden und Jüdinnen zu tun habe, sei dies für sie nicht länger verwunderlich. Im Gegenteil könne sie sich *„denken, was soll ich mir von dir erwarten“* (15). Auf der Basis der getrennten Lebenswelten gelingt es ihr, die Erfahrungen von Ausgrenzung

und Diskriminierung nicht an sich heranzulassen und sie tendenziell sogar gegen die AngreiferInnen zu wenden: diejenigen, von denen sie beständig als „die Andere“ gebrandmarkt wird, sind für sie selber „die Anderen“. Den Wunsch nach Zugehörigkeit zu diesen scheint sie nicht wirklich zu verspüren. Dennoch klingt in der Beschreibung ihres Verhältnisses zu Österreich eine resignative Haltung an:

„Ja, ich mein, ich beklag mich nicht über das Leben hier. Man... Österreich hat bekanntlich einen guten Lebensstandard. Und... Ja... ich bin hier und mein Mann arbeitet hier und das geht und ich beklage mich nicht und heu ich stelle auch keine... ich hab keine hohen Erwartungen und wenn ich wollte, kann ich auch weg gehen, so ungefähr ist meine Einstellung zu dem Ganzen. Aber dass man irgendwie in den nächsten paar Jahren, da irgendwie, das irgendwie aus der Welt schafft, das ist für mich undenkbar. Aus den vielen Welten.“ (Michaela, 7)

Ihr distanziertes Verhältnis zu Österreich bricht Michaela in der Erzählung immer nur kurz, durch kleine Hinweise auf Identifikationsmomente auf, um sogleich wieder auf die rationale Ebene zurückzukehren. Trotzdem schwingt in diesen Passagen Wehmut und Sehnsucht mit, die durch Rationalisierungen verdeckt sind. In mehrererlei Hinsicht sind folgende Sequenzen besonders bedeutungsträchtig:

I: Das heißt, weil du gesagt hast, hm, dass du dich nicht so als Österreicherin fühlst.

M: Nicht: nicht so, sondern nicht.

I: Überhaupt nicht...

M: Naja, oja, das steht in meinem Pass.

I: Als was...

M: Ich hab die österreichische Staatsbürgerschaft. Damit hat sich's. Ja. Nein. Und, und natürlich heu... den kulturellen Koffer auf jeden Fall. Zu dem, das ist ja auch kein, also Österreich hat für mich, also im gesamten Kultur und Dichter und Wissenschaftler und und Romanciers und was auch immer, (Pause) Ja das ist der Teil der vielleicht, ich, ja, ich geh gerne ins Kaffeehaus. Also es gibt schon ein paar Sachen, die mich zum Österreicher machen. Aber. (Pause) Aber Identität ist das keine. Also. Was ich nicht als, was ich nicht als etwas Positives heraus streichen möchte. Es ist nur so.

I: Und wenn, wenn du eine Identität hast, welche würdest du als deine bezeichnen.

M: (Pause) Jüdin in Wien aufgewachsen. (Pause)

I: Hat die Herkunft der Eltern oder deine Schulausbildung auch...

M: Na, die Schulausbildung war schon einmal in der französischen Schule, also die konnte keine österreichische Identität stiften. Ich kann auch überhaupt nicht Wienerisch. Ich kann das wirklich nicht. Ich mein, ich versteh natürlich, wenn, wenn was gesprochen wird. Ich könnt's natürlich auch versuchen, das... das würd' ich aber nie tun, das ist mir unangenehm. Ich kann's auch nicht. Das sagt schon einmal über einen Wiener mal was aus. Und ich will's auch nicht probieren. Und... heu... ja, das hat sicherlich auch mit der, mit der französischen Schule, mit... sehr viel zu tun. Ja, sonst Identität. Ja. In Wien

aufge... der Teil, das... es gibt schon einen Teil mit dem in Wien aufgewachsen, bedeutet hier ins Theater gegangen, bedeutet, einfach das gelernt zu haben, was auch andere österreichische Mittelschüler lernen, zum Teil, und... ich... mein... um das alles ein bisschen zu relativieren, was ich da gesagt hab, ich leb nicht ungern in Wien. Ich... ich weiß nur wo ich mich befinde. Oder ich glaube es zu wissen, wer weiß das schon so genau. (Michaela, 7f.)

Wien als identitätsstiftender Ort, der als einziger „österreichischer“ Michaela zu Verfügung steht, wird, sobald er genannt ist, sofort wieder zurückgenommen durch den Hinweis, dass sie den wienerischen Dialekt nicht sprechen könne und es auch gar nicht versuchen wolle. Da Identität freilich sehr stark über Sprache läuft und Michaela den Dialekt in jener Stadt, mit der sie sich noch am ehesten identifizieren könnte, für sich selber regelrecht ablehnt, liegt die Vermutung nahe, dass Identifikation von ihr gar nicht zugelassen wird, vielleicht aus Angst vor der Enttäuschung einer Zurückweisung. Es ist wahrscheinlich, dass dies bei Michaela nicht immer so war, sondern das Produkt vieler negativer Erfahrungen mit ihrer Umwelt ist, die dazu geführt haben, dass sie nun wisse, wo sie sich befinde: nämlich außerhalb der identitätsstiftenden Normen des „Österreichischen“. Interessant ist darüber hinaus, dass Michaela beständig von sich selbst in der männlichen Form („Österreicher“, „Wiener“) spricht, durchbrochen nur ein einziges Mal von der weiblichen Form „Jüdin“. Auch in anderen Zusammenhängen verwendet sie für sich die falsche Genusform, etwa wenn sie über ihre Studienzeit erzählt: sie nennt sich „Student“, nicht „Studentin“ (2). Wir wissen bereits, dass Michaela als Studentin mit subtiler antisemitischer Agitation konfrontiert war, d.h. es ist davon auszugehen, dass sie auch mit ihrer Studienzeit Unlustgefühle verbindet, die mit den österreichischen Verhältnissen in engem Zusammenhang stehen. Sie spricht nur in einem Fall von sich in der weiblichen Form, nämlich dann, wenn es die Binnensicht ihres Judentums betrifft: sie beschreibt sich als „Jüdin“, nicht als „Jude“. Es ist also möglich, dass Michaela immer dort, wo sie mit Angriffen seitens der Außenwelt konfrontiert ist, für sich selber die männliche Form verwendet, um sich emotional noch wirkungsvoller von diesen Angriffen abzugrenzen und sie gar nicht bis ins Innerste vorzulassen.

Auch Emilia, die als junges Mädchen von den Nazis verfolgt und, nachdem sie einige Jahre als U-Boot verbracht hatte, in ein Konzentrationslager verschleppt wurde, hat ein gespaltenes Verhältnis zu Österreich. Nach der Befreiung kehrte sie nach Österreich zurück, vor allem, wie sie sagt, aufgrund ihres Vaters: *„aber da hat mein Vater noch*

*gelebt und das Komische war ja: mein Vater wollt mich nicht, aber ich habe ihn sehr geliebt. Und er war dann auch schon sehr krank und da wollt ich nicht weg“ (Emilia, 6). Schon als Kind konnte sie keine Vertrauensbasis aufbauen, da sie von ihrem Vater stets zurückgestoßen und von der Mutter bereits im Alter von acht Monaten verlassen wurde. Von ihrer Pflegemutter, die der Vater später heiratete, wurde sie, nachdem Hitler die Macht in Österreich übernommen hatte, als „*Saujüdin*“ (1) beschimpft. Halt fand sie vor der Naziverfolgung nur in der jüdischen Gemeinde:*

„Das einzige was... und das ist mir heute noch wirklich so als einziger... ja wie soll man sagen... Liebesquell... wenn du weißt, was ich mein... in Erinnerung, ist der Religionsunterricht. [...] Und da haben wir einen wunderbaren Rabbiner gehabt. Also der war fantastisch, ja? Und ich sehe heute noch das Zimmerl vor mir. Ja? Das war ja nicht groß. Und der kleine Ofen im Eck. Und da sind wir oft rüber gegangen zur Synagoge. Net? Überhaupt zu Feiertagen. Und so. Also, das war eigentlich das einzige.“ (Emilia, 1)

Nach der Befreiung wendete sich Emilia der Sozialdemokratie zu und verlor ihren religiösen Glauben. Dass es einen Gott gebe, sei mit ihren Erfahrungen unvereinbar (7). „*Aber ich habe mich immer zugehörig gefühlt zum jüdischen Volk. Jetzt abgesehen von der Religion“ (7), sagt sie und fügt hinzu, dass sie darum gekämpft habe, in ihrer Wohngegend zu bleiben, „weil dann sehe ich wenigstens ab und zu , äh, ja... [Pause] Menschen, die offensichtlich Juden sind. Und da fühlte ich mich halt einfach ein bisschenl unter Meinesgleichen, ein bisschenl wie zu Hause“ (8).*

Der Stacheldraht, hinter den sie von den Nazis gesperrt wurde, ist ihr stets gegenwärtig im Umgang mit den nicht-jüdischen ÖsterreicherInnen: „*wenn ich so denke, habe ich eigentlich mein ganzes Leben immer so Abstand gehalten. Hm? Da war immer so, weiß nicht, zwischen so ein Stacheldraht [lächelt]*“ (6). Als durch die Waldheim-Affäre die allgemeine Stimmung in der österreichischen Bevölkerung sich wieder offener gegen Juden und Jüdinnen wendete, vertiefte sich dieser Eindruck des Abgrunds noch weiter, wemgleich sie sich im alltäglichen Leben antisemitische Angriffe nicht mehr gefallen ließ, sondern sich offen zur Wehr setzte. Die Identifikation mit der Figur Waldheim, die viele ÖsterreicherInnen zu Aussagen wie „*Wir waren doch alle Nazis*“ (6) veranlasste, oder auch die Diskurse über den verlorenen Krieg und die Besetzung durch die Alliierten (21) machten Emilia klar, dass die Mehrheitsbevölkerung einen völlig anderen Sinnhorizont hatte als sie, und dass sie sich unter diesen Umständen niemals zugehörig hat fühlen können, wenn sie sich auch dem Land Österreich verbunden fühlt.

„Ich habe Österreich eigentlich schon immer als meine Heimat gesehen und habe eigentlich nicht recht vorstellen können, woanders zu leben, auf Dauer. Aber... Nicht so die Menschen... weißt wie ich mein?... Wie gesagt, da war immer... immer ein Abstand. Ich weiß net, also, net. Wie... ich hab mir oft gedacht... also wie ich wirklich wie ein Raubtier (Pause) oder als Schlangenbeschwörer, der zwar mit den Schlangen arbeitet, aber sich immer bewusst ist, dass das gefährlich werden kann (lacht), net? [...] Ja, ich hab da so keine Schwierigkeiten gehabt... Aber nicht so nahe rann lassen. Scheinbar immer gefasst sein... Moment! Vorsicht! Net? Irgendwie ist mir das scheint's... hab ich verinnerlicht... Gibt ganz wenige Menschen, denen ich wirklich voll vertraut habe, net?“ (Emilia, 16)

Emilia ist vereinsamt. In welchen Kreisen sie sich auch immer bewegt, mit Antisemitismus ist sie stets konfrontiert. In den politischen Gruppierungen, in denen sie aktiv tätig war, ebenso wie im alltäglichen Leben, etwa im Kaffeehaus, wo sie nicht selten von Fremden unvermittelt in Gespräche über „Juden“ verwickelt wird. Ihren Schmerz ob dessen überspielt sie mit einer scheinbaren Freude daran, diesen Menschen dann ins Gesicht zu schleudern, dass sie selber Jüdin ist. Über das betretene Schweigen, mehr noch über die teils unterwürfige Zuvorkommendheit, die sie daraufhin erntet, möchte sie sich gerne amüsieren, doch ist sie sich sicher, dass stets Vorsicht geboten ist. Uneingeschränkte Vertrauensseligkeit ist ihr nirgends möglich, selbst in den letzten Resten von jüdischen Lebenswelten nicht. In einem jüdischen Wohnheim für ältere Menschen wurde sie von einer Frau im Aufzug gefragt, ob sie „vielleicht auch a Jüdin“ sei, und als Emilia die Frage bejahte, bekam sie zur Antwort: „Naja, naja. Macht ja nix“ (17). Aufgrund ihres Jüdischseins erfährt Emilia immer wieder aufs Neue Ausgrenzung, selbst dort, wo sie es nicht erwartet. Dies hindert sie jedoch nicht daran, sich stets zu ihrem Jüdischsein zu bekennen, ja man könnte beinahe sagen, es trotzig in den Vordergrund zu stellen. Sie will, „dass das jeder weiß“ (7), denn auch ChristInnen würden ja ihr Christentum nicht verschweigen oder sich nicht sagen trauen, was sie sind. Es hat jedoch auch den Zweck, sich vor Enttäuschungen zu schützen:

„Wennst mit jemandem einmal dings und, und du denkst, ist ein netter, normaler Mensch und der gibt dir auch zu verstehen, dass er dich ganz nett findet und dann kommt der drauf, du bist eine Jüdin, auf einmal findet er dich nicht mehr nett. Weißt, wie ich mein? Gerade... nur wegen der Tatsache, dass du halt Jüdin bist, na? Und deshalb habe ich mir ja angewöhnt, das immer gleich zu sagen, net?“ (Emilia, 7)

Emilia wehrt sich gegen die Wahrnehmungsabwehr vieler ÖsterreicherInnen, die sie in ihrem antisemitischen Gerede über die „vielen Juden in Österreich“ ins Vertrauen nehmen, ohne auf die Idee zu kommen, dass sie es eben gerade mit einer Jüdin zu tun

haben. Sie wehrt sich dagegen, dass Juden und Jüdinnen nicht als sinnlich-konkrete Menschen wahrgenommen und statt dessen zu „den Juden“ gemacht werden, zu Figuren, die außerhalb jeglichen Erfahrungshorizonts stehen. Bezeichnend dafür ist etwa folgende Begebenheit: der Kellner eines Kaffeehauses, das Emilia gerne besucht, fing einmal ganz unvermittelt ein Gespräch über „Juden“ mit ihr an und meinte auf Emilias Frage, ob er denn welche kennen würde, *„Na, was glauben’S, was da in dem Bezirk, na? Wieviele da sind und wie viele da zu mir kommen“* (21f.). Ihrer Erzählung nach tat der Kellner dies auf eine Art und Weise, die Emilia in seine in-group einbezog. Er setzte ihr Einverständnis voraus. Das spricht dafür, dass seine eigene Identität sich lediglich über abstrakte Fremdgruppen konstituiert und nicht über die lebendige Interaktion mit sinnlich wahrgenommenen Menschen. Der Mangel an Differenzierungsfähigkeit macht Juden und Jüdinnen zu den „Anderen“, die in ihrer Leibhaftigkeit gar nicht mehr erfahren werden können.

Diese gewaltsame Vereinnahmung unter Ausblendung ihrer Geschichte und ihres Lebenshintergrundes ist für Emilia eine befremdliche Erfahrung. Anstatt jedoch dort nicht mehr hinzugehen, was sie als die eine Handlungsalternative erwähnt, entschied sie sich dazu, gegen diese Wahrnehmungsabwehr von Seiten der österreichischen Mehrheitsgesellschaft, dieses Nichterkanntwerden, gegen die Ausblendung ihrer sinnlich-konkreten Individualität sich zur Wehr zu setzen. Als sie das nächste Mal in dieses Kaffeehaus kam, sagte sie zum Kellner: *„Wissen Sie, in dem Moment, wo Sie dann ein Taferl heraus hängen ‚Nur für Arier‘, machen’S mich schon aufmerksam darauf, gell?“* (22). Aus solcher Handlung spricht ein Selbstbewusstsein, das nicht ins Bild einer „verschämten Jüdin“ passt, aber eine Reaktion auf spezifisch österreichische Verhältnisse ist, nämlich auf die bei vielen ÖsterreicherInnen sehr verbreitete Tendenz, Juden und Jüdinnen in den eigenen Lebenswelten nicht wahrzunehmen. Gerade diese Unfähigkeit zu sinnlich-konkreter Erfahrung ist aber ein umso fruchtbarer Nährboden für das Fortwuchern antisemitischer Stereotype.

Stefanie reagiert ablehnend auf die Frage nach Identität, da sie dahinter einen Bekenntniszwang befürchtet, der sie zurückbinden würde auf ein vereinseitigtes Moment ihrer Identität, was sie in solcher Ausschließlichkeit nicht akzeptieren könnte:

„Das ist eigentlich eine Frage, wo ich Widerstände hab, sie zu beantworten. Hm... Weil... ich eigentlich gar nicht einsehe, dass man das überhaupt definieren muss. Und das ja meistens die Umwelt ist, die das von einem verlangt. Und nicht selten die antisemitische Umwelt, die das von einem verlangt.“ (Stefanie, 7)

Außerdem wendet sie sich gegen eine Hierarchisierung von Identitätskomponenten, die wiederum oft von außen vorgenommen und der betreffenden Person übergestülpt wird:

„Also ich bin alles Mögliche. Ich bin Frau, ich bin Jüdin, ich bin Österreicherin, ich bin Amerikanerin... ich bin aber auch Pianistin, [...] ich bin Expertin im Sozialbereich, hm... [Pause] Ich bin Schauspielerin, Sängerin sag ich nicht, weil ich noch zu wenig Jahre hab. Aber ich hab auch Gesang gemacht. Also. Und das ist alles parallel. [Pause] Welcher von den Anteilen bereitet mir am meisten Schmerzen in meinem Leben: der jüdische Anteil und der österreichische Anteil [lacht kurz auf] [...] Die anderen Anteile sind die unkomplizierteren. Ja? Also unkomplizierter für die Umwelt und für mich [lacht kurz auf]. (Stefanie, 7)

Geht man davon aus, dass Identitäten immer prinzipiell insofern inklusiv sind, als verschiedene Identitätsstränge zu Mehrfach- oder Hybrididentitäten verbunden werden können, dann stellt sich die Frage hinsichtlich der Identitätsbildungen in Österreich nach 1945, ob jegliche solcher Hybridbildungen gleichermaßen akzeptiert werden. Jede Identität ist freilich das Ergebnis eines Konglomerats von Einflüssen und meist wird sie auch im Sinne einer Kompromissbildung zu bewerten sein. Aufschlussreich für den ständigen Prozess der offiziellen Identitätsgenerierung ist jedoch allemal, welche dieser Stränge in dieses Konstrukt Eingang finden und welche hingegen von vorneherein abgewehrt werden, was für die einzelnen Betroffenen beträchtliche Auswirkungen haben muss. Angesichts des Umgangs der österreichischen Mehrheitsbevölkerung mit der eigenen Vergangenheit wird rasch erkennbar, welche Elemente dem kollektiven Verdikt verfallen. Aus der Schlussstrichmentalität folgt keineswegs, dass die vom Nationalsozialismus geprägten Identitätskomponenten getilgt werden sollten. Die Erinnerungsabwehr trifft weniger die Täter, als die Opfer. Konsequenterweise sind es dann auch gerade die von den Naziopfern herrührenden Einflüsse, die in der offiziell gestützten Identitätsbildung tendenziell ausgeschlossen bleiben.

Die Aussage Stefanies, der österreichische und der jüdische Anteil ihrer Identität würden ihr die meisten Schmerzen bereiten und seien die komplizierteren für sie selbst und ihre Umwelt, weist darauf hin, dass Juden und Jüdinnen in Österreich nach wie vor das Gefühl vermittelt wird, dass Österreich-Bewusstsein und Judentum sich nicht vertragen, ja gar einander ausschließen würden. Jüdische Anteile werden nach Auschwitz erst recht als unzugehörig empfunden, und das wohl so lange, bis die

Verdrängung und Verleugnung durch aktive Trauerarbeit und Aufarbeitung der Vergangenheit überwunden sind.

Bedeutung der Shoah in den eigenen Lebenszusammenhängen

Diese Frage wurde in Verbindung mit Nicoles Geschichte bereits behandelt. An dieser Stelle sollen auch andere Interviewpartnerinnen zu Wort kommen, in deren Leben und Identitätskonzepten die Shoah eine zentrale Rolle einnimmt. Agnes und Emilia mussten die Verfolgung durch die Nazis selbst erleben; Michaela und Nicole gehören der Töchtergeneration an, die Eltern beider Frauen wurden verfolgt, in Konzentrationslager verschleppt, mussten flüchten oder waren im Widerstand tätig. Stefanie ist Angehörige der dritten Generation, ihre Großeltern waren Naziopfer. Welche Auswirkungen haben diese prägenden Erfahrungen, welche die Interviewpartnerinnen entweder selber machen mussten, oder ihnen direkt bzw. indirekt über ihre Eltern und Großeltern übermittelt wurden, auf ihre Weiblichkeit? Im Folgenden wird versucht, sich diesem Zusammenhang zu nähern, indem exemplarisch auf die Geschichte Maries und ihrer Mutter Agnes eingegangen wird.

Agnes, die als sechsjähriges Kind Österreich verlassen musste, reagierte auf diese Entwurzelung im Exil mit einer Ablehnung der deutschen Sprache nicht nur in der Schule, sondern auch in der Familie:

„[...] da warn ma im Exilland alle beisammen, also das war ganz normal für Familie, ... nicht ganz normal weil ich nicht Deutsch sprechen wollte und zuhaus ist deutsch gesprochen worden, ... und ich hab da, im ziemlich Eiltempo in der Schule [die neue Sprache] gelernt, so hab ich mehr verständigen keena und reden keena mit die Kinder [gepresst].“ (Agnes, 6)

Dass das Mädchen die im Umgang mit ihren Angehörigen gewohnte Sprache ablehnt, deutet auf eine tiefe Dissoziation des Familienlebens durch die Umstände der Flucht hin, auf welche das Kind nur ohnmächtig mit Sprachverweigerung reagieren konnte. Sie erfuhr multiple Ausschlussmechanismen auf persönlicher wie gesellschaftlicher Ebene. Als der Krieg begann, kam Agnes zu einer Familie auf dem Land, in der sie sehr schlecht behandelt wurde⁴⁹. Die Gründe dafür, warum sie ihre eigene Familie verlassen

⁴⁹ Agnes musste beispielsweise über längere Zeit zu kleine Schuhe tragen, wodurch sich ihre Füße so sehr deformierten, dass sie bis zu einer Operation im Alter von mehr als sechzig Jahren „fast keinen schmerzfreien Schritt“ tun konnte (Agnes, 6). Weiters wurde sie mit dem Rohrstab misshandelt.

musste, gehen aus dem Interviewmaterial nicht hervor. Während ihrer späteren Internatszeit in einer Schule, in welcher fast ausschließlich Kinder aus Österreich und Deutschland unterrichtet wurden – immer noch während des Krieges – wurde den Kindern verboten, das Schulgelände zu verlassen und in den Ort zu gehen. Grund dafür war eine ausgeprägte „*Deutschfeindlichkeit*“ (Agnes, 17) im Exilland, welche auch die aus Deutschland und Österreich vertriebenen Kinder zu spüren bekamen. Dies ist sicherlich ein weiterer Grund dafür, dass Agnes als Kind die deutsche Sprache nicht mehr sprechen wollte. Für Agnes müssen die Erfahrungen des Ausgegrenztwerdens zuerst in Österreich als Jüdin, dann im Exilland als „Deutsche“, und schließlich wieder in Österreich als Jüdin und „Exilantin“ schwerwiegende Auswirkungen gehabt haben. Sie sagt, dass sie erst seit kurzem wisse, woher eine bestimmte, ganz frühe Kindheitserinnerung komme: und zwar eine tiefsitzende Angst, die ihre Ursache in den Geschehnissen während der Reichspogromnacht hat. Im Umgang mit ihrer kleinen Enkelin Asra, die aufgrund der Gewalterfahrungen mit ihrem Vater, einem Moslem, der die Familie auch auf antisemitische Weise tyrannisierte⁵⁰, schwer traumatisiert ist, fiel ihr blitzartig ein, wie sie ihre eigenen vagen Erinnerungen interpretieren müsse:

„[...] wie ich da die Asra getröstet hab ist mir sowohl, vor allem das achtunddreißiger Jahr hochgekommen, und in achtunddreißiger Jahr hatte ich sehr viel unbewusste Angst ... ja, einfach die Stimmung der Erwachsenen auf mich übergeschwappt ... Alpträume [...] und ... Wut und Verzweiflungsanfälle ... das war zum Beispiel etwas, was ma hochgekommen ist, ich tröste da die Asra und dann fang ich an, hatte ich eh vor, beim Bauchtanzgürtel aber fast zwanghaft Perlen zu fadeln, und dann draufkommen, mit einer Erinnerung, dass ich in einem so einen Wutanfall, eben eine ganze Schachtel von diese Kinderperlen, net diese Mappenperlen ahm auf den Boden des Kinderzimmers geworfen hab und verzweifelt gschrian, ... und die Mama is weggegangen, sagt ... ,du kannst net mitgehen du sammel erst diese Perlen ein' und dees war, total verzweifelt woar i da, und dann kam die Mutter doch zurück und half und kehrt die Perlen zsam und, aber es war die Welt nicht in Ordnung also so panische Angst wenn die Mutter wegging hatte ich vorher nie ... ja, es wars Jahr achtunddreißig ... und da lag das in der Luft und wenn ma überhaupt net gwusst hot was es is ... ja, und das is mir total hochgekommen und da wie i gwusst hab das ist die Erinnerung ah darum fadel ich die Perlen.“ (Agnes, 45)

Trotz ihrer traumatisierenden Erfahrungen sagt Agnes im Interview mehrmals, dass sie es im Vergleich zu anderen Kindern gut gehabt habe, da die gesamte Familie im Exilland versammelt war, was eine absolute Ausnahme war (z.B. Agnes 2, 14). Die Zurückdrängung des selbst erfahrenen Leids – die in Verbindung mit einer tief empfundenen „Überlebensschuld“ stehen dürfte – währte in Agnes' Leben bis ins Alter.

⁵⁰ Die Mutter Marie, Agnes' Tochter, hat sich schließlich von diesem Mann getrennt.

Erst als sie begriff, dass ihre Enkeltochter von ihrem Vater auch aus antisemitischen Gründen misshandelt wurde, brach sie ihre eigene Mauer des Schweigens und begann, sich mit ihrer eigenen Geschichte auseinander zu setzen, indem sie ihre Erfahrungen niederschrieb. In gewissem Sinn kann dieses Schreiben auch als ein selbstvergewissernder und identitätsstiftender Akt interpretiert werden.

Solch differenzierte Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit seitens der Mutter hat es nach Maries Angaben in ihrer Kindheit nicht gegeben. Einerseits wurde darüber verstockt geschwiegen. Marie erfuhr nichts Konkretes über die Ermordung von Angehörigen in Konzentrationslagern und Euthanasieanstalten, oder über den Tod von Familienmitgliedern im Exil. Auch Agnes jedoch erfuhr erst im Erwachsenenalter – durch Briefe ihres Vaters im Nachlass ihrer Mutter – von der Ermordung ihres Halbbruders durch die Nazis. Agnes führte also gewissermaßen das Schweigen ihrer Mutter fort. Marie beschreibt dies als eine Abwehr von Trauer:

*„[...] awa es is **nie:mals** über diese Zeit gesprochen worn, nie, [Pause] also Holocaust hat's überhaupt nicht geben, es war immer nur ... die Zeit v-von Hitler, awa das war so ... ich mein, die ganzen **Gräueltaten**, die sind wie ich ein, in meiner Kindheit nicht besprochen worden überhaupt nicht, [...] mit Trauer Verlust ... is, hat's nicht gegeben bei uns war immer alles [schnell] intellektuell nüchtern **sachlich** [...]“ (Marie, 29)*

Andererseits jedoch brach die Verzweiflung ob des Erlebten auf ganz eigentümliche Art hervor: die Wahrnehmungsabwehr des eigenen Leidens, die Agnes sich selbst abverlangte, wurde auch auf Marie übertragen. Sie hatte sich als Kind mit KZ-Häftlingen zu vergleichen und ob dessen ihr eigenes Leid für nichtig zu erklären, wie es ja auch die Mutter tat:

*„[...] ein Konzentrationslager das war immer so, die Richtlinie **alles** was darunter is, is eigentlich eh net schlimm gwesen [...] das war immer so da **Maßstab** an, an Grausamkeit und **alles was darunter war**, is ... ja wor net so schlimm. [...] hat sie ja auch viel miterlebt weil sie is ja als Kind [ins Exiland] gekommen un, und da hat sie gsagt na des is alles nicht schlimm also das kann ma **alles** intellektuell lösen unt, des is eigentlich eh net schlimm unt, sie hat eh nix erlebt sie lebt eh nu und sie hat eh nix schlechtes erlebt, in ihrem Leben [...] und das war **immer**, also immer wieder bei **Sachen** so die Grundhaltung oder [Pause] auch so wenn ich selber **verletzt war** [...] und da is dann immer wieder kommen, jetz stell dir vor, **da: der und der is: nach drei JAHREN in BuchenWALD DANN gestorben** also das war dann schon öfter so da Vergleich und stell da vor wies dem dort gegangen is, [...] ich hab mich üwahauptnichmehr getraut, das zu **spüren** oder? (Marie, 58f.)*

Da die Naziopfer anonym blieben, für das Kind also nicht eigentlich erfahrbar waren, kann davon ausgegangen werden, dass es bei Marie zu einer allgemeinen Wahrnehmungsabwehr von Leiden kam. Der letzte Satz deutet darauf hin, dass sie sich nicht mehr getraut hat, ihren Körper überhaupt zu spüren. Im Alter von zehn, elf Jahren reagierte sie darauf mit Magersucht und wog schließlich nur noch neunzehn Kilo. Im Hort habe sie gerne gegessen, da sie dort eine „geschützte Atmosphäre“ vorgefunden habe, „aber zuhause oft nichts runtergebracht, nichts“ (Marie, 88). Schließlich fand sie Zugang zum Sport, der ihre Rettung gewesen sei, da Sport einfach hungrig mache (Marie, 88); durch die Bewegung begann sie, körperliche Empfindungen wieder zuzulassen.

Es liegt die Vermutung nahe, dass der verleugnende Umgang der Mutter mit ihrem eigenen Leid, das ihr im Verhältnis zu anderen Naziopfern nichtig erschien, sich in besonders prekärer Weise auf das Verhalten Maries und ihres um zwei Jahre älteren Bruders in Bezug auf Gewalt auswirkte. Marie wurde von ihrem Bruder regelmäßig verprügelt, und zwar immer dann, wenn die Mutter anwesend war. Diese griff nicht ein, sondern schalt die Tochter der Wehleidigkeit. Im Gegenzug wurde der Bruder selber, nicht aber Marie, vom Vater geschlagen. Auch dagegen unternahm die Mutter nichts. Da Gewalt immer nur im Zusammenhang mit Konzentrationslagern im Wahrnehmungshorizont präsent war, wurde sie im alltäglichen Leben akzeptiert bzw. nicht als solche erkannt.

Die Aggressionen des Bruders entluden sich regelmäßig auf Marie, die in ihrer Mutter keinen Rückhalt fand. Als Marie in die Pubertät kam, ging der Bruder dazu über, sie auf die wachsenden Brüste zu schlagen, was nicht nur extrem schmerzhaft ist, sondern auch in der Phase der sich bildenden Geschlechtsidentität für das junge Mädchen schlimme Auswirkungen haben und ihr ohnehin sehr fragiles Verhältnis zum eigenen Körper noch mehr belasten musste. Nimmt man hinzu, dass Marie sich nicht kleiden durfte wie ein Mädchen, sondern die abgetragenen Kleider ihres gewalttätigen Bruders tragen musste, der sie in ihrer beginnenden Geschlechtlichkeit nicht respektierte und permanent die Grenzen überschritt, dann ist davon auszugehen, dass Marie niemals eine nicht ambivalente Geschlechtsidentität ausbilden konnte (vgl. Gahleitner, Pohn-Weidinger 2004).

Marie war von Kindesalter an sowohl antisemitischer als auch sexistischer Gewalt ausgesetzt und konnte, auch aufgrund des Umgangs mit der Vergangenheit in der

Familie, keine wirksamen Strategien gegen solche Angriffe entwickeln. In den Verlauf ihrer Lebensgeschichte scheint es denn auch sehr gut zu passen, dass sie einen Mann heiratete, der in ihr sowohl die „Frau“ als auch die „Jüdin“ hasste. Es ist wenig wahrscheinlich, dass ihr Mann sich erst während der Ehe zum antisemitischen Gewalttäter gewandelt hätte – vielmehr dürfte er es, vielleicht etwas verdeckter, bereits vor der Heirat gewesen sein. Die Einschränkungen ihrer weiblichen Autonomie, die er ihr auferlegte (er verlangte, dass sie und die ältere Tochter nach den Gesetzen des Koran sich kleideten und verhielten), waren sowohl antisemitisch als auch sexistisch motiviert. Sie ließ es jedoch lange Jahre über sich und die Kinder ergehen, wenn sie sich auch nicht allen seinen Forderungen fügte. Grund zur Beendigung der gewaltsamen Beziehung waren für sie aber erst direkte antisemitische Attacken.

*„Die letzten zwei **Jahre** hat er einen derartigen Judenhass entwickelt dass ich ff [kurz ausatmend] [hechelt] dass ich gsagt hab, also das is wirklich **DAS** wo ich mit dem **kann** ich nicht mehr leben [abgehackt], weil das geht an meine Wurzeln und auch an die Wurzeln der Kinder, so kann ma nicht sein [...]“ (Marie, 23)*

Sie holt damit die Kinder von der Seite des Mannes bewusst auf ihre Seite und situiert sie im Kontext des Judentums. In ihrer Herkunftsfamilie ist Marie die Erste, die eine aktive und bewusste Auseinandersetzung mit der Vergangenheit einfordert, wozu auch das Verhältnis zum Judentum gehört. Sie wendet sich nicht der Religion zu, wohl aber beginnt sie sich aktiv damit zu beschäftigen. Dies ist Teil ihrer Identitätssuche nach der Trennung von ihrem gewalttätigen antisemitischen Mann. In der Besinnung auf ihre „Wurzeln“ will sie sich von ihm endgültig abgrenzen. Sie zelebriert die Trennung, indem sie sich dem Judentum zuwendet:

*„[...] diese Weihnachten, war ich in der jüdischen Buchhandlung, so **total** erleichtert, mein **Mann** is weg, da **Judenhass in da Familie** is weg, ich kann wenigstens einkaufen gehn jetzt Bücher wohin ich will, ich kann die Musik kaufen die ich will [eher laut, aufgeregt].“ (Marie, 30)*

In dieser Buchhandlung kaufte sie ein Buch über Holocaustopfer und deren Nachkommen, und schenkte es ihrem Bruder, der sich mit solchen Fragen ebenso wenig beschäftigen wolle wie der Rest der Familie. Bei der Beschäftigung mit diesem Thema findet Marie aber Zugang zu sich selbst, und lernt, ihr Gefühl von Ausgrenzung zu erklären.

*„Diese ganzen Schäden ... die ma **hat**, dieses ausgegrenzt fühlen, das, das is einfach nachvollziehbar ... und das ham fast alle, [Pause] die zwar brillante Leistungen erbringen, awa emotional völlig kalt sind oda eben wirklich*

wahnsinnig werden also, wir ham so viele ... meine beste Freundin hat auch eine ähnliche Familiengeschichte wie ich, und in ihrem Bekanntenkreis und Familienkreis sind so viele verrückt geworden oda ham Selbstmord gemacht.“ (Marie, 30)

Wenn sie auch nach wie vor das Gefühl hat, mit ihrer Familie darüber nicht reden zu können, da sie ohnehin nur „*total betretenes Schweigen*“ (Marie, 32) ernten würde und nach außen hin die Ansicht vertreten werde, dass es mit der Vergangenheit keine Probleme gebe, findet Marie doch offensichtlich bei anderen Betroffenen eine Gesprächsbasis. Vergleicht man Maries Aussagen mit jenen von Agnes, wird jedoch eine Kluft aus gegenseitigen negativen Erwartungshaltungen deutlich, in welche tatsächliche Erfahrung gar nicht mehr Eingang zu finden scheinen. Denn Agnes ist stolz auf ihre Familiengeschichte, „*weil da einige prominente Mitglieder sind*“ (Agnes, 2), das Naziregime jedoch hat dem ein Ende bereitet: „*[...] das eine Welt is, wo ich und vielleicht auch mein Sohn die letzten Zipferln sind, die is gestorben mit'n Hitler*“ (Agnes, 2). Einsamkeit und Zurückgeworfensein auf sich selbst spricht aus diesen Worten. Dies ist vielleicht auch der Grund dafür, dass Agnes für Maries Bemühungen, Anschluss an diese Familiengeschichte zu finden, kein Verständnis zeigt. Den Sohn hingegen bezieht sie in diese Welt ein, weil sie ihn immer schon als das intelligentere Kind betrachtet hat und Marie nicht die selben intellektuellen Fähigkeiten zusprach, wie ihm. Bei dieser späten Identifizierung dürfte jedoch auch die Haltung des Sohnes hinsichtlich der Vergangenheit eine wesentliche Rolle spielen. Wie seine Mutter will er sich nicht zu sehr auf die Thematik einlassen.

Aus der Geschichte von Marie und Agnes wird deutlich, wie tiefgreifend die Folgen der Naziverfolgung auf die davon direkt Betroffenen wie auf die nachfolgenden Generationen sind. Das Schweigen über die eigene Vergangenheit von Seiten der Opfer ist auch dem Selbstschutz geschuldet, um von den Erlebnissen nicht überwältigt zu werden. Diese posttraumatische Vermeidung „*fordert jedoch den Preis, dass die Realitätswahrnehmung zum Teil verfälscht werden musste, was mit der Zeit auch zu Persönlichkeitsschäden führen kann*“ (Tauber, Vyssoki 2004, 46). Solche verfälschte Realitätswahrnehmung hat oft prekäre Auswirkungen auf die nachfolgende Generation, zu deren Schutz die Eltern das Schweigen auch aufrechterhalten haben. Das Schweigen über die eigenen Erfahrungen und die Verleugnung selbst erlebten oder mitangesehenen Leids, hat aber nicht nur innerpsychische Gründe, sondern ist wesentlich durch die Haltung der Nachkriegsgesellschaft gegenüber den Naziopfern verursacht. Das Fortbestehen von Antisemitismus und Ausgrenzung, die verleugnende Haltung des

offiziellen Österreich gegenüber der eigenen Schuld und Verantwortung, sowie die Erfahrung, nach der Befreiung oder der Rückkehr aus dem Exil noch weniger Heimat zu haben als vorher, all dies ließ die Betroffenen verstummen.

Résumé

Gegenstand dieses Projektberichts ist das Ineinanderwirken von antisemitischen und misogynen Stereotypen auf gesellschaftlicher Ebene. Wenngleich es um die Auffindung von Affinitäten von Antisemitismus und Antifeminismus zu tun ist, werden beide jedoch nicht als identische Phänomene behandelt. Die Frage ist, wie die Diskriminierung von Juden/Jüdinnen und so genannten „devianten“ Frauen (Frauenrechtlerinnen, Feministinnen, emanzipierten und intellektuellen Frauen etc.) gesellschaftlich zusammenspielt, wie die diesbezüglichen Projektionen jeweils geartet sind, aus welchen unaufgearbeiteten psychischen, historischen und politisch-sozialen Reservoirs sie sich nähren und inwieweit sie funktional äquivalente Phänomene sind.

Das Ineinanderwirken von antisemitischen und misogynen Stereotypen wird vor allem um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert virulent und schlägt sich in spezifisch vergeschlechtlichten Repräsentationen des „Jüdischen“ nieder – in Bildern, denen eine projizierte Überschreitung der Geschlechtergrenzen inhärent ist: die „maskulinisierte Jüdin“ und der „effemierte Jude“. Der als abnormal imaginierte „jüdische Körper“ wird zum Ort der Inszenierung des „Anderen“ schlechthin. Solche Projektionen der Zwischengeschlechtlichkeit treffen jedoch auch „deviante Frauen“, denen das Stereotyp des „Mannweibs“ und der verschlingend-gefährlichen weiblichen Sexualität aufgeprägt wird. Die Vorstellungen von der „sexuellen Frau“, die in der Männerwelt zugleich gehasst, gefürchtet und scheinbar unheimlich begehrt wird, wird in den bildlichen und literarischen Darstellungen zumal im Fin de Siècle an alttestamentarischen Frauenfiguren festgemacht: an Judith, Salome und Dalila. Die weibliche Sexualität wurde angerufen, um sie gleichzeitig zu bannen.

Historisch-gesellschaftlicher Hintergrund dieser Repräsentationen ist vor allem die Gegnerschaft zur jüdischen und weiblichen Emanzipation. Dem Aufbrechen sozialer Ausschlussmechanismen, von denen Jüdinnen/Juden und Frauen auf je verschiedene Weise die gesamte zivilisatorische Entwicklung der europäischen Gesellschaften hindurch betroffen waren, wurde ab der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts von Seiten der männlich und nicht-jüdisch bestimmten Mehrheitsgesellschaft mit der Rückbindung von Jüdinnen/Juden und Frauen auf geschlechtsspezifische und rassistisch-antisemitische Konstruktionen geantwortet. Ihre durchdringende gesellschaftliche Wirkungsmacht erlangen diese neuen Ausschlussmechanismen durch ihre Verschmelzung zu widersprüchlichen Repräsentationen. Vorausgegangen war dem

eine Entpersonalisierung sowohl von Jüdinnen/Juden als auch von Frauen, von deren je eigentümlichen individuellen Eigenheiten abstrahiert wurde. Die solcherart entstandenen Figuren des „Juden“, der „Jüdin“ und der „Frau“ wurden zu RepräsentantInnen des „Anderen“ schlechthin, zum absoluten Gegenprinzip des sich verhärtenden Kollektivs. Sie ließen sich je nach den Bedürfnissen der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft nach Kompensation und Kanalisierung von Unlustgefühlen und verdrängten Triebregungen mit den widersprüchlichsten Gehalten füllen. Die Repräsentationen des „Jüdischen“ und des „Weiblichen“ sind denn auch nichts anderes als Produkte einer kollektiven Triebökonomie, deren pathische Züge unaufgearbeiteten Ängsten ebenso wie unbefriedigten Begierden geschuldet sind.

Auffallend ist, dass die nationalsozialistische Propaganda auf solche Jüdinnen-Bilder verzichtet. Die rassistische antisemitische Agitation richtete sich in der kollektiven Imagerie gegen den „männlichen Juden“. Grund dafür ist die repressive Integration der „Weiblichkeit“ in die geschlossenen Herrschaftszusammenhänge, die alle ergreifen mussten. Niemand durfte mehr draußen stehen. Wer nicht integriert war, fiel der Vernichtung anheim. Die traditionelle Aufspaltung des „Weiblichen“ einerseits in die „gute“, nährenden, mütterlichen, andererseits in die „böse“, verführerischen, sinnlich-sexuellen Seite war der Nutzbarmachung von Frauenkörpern für die Reproduktion des „Volkskörpers“ hinderlich, weshalb das Frauenbild von allen Momenten, die sich der Integration widersetzen, gereinigt wurde. Was blieb, war die unsinnliche Frau als saubere Kameradin des gestählten „Ariers“.

In der kollektiven Imagerie der deutschen und österreichischen Nachkriegsgesellschaften erfuhren die Jüdinnen-Bilder teilweise eine Wiederbelebung, wobei auch auf die Figuren des Fin de Siècle zurückgegriffen wurde. Der Bruch, den die Shoah in der kollektiven Bildproduktion darstellte, wurde zum Teil überbrückt. Jüdische Frauenfiguren wurden in den Dienst der seelischen Entlastung und der Schuldabwehr gestellt. Dass antisemitisch-misogyne Stereotype auch im sogenannten „Nachkriegsantisemitismus“ zur Anwendung kommen, lässt darauf schließen, dass Antisemitismus und Misogynie gerade auch aus ihrem widersprüchlichen Ineinandergreifen gesellschaftliche Wirkungsmacht beziehen. Welche tiefgreifenden Auswirkungen solche Anfeindungen auf die Selbstwahrnehmung jüdischer Frauen in Bezug auf ihr Jüdischsein und ihre Weiblichkeit haben, wird in einer Analyse narrativer Interviews erhellt.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (1973), Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor W. (1997a), Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: ders., Gesammelte Schriften 10-2, Frankfurt a. M., S. 555-572.
- Amesberger, Helga, Katrin Auer, Brigitte Halbmayer (2004), Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern, Wien.
- Beckermann, Ruth (1989), Unzugehörig. Österreich und Juden nach 1945, Wien.
- Beck-Gernsheim (1999), Elisabeth, Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften, Frankfurt a. M.
- Benjamin, Walter (1992), Das Passagen-Werk, (Gesammelte Schriften Bd. V), Frankfurt a. M.
- Bermann, Werner, Rainer Erb (1991), „Mir ist das Thema Juden irgendwie unangenehm“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43, 1991, S. 502-519.
- Betten, Anne (2003), Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Berlin.
- Brainin, Elisabeth (1986), Psychoanalyse des Antisemitismus nach 1945, in: Alphons Silbermann, Julius Schoeps (Hg.), Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern, Köln, S. 105-113.
- Braun, Christina von (1990), Und der Feind ist Fleisch geworden. Der rassistische Antisemitismus, in: dies., Ludger Heid (Hg.), Der ewige Juden Hass. Christlicher Antijudaismus, Deutschnationale Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus, Stuttgart-Bonn.
- Braun, Christina von (1992), „Der Jude“ und „Das Weib“. Zwei Stereotypen des „Anderen“ in der Moderne, in: metis 2/1992, S. 6-28.
- Braun, Christina von (1993), Antisemitismus und Misogynie. Vom Zusammenhang zweier Erscheinungen, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien, S. 179-196.
- Braun, Christina von (1995), Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien, S. 180-191.
- Braun, Christina von (1998), Der sinnliche und der übersinnliche Jude, in: Gilman, Sander L., Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 97-108.
- Brodin, Karen (2000), How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America, New Brunswick-New Jersey-London.

- Bronfen, Elisabeth (1986), Die schöne Leiche, in: Renate Berger, Inge Stephan (Hg.), Weiblichkeit und Tod in der Literatur, Köln-Wien.
- Buck-Morss, Susan (1993), Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk, Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1993), Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex, New York.
- Claussen, Detlev (2000), Vom Judenhass zum Antisemitismus, in: ders., Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Frankfurt a. M., S. 65-105.
- Dijkstra, Bram (1986), Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture, New York-Oxford.
- Dijkstra, Bram (1999), Das Böse ist eine Frau. Männliche Gewaltphantasien und die Angst vor der weiblichen Sexualität, Reinbek bei Hamburg.
- Eagleton, Terry (1981), Walter Benjamin of Towards a Revolutionary Criticism, London.
- Erdle, Birgit R. (1994), Der ursprüngliche Schrecken. Zur Liaison von Antisemitismus und Kulturkritik, in: Inge Stephan, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien, S. 11-94.
- Fischer, Erica (1994), Zum ersten Mal öffentlich „Ich bin Jüdin“ sagen, in: Jessica Jacoby, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin, S. 135-146.
- Freidenreich, Harriet Pass (2002), Female, Jewish, and Educated, Bloomington, Ind.
- Freud Loewenstein, Andrea (1993), Loathsome Jews and Engulfing Women. Metaphors of Projection in the Works of Wyndham Lewis, Charles Williams and Graham Greene, New York-London.
- Freud, Sigmund (1999a), Der Fetischismus, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 311-317.
- Freud, Sigmund (1999b), Das Medusenhaupt, in: ders., Gesammelte Werke XII, Frankfurt a. M., S. 47-48.
- Freud, Sigmund (1999c), Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: ders., Gesammelte Werke XVI, Frankfurt a. M., S. 101-246.
- Freud, Sigmund (1999d), Das Unheimliche, in: ders., Gesammelte Werke XII, Frankfurt a. M., S. 227-268.
- Freud, Sigmund (1999e), Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 19-30.
- Freud, Sigmund (1999f), Die Frage der Laienanalyse, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 209-296.

- Freud, Sigmund (1999g), Über die weibliche Sexualität, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 517-537.
- Frevert, Ute (1994), Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz, in: Shulamit Volkov (Hg.), Deutsche Juden und die Moderne, München, S. 75-94.
- Frübis, Hildegard (1997), Die Schöne Jüdin. Bilder vom Eigenen und vom Fremden, in: Annegret Friedrich et al. (Hg.), Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur, Marburg, S. 112-124.
- Gahleitner, Daniela, Maria Pohn-Weidinger (2004), Gewalt in Beziehungen. Eine familienbiographische Fallrekonstruktion zu Prozessen und Dynamiken familialer Gewalt, Diplomarbeit, Wien.
- Gehmacher, Johanna (1992), Antisemitismus und die Krise der Geschlechterverhältnisse, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 4/1992, S. 425-447.
- Gehmacher, Johanna (1998), Die Eine und der Andere. Moderner Antisemitismus als Geschlechtergeschichte, in: Mechthild Bereswill, Leonie Wagner (Hg.), Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus, Tübingen, S. 101-120.
- Gilman, Sander L. (1991), *The Jew's Body*, New York-London.
- Gilman, Sander L. (1994), *Freud, Identität und Geschlecht*, Frankfurt a. M.
- Gilman, Sander L. (1995), Der jüdische Körper: Gedanken zum physischen Anderssein der Juden, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien, S. 168-179.
- Gilman, Sander L. (1998), „Die Rasse ist nicht schön“ – „Nein, wir Juden sind keine hübsche Rasse!“, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 57-74.
- Gilman, Sander L., Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.) (1998), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien.
- Grözinger, Elvira (2003), *Die schöne Jüdin*, Berlin.
- Hahn, Barbara (1993), Die Jüdin Pallas Athene. Ortsbestimmungen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien, S. 29-46.
- Hebbel, Friedrich (1997), *Judith. Eine Tragödie in fünf Akten*, Stuttgart, Leipzig.
- Heschel, Susannah (1992), From the Bible to Nazism: German Feminists on the Jewish Origins of Patriarchy, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 319-333.
- Heschel, Susannah (1994), Konfigurationen des Patriarchats, des Judentums und des Nazismus im deutschen feministischen Denken, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse

- Korotin (Hg.), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien, S. 160-184.
- Heukenkamp, Ursula (1994), Die schöne junge Jüdin. Beobachtungen an antifaschistischen Mädchenbüchern der Nachkriegsjahre, in: Inge Stephan, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien, S. 199-212.
- Hödl, Klaus (Hg.) (1996), Der Umgang mit dem „Anderen“. Juden, Frauen, Fremde, ..., Wien, Köln, Weimar.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1997), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a. M.
- Hyman, Paula E (1995), Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representations of Women, Washington.
- Jacoby, Jessica, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.) (1994), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin.
- Jacoby, Jessica, Gotlinde Magiriba Lwanga (1990), Was „sie“ schon immer über Antisemitismus wissen wollte, aber nie zu denken wagte, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Jg. 13 (1990), H. 27, S. 95-105.
- Jakubowski, Jeanette (1995), Vierzehntes Bild: „Die Jüdin“. Darstellungen in deutschen antisemitischen Schriften von 1700 bis zum Nationalsozialismus, in: Julius H. Schoeps, Joachim Schlör (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, München, S. 196-209.
- Jüdisches Museum Hohenems (Hg.) (2004), So einfach war das. Jüdische Kindheiten und Jugend seit 1945 in Österreich, der Schweiz und Deutschland, Hohenems.
- Klüger, Ruth (2003), Rückkehr nach Wien, in: Forum Politische Bildung (Hg.), Gedächtnis und Gegenwart. HistorikerInnenkommissionen, Politik und Gesellschaft. Informationen zur politischen Bildung Nr. 20, 2003, S. 101-103.
- Knilli, Friedrich (1986), Die Judendarstellung in den deutschen Medien, in: Alphons Silbermann, Julius Schoeps (Hg.), Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern, Köln, S. 115-132.
- Koelbl, Herlinde (1989), Jüdische Portraits, Frankfurt a. M.
- Kohlbauer-Fritz, Gabriele (1998), „La belle juive“ und die „schöne Schickse“, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 109-121.
- Kohn-Ley, Charlotte (1994), Die Neugierde muß größer werden als die Angst, in: Jessica Jacoby, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin, S. 213-219.

- Kohn-Ley, Charlotte, Ilse Korotin (Hg.) (1994), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien.
- Korotin, Ilse (1994), „Die mythische Weiblichkeit eines Volkes“. J.J. Bachofen, das Mutterrecht und der Nationalsozialismus, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg.), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien, S. 84-130.
- Krobb, Florian (1993), Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen.
- Kuhn, Annette (1990), Der Antifeminismus als verborgene Theoriebasis des deutschen Faschismus. Feministische Gedanken zur nationalsozialistischen „Biopolitik“, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stuchlik (Hg.), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler, S. 39-50.
- Laqueur, Thomas (1992), Auf den Leib geschrieben, Frankfurt a. M.
- Le Rider, Jacques (1990), Das Ende der Utopie. Zur Kritik der Moderne, Wien.
- Le Rider, Jacques (2000), Journaux intimes viennois, Paris.
- Lieberman, Rhonda (1995), Goys and Dolls, in: Artforum 33, 1995, S. 21 – 22.
- Lieberman, Rhonda (1995), Je m’apelle Barbie, in: Artforum 33, 1995, S. 5 – 7.
- List, Elisabeth (1996), „Wer fürchtet sich vorm schwarzen Mann?“ Zur Psychogenese von Fremdenfeindlichkeit, Nationalismus, Sexismus, in: Klaus Hödl (Hg.), Der Umgang mit dem „Anderen“. Juden, Frauen, Fremde, ..., Wien-Köln-Weimar, S. 103-120.
- Luckhardt, Ute (1992), Die Frau als Fremde. Frauenbilder um die Jahrhundertwende, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 99-126.
- Maihofer, Andrea (1995), Geschlecht als Existenzweise, Frankfurt a. M.
- Malleier, Elisabeth (2001), Jüdische Frauen in der Wiener bürgerlichen Frauenbewegung 1890 – 1938. Forschungsbericht, Wien.
- Malleier, Elisabeth (2003), Jüdische Frauen in Wien 1816 – 1938. Wohlfahrt – Mädchenbildung – Frauenarbeit, Wien.
- Marin, Bernd (2000a), Nachwirkungen des Nazismus. Ein Reproduktionsmodell kollektiver Mentalität, in: ders., Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder, Wien, S. 151-210.
- Marin, Bernd (2000b), Ein historisch neuartiger ‚Antisemitismus ohne Antisemiten‘?, in: ders., Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder, Wien, S. 107-148.

- Marx, Karl (1962), Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: Marx-Engels-Werke Bd. 23, Berlin.
- Mayer, Hans (2001), Außenseiter, Frankfurt a. M. (Erste Auflage 1975)
- Mertins, Silke (1992), Zwischentöne. Jüdische Frauenstimmen aus Israel, Berlin.
- Mitgutsch, Anna (1995), Abschied von Jerusalem. Roman, Berlin.
- Mitscherlich-Nielsen, Margarete (1990), Überlegungen einer Psychoanalytikerin zum Hitlerreich. Über männliche und weibliche Werte damals und heute, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stucklik (Hg), Frauen und Faschismus. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler, S. 23-28.
- Mosse, George L. (1985), Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen, München.
- Mosse, George L. (1997), Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit, Frankfurt a. M.
- Müller-Kampel, Beatrix (Hg) (2001), Edith Rosenstrauch-Königsberg. Von der Metallschleiferin zur Germanistin. Lebenssituationen und historische Forschungen einer Emigrantin und Remigrantin aus Wien, Wien-Köln-Weimar.
- Offen, Karen (1986), Ernest Legouvé and the Doctrine of "Equality in Difference" for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth Century French Thought, in: Journal of Modern History 58, June 1986, S. 452-484.
- Pappenheim, Bertha (2002a), Literarische und publizistische Texte, Wien.
- Pappenheim, Bertha (2002b), Schriften, Wien.
- Paucker, Pauline (1993a), Bildnisse jüdischer Frauen 1789-1991. Klischee und Wandel, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien, S. 29-47.
- Paucker, Pauline (1993b), The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealisation, Stereotype, Reality, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin, S. 237-266.
- Petersen, Renate (2004), Promovieren – (k)ein Türöffner für Frauen?! Einflüsse auf die Entscheidung zur Promotion, in: Neue Impulse, Heft 1/2, 2004, S. 10-17.
- Pinn, Irmgard (1990), Das ewig-weibliche... Zum Frauenbild der „alten“ und der „neuen“ Rechten, in beiträge zur feministischen theorie und praxis, Jg. 13, 1990, Heft 27, S. 143-151.
- Planert, Ute (1998), Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität, Göttingen.
- Plaskow, Judith (1990), Sind die Juden schuld am Patriarchat? Gegen christlich-feministische Mythenbildung, Bremen.

- Pollak, Michael (1984), Otto Weiningers Antisemitismus – eine gegen sich selbst gerichtete moralische Verurteilung des intellektuellen Spiels, in: Jacques Le Rider, Norbert Leser (Hg.), Otto Weininger. Werk und Wirkung, Wien, S. 109-134.
- Pollock, Friedrich (1955), Das Gruppenexperiment, Frankfurt a. M.
- Prenzel, Annedore (1990), Annäherungen an eine egalitäre Politik der Differenzgedanken gegen Sexismus und Rassismus, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Jg. 13, 1990, Heft 27, S. 127-134.
- Rapaport, Lynn (1993), The Double Disadvantage – Being a Jewish Woman in Germany Today: Reflections on Jewish Aspects and Speculations on Gender Aspects of Disadvantage, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin, S. 219-236.
- Roggenkamp, Viola (1996), Mich gibt es. Jüdische Selbstbehauptung gegenüber der mächtigen Shoah, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Jg. 19 (1996), Heft 42, S. 69-76.
- Rose, Alison (2000), The Manifestations of Shame: Mental Illness and the Jewish Woman in Turn of the Century Vienna, in: Klaus Hödl (Hg.), Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaft des österreichischen Judentums, Innsbruck-Wien-München, S. 49-69.
- Rosen, Rhoda (1998), Die Inszenierung des jüdischen Körpers: Zwischen Identifikation und Projektion, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 11-22.
- Rosenthal, Gabriele (1992), Antisemitismus im lebensgeschichtlichen Kontext. Soziale Prozesse der Dehumanisierung und Schuldzuweisung, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 4/1992, S. 449-479.
- Rosenthal, Gabriele (1995), Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt a. M.
- Rosenthal, Gabriele (Hg.) (1999), Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern, Gießen.
- Sartre, Jean Paul (1948), Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus, Zürich.
- Scheidl, Günther (2003), Renaissance des 'jüdischen' Romans nach 1986, in: Anne Betten, Konstanze Fliedl (Hg.), Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Berlin, 132-148.
- Schlüpmann, Heide (1990), Trugbilder weiblicher Autonomie im nationalsozialistischen Film, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stucklik (Hg.), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler, S. 211-227.
- Schott, Robin May (1992), The Domination of Women and Jews; A Critique of Horkheimer's and Adorno's Dialectic of Enlightenment, in: Tel Aviver Jahrbuch

- für deutsche Geschichte, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 259-269.
- Schruff, Helene (2000), Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘, Hildesheim, Zürich, New York.
- Scott, Joan W. (1996), Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Right of Man, Cambridge, Mass.-London, England.
- Sichrovsky, Peter (1985), Wir wissen nicht was morgen wird, wir wissen wohl was gestern war. Junge Juden in Deutschland und Österreich, Köln.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Gerda Stuchlik (Hg.) (1990), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler.
- Silbermann, Alphons, Julius Schoeps (Hg.) (1986), Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern, Köln.
- Stephan, Inge, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.) (1994), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien.
- Stern, Frank (1991), Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg, Gerlingen.
- Stern, Frank (2002), Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsch Kulturgeschichte, Berlin.
- Stichweh, Rudolf (1995), Der Körper des Fremden, in: Michael Hagner (Hg.), Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten, Göttingen, S. 174-186.
- Stögner, Karin (2004), Traum-Zeit Moderne – das ewige Bild der Weiblichkeit. Eine Annäherung an Walter Benjamins Passagen-Werk, Wien.
- Stögner, Karin (2005), Über einige Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Antifeminismus, in: Jahrbuch des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes 2005, Wien, S. 38-52.
- Tauber, Traude, David Vyssoki (2004), Überlebende des Holocaust. Die Situation alt gewordener Überlebender des Holocaust, in: 10 Jahre ESRA – Zentrum für psychosoziale, sozialtherapeutische und soziokulturelle Integration. Ambulanz für Spätfolgen und Erkrankungen des Holocaust- und Migrations-Syndroms, Wien 2004, S. 46-53.
- Theweleit, Klaus (1980), Männerphantasien 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte, Reinbek bei Hamburg.
- Theweleit, Klaus (1993), Männerphantasien Band 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors, Reinbeck bei Hamburg.
- Thorson, Helga (2000), Confronting Anti-Semitism and Antifeminism in Turn of the Century Vienna: Grete Meisel-Hess and the Modernist Discourse on Hysteria, in:

- Klaus Hödl (Hg.), *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaft des österreichischen Judentums*, Innsbruck-Wien-München, S. 71-94.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, F/M 1985.
- Volkov, Shulamit (2001), *Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code*, in: dies., *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München, S. 62-81.
- Weigel, Sigrid (1990), *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Reinbek bei Hamburg.
- Weigel, Sigrid (1994a), *Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung – Vorstellungen und Verkörperungen der ‚internen Anderen‘*, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S.333-351.
- Weigel, Sigrid (1994b), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Zur Einführung*, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S.1-8.
- Weininger, Otto (1920), *Geschlecht und Charakter*, Wien-Leipzig.
- Wenk, Silke (1990), *Götter-Lieben. Zur Repräsentation des NS-Staates in steinernen Bildern des Weiblichen*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stuchlik (Hg.), *Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper*. Pfaffenweiler, S. 181-210.
- Wilde, Oscar (1967), *Salome. A Tragedy in One Act*, New York.
- Wistrich, Robert S. (Hrsg.) (1992), *Austrians and Jews in the Twentieth Century. From Franz Joseph to Waldheim*, London.
- Wittmann, Livia Z. (1994), *Jüdische Aspekte in der Subjektwerdung der neuen Frau*, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S. 143-157.
- Wodak, Ruth, Peter Nowak, Johanna Pelikan, Helmut Gruber, Rudolf De Cillia, Richard Mitten (1990), *„Wir sind alle unschuldige Täter!“ Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus*, Frankfurt a. M.