



FRANK STERN / BARBARA EICHINGER (HG.)

WIEN UND DIE JÜDISCHE ERFAHRUNG 1900–1938

AKKULTURATION – ANTISEMITISMUS – ZIONISMUS

böhlau

FRANK STERN · BARBARA EICHINGER (Hg.)

Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938

AKKULTURATION – ANTISEMITISMUS – ZIONISMUS

BÖHLAU VERLAG WIEN · KÖLN · WEIMAR

Gedruckt mit der Unterstützung durch:

FWF Der Wissenschaftsfonds.

Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung



universität
wien



Universität Wien, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät

Indices: Rosemarie Burgstaller, Sabine Fuchs
Lektorat: Barbara Eichinger

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-205-78317-6

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2009 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar
<http://www.boehlau.at>
<http://www.boehlau.de>

Umschlaggestaltung: Judith Mullan

Umschlagabbildung: Heinrich Sussmann, Moses und Aaron (© Heinrich Sussmann Stiftung, Wien)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Druck: Druckallianz s.r.o., 60200 Brunn

Was ich (...) versuche, ist (...) die Geschichte der Juden Wiens im Zusammenhang mit dem Leben dieser ganzen Stadt zu erfassen, das heißt, zu erkennen, was Wien für sie und sie für Wien bedeutet haben und bedeuten, und so die Besonderheit dieses Stückes Wien und dieses Stückes westeuropäischer Judenheit zu verdeutlichen.

(Hans Tietze, 1933)

Inhaltsverzeichnis

Georg Winckler, Rektor der Universität Wien

Vorwort XI

Frank Stern · Barbara Eichinger

Einleitung. Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938 XIII

Steven Beller

Was *nicht* im Baedeker steht

Juden und andere Österreicher im Wien der Zwischenkriegszeit 1

Eleonore Lappin

**Jüdische Lebenserinnerungen. Rekonstruktionen von jüdischer Kindheit und Jugend
im Wien der Zwischenkriegszeit** 17

Albert Lichtblau

Antisemitismus 1900–1938. Phasen, Wahrnehmung und Akkulturationseffekte 39

Murray G. Hall

„Hinaus mit den Juden!“ Von Graffiti und der Zeitung bis zur Leinwand 59

Gabriele Anderl

**Generationenkonflikte. Die zionistische Auswanderung aus Österreich
nach Palästina in der Zwischenkriegszeit** 71

Dieter Hecht

**Die Stimme und Wahrheit der Jüdischen Welt
Jüdisches Pressewesen in Wien 1918–1938** 99

Marcus G. Patka

**Die israelitischen Humanitätsvereine B’nai B’rith für Österreich in der
Zwischenkriegszeit und ihr Verhältnis zur „jüdischen“ Freimaurerei** 115

Evelyn Adunka	
Tempel, Bethäuser und Rabbiner	131
Peter Landesmann	
Die Geschichte der Ausbildung von Rabbinern in Wien seit dem 19. Jahrhundert . . .	143
Klaus S. Davidowicz	
Martin Bubers Weg zum Chassidismus	155
Armin Eidherr	
Die jiddische Kultur im Wien der Zwischenkriegszeit und ihre Positionierungen in Bezug auf Akkulturation, Diasporanationalismus und Zionismus	175
Karin Wagner	
„Wenn Dich drückt der Judenschuh“. Blicke in die moderate Wiener Moderne	197
Sander L. Gilman	
Karl Kraus and Gustav Mahler Imagine the „Jews“	217
Karin Stögner	
Antisemitisch-misogyne Repräsentationen und die Krise der Geschlechtsidentität im Fin de Siècle	229
Michaela Raggam-Blesch	
„Being different where being different was definitely not good“ Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen in Wien	257
Elisabeth Malleier	
„Jeder Sieg der Frauen muss ein Sieg der Freiheit sein, oder er ist keiner“ Jüdische Feministinnen in der Wiener bürgerlichen Frauenbewegung und in internationalen Frauenbewegungsorganisationen	277
Harriet Pass Freidenreich	
Gender and Identity. Jewish University Women in Vienna	297
Michael Laurence Miller	
From White Terror to Red Vienna: Hungarian Jewish Students in Interwar Austria . .	307

Hanno Loewy

Vom Schielen der Sinne.

Feuilletons und Film. Béla Balázs – ein Dichter auf Abwegen 325

Elisabeth Brainin · Samy Teicher

Die Zukunft und das Ende einer Illusion – Sigmund Freud und der Erfolg der

Psychoanalyse in den Zwanziger- und Dreißigerjahren 343

Sandra Goldstein

David Vogel: Love Story in Vienna or the Metropolis 355

Bettina Riedmann

Arthur Schnitzler. Facetten einer jüdisch-österreichisch-deutschen Identität 369

Wolfgang Müller-Funk

Mit einem »e«. Zwischen Diaspora und Assimilation

Ein Streit unter Freunden: Joseph Roth und Soma Morgenstern 385

Klaus Hödl

Jüdisches Leben im Wiener Fin de Siècle. Performanz als methodischer Ansatz

zur Erforschung jüdischer Geschichte 399

Siegfried Mattl

Felix Salten. Zionismus als literarisches Projekt 419

Brigitte Dalinger

„Schund“, „Jargon“ und schöner Schein

Jüdische Erfahrung/en im jüdischen Theater 427

Birgit Peter

Imago und Vergessen. Wienbilder und ihre unsichtbaren Urheber 439

Werner Hanak

Frau Breier aus Gaya meets The Jazz singer

Zwischen Bühne und Leinwand, Wien und New York 463

Peter Dusek

Österreichische Filmmusik in Hollywood – eine Annäherung 483

Personenregister	491
Sachregister	503
Biografien	519

Bildtafeln zu Armin Berg nach Seite 426.

Georg Winckler, Rektor der Universität Wien

Vorwort

Die Universität Wien begrüßt und unterstützt die Publikation „Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Zionismus“. Insbesondere Prof. Frank Stern, aber auch den anderen Mitwirkenden ist zu danken, dass sie die Mühe der Organisation und der inhaltlichen Gestaltung übernommen haben.

Das Thema „Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938“ ist nicht nur von wissenschaftlichem Interesse. Für die Universität Wien heißt dies ebenso, sich an ihre eigene große Zeit am Anfang des 20. Jahrhunderts erinnern zu können. Allerdings deutet das Jahr 1938 darauf hin, dass die Universität schuldhaft in die Vertreibung vieler jüdischer WissenschaftlerInnen 1938 verstrickt war.

Aus erster Hand bekam ich in den Sechzigerjahren als Student der Princeton University/USA von Persönlichkeiten wie Fritz Machlup vermittelt, wie unmenschlich die Bedingungen der Vertreibung zur Nazi-Zeit waren. Trotz dieser Widrigkeiten und trotz der vielen Nazi-Gräuel blieben viele der Vertriebenen der Wiener Kultur eng verbunden. Sie blieben in einer Weise wienerisch, wie ich dies in Wien kaum mehr antreffen konnte.

Die Universität Wien hat vor und nach 1945 viel Schuld auf sich geladen. Vor 1945 wirkte sie an der Vertreibung mit, nach 1945 unterließ sie es häufig und durch lange Zeit, diese Mitwirkung einzubekennen. Auch unternahm sie viel zu wenig, um die Vertriebenen für eine Tätigkeit an der Universität wiederzugewinnen. Dabei wäre es ihre Aufgabe gewesen – ohne Rücksicht auf Interessen –, die historische Wahrheit zu suchen, ihre Schuld anzuerkennen und durch Rückberufungen an die „große“ Zeit vor 1938 anzuknüpfen.

Die Universität Wien hat, insbesondere in den letzten Jahren, wiederholt Projekte initiiert und unterstützt, die sich mit der Geschichte der Universität auseinandersetzen. Ziel der Universität Wien ist es, damit das Bewusstsein eines großen Forschungsbedarfs betreffend der Rolle der Wissenschaften in der NS-Zeit zu schaffen. Die Ergebnisse dieser Forschungsprojekte sind selbstverständlich in der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Mehr als sechzig Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus sind die Beteiligungen der Universität Wien und ihrer WissenschaftlerInnen an den NS-Verbrechen noch immer nicht in ihrem ganzen Ausmaß erforscht, obwohl

sich die Universität und die Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten verstärkt um Aufklärung bemühten.

Mit der vorliegenden Publikation wird die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Zeit um einen wesentlichen Beitrag reicher. Möge dieser Band dazu beitragen, die Größe der Wiener Jüdischen Kultur vor 1938 zu beleuchten und damit die Tragweite ihres Verlustes begreifbar zu machen.

Frank Stern · Barbara Eichinger

Einleitung

WIEN UND DIE JÜDISCHE ERFAHRUNG 1900–1938

*Das Jahr ist [...] 1919 – und die Stadt ist Wien,
und das Land ist – sagen wir: Don-Quijoten-Land,
und die Zeit ist voller Illusionen, Phantasien, Träume.*¹

Der vorliegende Band *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Zionismus* verhandelt in seiner Themenstellung Fragestellungen, Forschungen, individuelle Erinnerungen, literarische, filmische und andere künstlerische Darstellungen und Debatten, in denen sich die gesellschaftlichen Umbrüche und ihre Reflexion in den Jahren 1900–1938 widerspiegeln, wobei der Zwischenkriegszeit besonderes Interesse gilt. Was war die Bedeutung dieser Jahrzehnte für die Wiener jüdische Erfahrung jenseits von Illusionen, Phantasien, Träumen? Welche gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, wissenschaftlichen, religiösen Erfahrungen kennzeichnen diese Periode? Welche Beziehungen und Widersprüche erfährt das historische Dreieck von Akkulturation, Antisemitismus und Zionismus? Die folgenden Beiträge versuchen aus einer interdisziplinären Perspektive darauf Antwort zu geben. Sie basieren auf vielschichtigen und kontroversen Diskussionen, mit denen im März 2007 auf der Konferenz „Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Zionismus“ an der Universität Wien eine Initialzündung für das vorliegende Projekt gegeben wurde.²

-
- 1 Melech Rawitsch: *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, Übersetzung und Nachwort von Armin Eidherr, Salzburg, Wien: Müller 1996, S. 171.
 - 2 Vgl. übergreifend zur österreichisch-jüdischen Geschichte u. a.: Eveline Brugger, Martha Keil, Albert Lichtblau, Christoph Lind, Barbara Staudinger: *Österreichische Geschichte. Geschichte der Juden in Österreich*, Wien: Ueberreuter 2006; Steven Beller: *Geschichte Österreichs*, Wien: Böhlau 2007; David Biale (Hg.): *Cultures of the Jews. Vol. 3: Modern Encounters*, New York: Schocken 2002; Sander L. Gilman, Jack Zipes (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*, New Haven: Yale University Press 1997; Erika Weinzierl, Kurt Skalník (Hg.): *Österreich 1918–1938. Bd. 1, Bd. 2, Geschichte der Ersten Republik*, Graz, Wien: Styria 1983.

Der kulturgeschichtliche Rahmen 1900–1938 wurde gewählt, um über die bisherigen Darstellungen des fruchtbaren *Fin de Siècle* hinaus die kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und vor allem auch antisemitischen Verflechtungen und ihre unterschiedliche, langsame Manifestation in der Gesellschaft – vor allem durch die Verbreitung von geflügelten antisemitistischen Botschaften der Printmedien damaliger Zeit – und dann im Austrofaschismus auch wieder vehement in der Politik – zu betonen und zu diskutieren.³ Die Wiener jüdische Erfahrung hat ihre Vorläufer weit zurück in der Geschichte Wiens – erinnert sei an die Ausweisung der Juden im Jahr 1670/71 und die jahrhundertealte jüdische Geschichte der Leopoldstadt, die auch akkulturierte Juden als das ihnen zugeschriebene Viertel, heute, siebzig Jahre nach dem „Anschluss“ als die beinahe schon romantisierte „Mazzesinsel“ kennen und konnten.⁴ Von der Begründung der zionistischen Bewegung, die von Wien ausging und in Theodor Herzl ihren vehementesten Vertreter fand, bis zur Vertreibung der Wiener Juden schließt sich ein Kreis der nationalen und ethnischen Debatten, von Distanz und Nähe.⁵

Selbst wenn man sich nicht als Jude, sondern als Wiener fühlte, bzw. wenn man gar nicht über seine „Zugehörigkeit“ nachdachte, – die Konfrontation mit dem Jüdischsein war keineswegs etwas, das 1938 gar plötzlich über die österreichischen Juden und Jüdinnen hereinbrach – ganz im Gegenteil. Antisemitischer Wortschatz gehörte in Wien spätestens mit der Jahrhundertwende zum „offiziellen“ Ton. Zu den berühmtesten Beispielen einer sich damals entwickelnden dunklen Ahnung von in naher Zukunft gelegenen, unvorstellbaren Verbrechen, die nicht nur über Wien, sondern über Europa lag, gehört Hugo Bettauers Roman *Die Stadt ohne Juden* von 1922, der 1924 unter dem gleichnamigen Titel und mit Hans Moser in der Hauptrolle verfilmt wurde. Während der Kinovorführungen kam es bereits in den 20er Jahren zu Ausschreitungen und Protestaktionen von Hakenkreuzlern.⁶

Eines der wohl weltweit meistgelesenen Bücher, das das facettenreiche Wien der Jahrhundertwende beschreibt, ist Stefan Zweigs *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Diese von Zweig im Exil entstandene und 1944 posthum veröffentlichte Autobiografie verklärt rückblickend aber auch die Widersprüchlichkeit in den

3 Vgl. im kulturgeschichtlichen Kontext: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien: Picus Vlg. 1995.

4 Ruth Beckermann (Hg.): *Die Mazzesinsel. Juden in der Wiener Leopoldstadt 1918–1938*, Wien: Löcker 1984.

5 Vgl. Mark H. Gelber, Vivian Liska (Hg.): *Theodor Herzl: From Europe to Zion*, Tübingen: Niemeyer 2007.

6 Guntram Geser, Armin Loacker (Hg.): *Die Stadt ohne Juden*, Filmarchiv Austria. Edition Film und Text 3, Wien: Filmarchiv Austria 2000.

Krisenjahre nach 1918, die in den Werken und privaten Aufzeichnungen anderer SchriftstellerInnen und KünstlerInnen – verfasst in dieser Zeit – zu finden sind. Fin de Siècle ist heute ein Synonym für die multikulturelle Blütezeit Wiens. „Die treibende Kraft hinter dieser Verknötung der mitteleuropäischen Moderne“, betont Steven Beller, „war die jüdische Bourgeoisie“. ⁷ In ihren Milieus fanden sich die psychoanalytischen Debatten von Sigmund Freud und Alfred Adler, die Werke des Hebräisch schreibenden Wiener Autors David Vogel, Joseph Roths schmerzvolle Auseinandersetzung mit seiner ostjüdischen Herkunft und dem untergegangenen „Kakanien“ ⁸, aber auch Karl Kraus', Otto Weiningers oder Joseph Popper-Lynkeus' kritischer Modernismus etc.

Nach dem Ersten Weltkrieg bewahrte der Ungar Béla Balázs mit seinen Filmkritiken im *Wiener Morgenblatt* die ironisch-verträumte Sprache der k.u.k. Monarchie, und Felix Salten schrieb sein *Bambi* ⁹, das im Film bis heute weiterlebt. Hermann Leopoldis Wienerlieder tragen immer noch zur Charakterisierung der Stadt als melancholisch-musikalische „Frau Wien“ bei, und Adolf von Sonnenthal stand zu Lebzeiten mit „Vorbildlicher Wiener Eleganz“ ¹⁰ auf allen internationalen Bühnen und jonglierte imposant mit den Projektionen auf seine Person – Jude? Wiener? Aristokrat? Armin Berg und Gisela Werbezirk spielten Theater und Kabarett auf den damals zahlreichen Wiener Kleinkunsth Bühnen – auch in der Vorstadt –, die das Jiddische Theater, nicht nur in New York, beeinflussten. Anfang der 20er Jahre produzierte der Filmregisseur S. M. Goldin mit seinem aus den USA mitgebrachten jungen Star Molly Picon jiddische Stummfilme in Wien, die ein Massenpublikum fanden und ausgesprochen vergnüglich die Widersprüche zwischen ostjüdischen religiösen Traditionen und Bildung, Akkulturation und sozialer Integration visuell gestalteten. Jüdische Themen waren auf der Leinwand selbstverständlich – die junge Filmindustrie war ein erfolgreicher Repräsentant der visuellen Moderne. Ganz zu schweigen von jenen in Hollywood berühmt gewordenen Filmschaffenden, die sich z. B. wie Billy Wilder in den 20er Jahren in Wien und Berlin als Reporter durchschlugen oder Michael Kertész, der für *DIE SKLAIVENKÖNIGIN* (Ö 1924) über 5.000 Statisten in den Studios der Sascha-Film und im Freien am Laaer Berg in Wien zu dirigieren wusste und in Hollywood dann als Michael Curtiz *CASABLANCA* (USA 1943) drehte.

Die Liste der Wiener KünstlerInnen jüdischer Herkunft in Literatur, Kunst, Musik und Film dieser Zeit ließe sich wohl endlos fortführen. Gleichzeitig sei auf die Prob-

⁷ Beller, *Geschichte Österreichs*, S. 165.

⁸ Siehe: Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften/Erstes und zweites Buch* (erstmal erschienen ab 1930), neu durchgesehene und verbesserte Ausgabe 1978, 17. Aufl. 2003, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 31–35.

⁹ Felix Salten: *Bambi, ein Leben im Walde* (erstmal erschienen 1923).

¹⁰ Zitat siehe: Beitrag von Birgit Peter in diesem Band.

ematik eines zu fokussierten Rückblicks auf die Wiener jüdische Erfahrung als eine auf die jüdischen Wiener bürgerlichen und Intellektuellen beschränkte verwiesen. Seit 1945 gab es immer wieder Tendenzen, die Rolle von Jüdinnen und Juden in der deutschsprachigen Kultur philosemitisch überzubetonen und dabei Projektionen auf die Vergangenheit zu entwickeln, die sehr stark durch die kulturellen und wissenschaftlichen Folgen der Shoah und die Erinnerungskulturen in Deutschland und Österreich bestimmt sind.¹¹ Erinnert sei an die Publikationen von Carl E. Schorske, Steven Beller und den provokativen Einwurf von Ernst Gombrich 1996, „dass der Begriff der jüdischen Kultur von Hitler und seinen Vor- und Nachläufern erfunden wurde“, der eine heftige Kontroverse nach sich zog.¹² Der Überbetonung der Wiener jüdischen Kultur, der Romatisierung des *Fin de Siècle* – vor allem in Publikationen außerhalb Österreichs – entsprach die Unterbetonung in der offiziellen österreichischen Kultur nach 1945. Erst die Forschungsarbeiten jüngerer Generationen und eine Veränderung in der österreichischen Erinnerungskultur, damit dem österreichischen Gedächtnis¹³, führten allmählich zu einer ausgeglicheneren Sichtweise, zu sensiblen Positionen, die sich sowohl antisemitischer als auch philosemitischer Lesart entziehen. Weder können ÖsterreicherInnen jüdischer Herkunft aus der Wiener Moderne weggedacht werden, noch kann diese als eine Art europäisch-jüdische „Schöpfungsgeschichte“ gelesen werden.

Der vorliegende Band beschäftigt sich in interdisziplinären Perspektiven mit den Interferenzen zwischen der Wiener jüdischen Erfahrung und den politischen und nationalen Verhältnissen Wiens wie auch ihrer Widerspiegelung in Literatur¹⁴, Kunst und Wissenschaft dieser Zeit. Wie stoßen antijüdische Traditionen, Emanzipation, Integration und Akkulturation in unterschiedlichen Generationen aufeinander? Wer-

11 Vgl. Frank Stern: *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*, Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte Universität Tel Aviv, Bd. 14, Gerlingen: Bleicher Vlg. 1991; ders.: *The Whitewashing of the Yellow Badge. Antisemitism and Philosemitism in Postwar Germany*, Oxford, New York: Pergamon 1992.

12 Vgl. Ernst H. Gombrich: *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung*, Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker, Wien: Passagen 1997, die sich wiederum auf Carl E. Schorske: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle* (erstmalig erschienen 1982), Frankfurt am Main: Fischer 1998 beziehen. Siehe hierzu auch Beller, *Geschichte Österreichs*, S. 161ff. und Peter Gay: *Modernism. The Lure of Heresy. From Baudelaire to Beckett and Beyond*, New York: W.W. Norton & Company 2008, z. B. S. 55 f. u. S. 238 ff.

13 Vgl. Meinrad Ziegler, Waltraud Kannonier-Finster: *Österreichisches Gedächtnis. Über erinnern und Vergessen der NS-Vergangenheit*, Wien: Böhlau 1993; Heidemarie Uhl (Hg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts*, Innsbruck, Wien: Studienverlag 2003.

14 Siehe dazu u. a.: Anne Betten, Konstanze Fliedl: *Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, Berlin: Erich Schmidt Verlag 2003.

den jüdische KünstlerInnen und WissenschaftlerInnen allein durch die Herkunft zu jüdischen AutorInnen? Welches ambivalente Verhältnis entsteht zwischen akkulturierten Wiener Jüdinnen und Juden und der jungen zionistischen Bewegung?¹⁵ Und wie artikuliert sich das gespannte Verhältnis zwischen religiösen und regional geprägten Traditionen innerhalb des Judentums, die in Wien vor allem während der Monarchie aus Süd-Osteuropa zusammentrafen? Die folgenden Beiträge betonen über den Begriff der Akkulturation das Gemeinsame des Austauschs, der kulturellen und sozialen Kommunikation und wechselseitiger Teilhabe und vor allem auch Akkulturation als eine Vorbedingung für Emanzipation und Integration – ohne Distanz und Ausgrenzungen und ohne den Gegensatz zwischen alteingesessenen Wiener Jüdinnen und Juden und Zuwanderern aus Galizien zu ignorieren.¹⁶ Sie betonen Wien als urbanen Migrationsort vor 1938, der jüdische Lebenswelten verband und auch trennte, der die Entwicklung einer jüdischen Wiener Kultur fördern wie auch behindern und zerstören konnte.

In der Rezeption des geschriebenen Worts, der künstlerischen Repräsentationen und der neuen visuellen Kunst des Films sticht mit literarischer Meisterschaft immer wieder der Arzt und Schriftsteller Arthur Schnitzler hervor¹⁷, mit dessen Roman *Der Weg ins Freie* auch die Konferenz in Wien im Festsaal des Rathauses ihre stimmunggebende Eröffnung fand.¹⁸

In seiner autobiografischen Darstellung des Werdegangs eines jungen Wiener Juden, die zwischen 1915 und 1920 entstand¹⁹, betont Schnitzler den spannungsrei-

15 Vgl. u. a. Hans Tietze: *Die Juden Wiens*, 1. Aufl. (erstmal erschienen 1933), Wien: Mandelbaum 2007, Steven Beller: *Wien und die Juden 1867–1938*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1993, sowie zu Emanzipation, Integration und Akkulturation: Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer: *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*, München: C. H. Beck 1996, S. 10f.; Frank Stern: *Dann bin ich um den Schlaf gebracht ... Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin: Aufbau-Verlag 2002, S. 12f. und S. 75f.

16 Vgl. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer, Monika Richarz: *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918*, München: C. H. Beck 1997, S. 85 sowie die jeweiligen Abschnitte zu Österreich in: Avraham Barkai, Paul Mendes-Flohr, Steven Lowenstein: *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4: Aufbruch und Zerstörung 1918–1945*, München: C. H. Beck 1997.

17 Siehe u. a.: Peter Gay: *Das Zeitalter des Arthur Schnitzler, Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Fischer 2002; Ulrich Weinzierl: *Arthur Schnitzler. Lieben, Träumen, Sterben*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer 1994.

18 Die Schauspielerin Elisabeth Orth las als Auftakt der Konferenz Auszüge aus *Der Weg ins Freie* von Arthur Schnitzler. Siehe das Konferenzprogramm unter: <http://www.univie.ac.at/zeitgeschichte/veranstaltungen/a-07-03-1.pdf>, Stand: 18.1.2009.

19 Arthur Schnitzler: *Jugend in Wien: Eine Autobiographie*, hg. von Theresa Nickl u. Heinrich Schnitzler, Frankfurt am Main: Fischer 1999.

chen Bogen des Jüdischen, der zwischen Glaube einerseits und Erinnerung, Tradition und Atmosphäre andererseits besteht²⁰ – und zwar im Gegensatz zu jenen Sichtweisen, für die Judesein vor allem Herkunft und Religion bedeutet. Sein Roman *Der Weg ins Freie* liest sich hinsichtlich der Spannungen zwischen Akkulturation, Antisemitismus und Zionismus wie ein Textbook der jüdischen Erfahrung in Wien, in der vor 1914 bereits alle Tendenzen aufscheinen, die in den 20er und 30er Jahren dann eine bedeutende Rolle spielen. Das zweite Kapitel des 1908 erschienenen Romans beschreibt abendliche Gesprächsimpressionen in einem jüdisch-bürgerlichen Wiener Salon. Vom aktuellen Zionismus eines Wieners ostjüdischer Herkunft kommt das Gespräch auf getaufte Juden, Konfessionslosigkeit, Gefühle des Jüdischseins, Rassismus, den Antisemitismus der „Rabauken“ und der Gebildeten, den Antisemitismus unter Juden, Sozialismus und Kommunismus. Alles wird ironisiert, nichts hat im Gespräch Bestand, Ideologien werden zu Meinungen, Vorurteile zu Gesprächshaltungen. Die ethnische, soziale und mentale Vielschichtigkeit alteingesessener Wiener, von Galizianern, von Ungarn, das Spiel mit den tradierten Bildern der „schönen Jüdin“, des „reichen“, des „gebildeten“ Juden lösen sich immer wieder auf in neuen Gesprächsbegegnungen. Diskussionsthemen jüdischer Sozialdemokraten, jüdischer Liberaler, jüdischer Deutschnationaler, jüdischer Reservisten werden angesprochen. Die Wiener Politik ist präsent, das Jüdische erscheint als ein kultureller und gesellschaftlicher Wiener *Reigen*.²¹

Nicht selten ist die Verarbeitung der Wiener jüdischen Vergangenheit, die individuelle, künstlerische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Jüdischsein in unterschiedlichen Perioden der österreichischen Kultur und Geschichte, erst durch Erfahrungen mit der Judenfeindschaft motiviert. Arthur Schnitzler bemerkte hierzu: „Meine Sprache ist Deutsch. Meine Kultur, meine Errungenschaften sind deutsch. Geistig betrachtete ich mich als einen Deutschen, bis ich die Zunahme antisemitischer Vorurteile in Deutschland und Deutschösterreich bemerkte. Seither bezeichne ich mich lieber als Juden.“²² Noch radikaler formulierte dies Sigmund Freud 1932 in einem Brief an Arnold Zweig: „Wenn Sie mir von Ihren Grübeleien erzählen, kann

20 Siehe dazu: Bettina Riedmann: *„Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“*. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen, Tübingen: Niemeyer 2002; und: Frank Stern: „Wege ins Freie. Der Dichter der Akkulturation (1862–1931) und die Angst vor der Visualisierung des Jüdischen im Werk Arthur Schnitzlers (1945–2007)“, in: *Die Tatsachen der Seele. Arthur Schnitzler und der Film*, hg. von T. Ballhausen, B. Eichinger, K. Moser, F. Stern, Wien: verlag filmarchiv austria, 2006, S. 171–206.

21 Arthur Schnitzler: *Der Weg ins Freie* (erstmal erschienen 1908), Frankfurt am Main: Fischer 1990, S. 64 ff.

22 Zitiert nach Yosef Hayim Yerushalmi: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin 1991, S. 65.

ich Sie von dem Wahn befreien, daß man ein Deutscher sein muß. Sollte man dies gottverlassene Volk nicht sich selbst überlassen?“²³

Auch Werke von heute weltberühmten jüdischen Musikern wie Erich Zeisl und Arnold Schönberg reflektieren, dass die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Judentum und ihrer persönlichen Stellung zum Jüdischen vor allem erst dann einsetzte, als sie sich antisemitischen Übergriffen ausgesetzt sahen und sie mit ihrer jüdischen Identität zunehmend von „außen“ konfrontiert wurden. Als Arnold Schönberg im Sommer 1921 mit seiner Familie in Mattsee (Salzburg) Urlaub machen wollte und ihn der Bürgermeister mit der Begründung, dass Juden in seinem Ort unerwünscht seien, aufforderte, den Ort zu verlassen, war dies für den 47-jährigen Komponisten, der mit 24 Jahren den protestantischen Glauben angenommen hatte, ein einschneidendes Erlebnis. Schönberg begann, sich mit biblischen Geschichten zu beschäftigen und über mehrere Jahre an der Oper *Moses und Aron* zu arbeiten. 1933 rekonvertierte er zum Judentum.

Für den Musiker und Komponisten Schönberg bedeutete die Beschäftigung mit *Moses und Aron* eine „Rückkehr zur jüdischen Religion“, aber nicht nur das – die Arbeit an dieser Oper war für ihn die Auseinandersetzung mit einer religiösen und, dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend, nationalen Identität, die für ihn im Judentum eine untrennbare Einheit bildeten.²⁴ In diesem Sinne wurde auch das Titelbild dieses Buches, *Moses und Aaron*, des österreichisch-jüdischen Malers Heinrich Sussmann (1904–1986) ausgewählt – identitätsstiftende Tradition und Religion waren und sind in der jüdischen Erfahrung untrennbar miteinander verbunden. Diese Identität aufzuspüren, versuchte der Wiener jüdische Kunsthistoriker und Museumsdirektor Hans Tietze, der ebenfalls vor den Nationalsozialisten ins Exil flüchten musste, und dessen Ziel dem Band als Motto vorangestellt ist:

„Was ich [...] versuche, ist [...] die Geschichte der Juden Wiens im Zusammenhang mit dem Leben dieser ganzen Stadt zu erfassen, das heißt, zu erkennen, was Wien für sie und sie für Wien bedeutet haben und bedeuten, und so die Besonderheit dieses Stückes Wien und dieses Stückes westeuropäischer Judenheit zu verdeutlichen.“²⁵

²³ Ebd., S. 73.

²⁴ Siehe dazu die Aufführung von *Moses und Aron* an der Wiener Staatsoper (Saison 2005/2006), Premiere 3. 6. 2006, Dirigent: Daniele Gatti, Regie: Reto Nickler, Ausstattung: Wolfgang Gussmann); und auch das Programmheft.

²⁵ Hans Tietze: *Die Juden Wiens*, 1. Aufl. (erstmal erschienen 1933), Wien: Mandelbaum 2007, S. 9; Hans Tietze: *Lebendige Kunstwissenschaft. Texte 1910–1954*, hg. von Almut Krapf-Weiler, Schriften der Akademie der bildenden Künste Wien, Wien: Schlebrügge Editor 2007.

Je breiter die Kultur und Gesellschaft Wiens betrachtet werden, umso mehr lösen sich allerdings eindeutige Trennlinien einer jüdischen Identität bzw. jüdischer Identitäten auf. Wien repräsentierte auch hinsichtlich der Bevölkerung jüdischer Herkunft eine Vielzahl jüdischer Milieus, unterschiedliche Bereiche intellektueller, wissenschaftlicher, wirtschaftlicher und medialer Präsenz, die unter anderem wiederum durch Sozialstruktur, religiöse und säkulare Affinitäten, politische Orientierungen und Anwesenheitsdauer, aber auch durch die Sprachenvielfalt Deutsch, Hebräisch und Jiddisch beeinflusst waren.²⁶ Regional geprägte Traditionen, religiöse und säkulare Strömungen stechen genauso hervor wie rituell unterschiedlich bestimmte Synagogen, Bethäuser, Schulen, Vereine, Jugendorganisationen, die zwischen Orthodoxie und Reformjudentum, zwischen Zionismus und Sozialismus, Arbeiterjugend, Studentenverbindungen und Blau-Weiß oszillierten. Oftmals beeinflussten die Unterschiede der Generationen, antisemitische Erfahrungen und die Ausstrahlung des Projekts einer jüdischen Ansiedlung Palästina, erst unter ottomanischer Herrschaft und dann unter der britischen Mandatsmacht, die innerjüdischen Debatten. Hinzu kam unter anderem durch Martin Buber die Popularisierung einer jüdischen Renaissance und damit einhergehend des kulturellen Zionismus, wofür nicht allein die Zeitschrift *Der Jude* stand.²⁷ Stets ging es um die jeweiligen Einstellungen zur umfassenden Integration oder zu einer stärkeren eigenständigen kulturellen Abgrenzung, die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus. Und immer scheint in solchen Debatten, Reden, Erinnerungen und ästhetischen Verarbeitungen ein intensives Ringen um die Inhalte der Moderne auf.²⁸ Es gibt wohl kaum ein nachdenkenswerteres Zitat in diesem Zusammenhang als Schönbergs Bemerkung in seiner Rede auf Gustav Mahler in Prag am 25. März 1912, in der er, sich auf Mahlers VIII. Symphonie beziehend, selbstironisch vermerkt, welchen Satz er bei jedem Musikschüler weggestrichen hätte und dann anfügt: „Und unglaublich: hier ist es richtig! Hier stimmt es! Hier dürfte es gar nicht anders sein. Was sagen die Gesetze dazu? Man muß eben die Gesetze än-

26 Vgl. Hanni Mittelman, Armin A. Wallas (Hg.): *Österreich-Konzeptionen und jüdisches Selbstverständnis. Identitäts-Transfigurationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer 2001; Klaus Hödl (Hg.): *Historisches Bewusstsein im jüdischen Kontext. Strategien – Aspekte – Diskurse*, Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Bd. 6, Innsbruck: Studienverlag 2004.

27 Eleonore Lappin: *Der Jude 1918–1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 62, Tübingen: Niemeyer 2000; vgl. zu Bubers politischen Auffassungen: Paul Mendes-Flohr (Hg.): *Martin Buber. Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1993.

28 Vgl. als Beispiel für eine Untersuchung der kulturellen und sozialen Übergänge im Deutschen Reich: Till van Rahden: *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Gesellschaft von 1860 bis 1925*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000.

dern!“²⁹ Bezieht Schönberg sich hier auch auf die Musik, so ist es doch ein treffendes Zitat auch für andere Bereiche, in denen die Herausforderungen der Moderne, gleichermaßen die Verbindung und Abgrenzung zum Tradierten deutlich werden.

Die kulturellen und nationalen Perspektiven innerjüdischer Debatten reflektieren Brüche der Moderne und immer auch die Übergänge von der Monarchie zur Ersten Republik, von einer krisengeschüttelten Demokratie zum Ständestaat zwischen italienischem Faschismus und deutschem Nationalsozialismus. Die Multikulturalität der Monarchie, die langfristigen Auswirkungen des Toleranzedikts von 1782 und die sukzessiven Beschneidungen der bürgerlichen Emanzipation, die allmähliche Durchsetzung der Integration, die legislativen Fortschritte der Ersten Republik, in der erstmals Frauen und Juden in Österreich durch die volle formale Gleichheit ein breiterer *Weg ins Freie* ermöglicht wird als vor 1919³⁰, vermindern sich radikal durch antidemokratische Entwicklungen, Bürgerkrieg, Austrofaschismus und den schleichenden „Anschluss“ an ein Deutschland, das die Traditionen der bürgerlichen Revolution von 1848 und der Begründung einer demokratischen Republik 1919 vom Tische wischt.

Der Antisemitismus im kulturellen und ethnischen Schmelztiegel Wien kann zwar als eine Klammer zwischen konservativen und deutschnationalen Strömungen gesehen werden, doch ist er nicht dem Berliner Antisemitismus seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts gleichzusetzen. Zu bedenken ist unter anderem, dass es die Berliner jüdische Gemeinschaft mit einer protestantischen Mehrheitskultur und die Wiener mit einer durch den Katholizismus bestimmten Gesellschaft zu tun hatten. Überdies kamen in Wien viel stärker Tendenzen zur Geltung, die sich aus dem vielschichtigen regionalen und nationalen Rahmen der k.u.k. Monarchie ergeben hatten. Die immense Zuwanderung ärmerer Schichten aus Galizien bedingte schon rein quantitativ eine ausgeprägtere Klassenstruktur der jüdischen Bevölkerung in Wien.

Das Jahr 1938, die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Österreich, markiert in der Kultur und der Geschichte der Stadt Wien den Beginn vom Ende einer ihrer fruchtbarsten und vielschichtigsten kulturellen Phasen. Mit dem Jahr 1938 begann die systematische Vertreibung und Ermordung der Wiener jüdischen Bevölkerung. Doch keine Geschichte beginnt außer in ihren Büchern mit einem Jahr. Geschichte und Kultur entwickeln sich in Prozessen, Übergängen und Spuren, die die Erinnerung und unsere heutigen Perspektiven verändern. Daher bemühen sich die folgenden Beiträge, bisherige Forschungen unter neuen Perspektiven zu diskutieren und neue wissenschaftliche Ansätze, die sich unter anderem aus den Jewish Cultural

29 Arnold Schönberg, Rede auf Gustav Mahler am 25. März in Prag, Hamburg 1993, S. 29.

30 Die Frauen, damit auch die Jüdinnen, erhalten 1919 das Wahlrecht.

Studies, der Visual History, Studien zur Performativität sowie der Mentalitäts- und Biografiegeschichte ergeben, zu nutzen.

Ein Blick von heute, nach der Wende des 20. zum 21. Jahrhundert, auf das jüdische Leben zeigt fruchtbare kulturelle und wissenschaftliche Verflechtungen vieler Länder mit jenem Wien vor 1938 – erinnert aber auch schmerzvoll an die radikale „Vertreibung der Vernunft“³¹. Zahlreiche Entwicklungen in künstlerischen und universitären, genauso wie in ökonomischen Bereichen in den USA, in Großbritannien, in der Türkei, in Israel sind von der Integration emigrierter Wiener Jüdinnen und Juden geprägt. Sie waren und sind die Mittler zwischen den Kulturen und Repräsentanten eines mehr oder weniger erzwungenen Kulturtransfers.³² Traditionen und Erinnerungen wurden in die neuen Lebensräume mitgetragen, an die neuen Bedingungen angepasst – oftmals um den Preis schwerer persönlicher Zugeständnisse und Krisen.

Die oft widersprüchlichen Bilder eines Wiens von 1900–1938 ergeben sich daher nicht allein aus quellenorientierten Analysen jener Jahre sondern aus den Bildern, Vorstellungen, Erinnerungen und wissenschaftlichen Untersuchungen, Oral History Archiven, Formen visualisierter Geschichte, in denen die ehemaligen WienerInnen ihre vergangenen Erfahrungen bis in die Gegenwart bewahrten. Es interessieren die Spuren dieser Wiener Ursprünge, sozusagen der „Thirty-Eighters“³³ in New York und Hollywood, in Haifa, Tel Aviv, Jerusalem und Shanghai und zahlreichen anderen Orten, an denen sich die Vertriebenen mit ihren Kindern niedergelassen und ihre Geschichte mitgetragen haben.³⁴ Diese weltweiten alltagskulturellen Übertragungen verschmelzen zu neuen Identitäten, die noch heute die jüngste Generation der Nachfahren der Exilierten prägen, die u. a. durch wiederbelebte kulturelle und wissenschaftliche Aktivitäten versucht, die Folgen der Shoah zu verarbeiten. So ist gegenwärtig an den Universitäten ein großer Nachholbedarf hinsichtlich der vertriebenen Wissenschaften spürbar, wenngleich mit einer Verspätung von Jahrzehnten. Aber auch in anderen Bereichen der Gesellschaft – der Hochkultur genauso wie der Populärkultur – werden die Spuren des einstigen Wiener jüdischen Lebens revitalisiert. Jaques Le

31 Friedrich Stadler: *Die Vertriebe Vernunft: Bd. 1: Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930–1940, Bd. 2: Kontinuität und Bruch. 1938–1945–1955*, Wien: Verlag Jugend und Volk 1987/2004; Helmut Kramer, Karin Liebhart, Friedrich Stadler (Hg.): *Österreichische Nation – Kultur – Exil und Widerstand. In memoriam Felix Kreissler*, Wien: Lit Verlag 2006.

32 Harry Zohn: *Amerikanische „Thirty-Eighters“ aus Wien als doppelte Kulturträger*, Wiener Vorlesungen, Bd. 28, Wien: Picus Verlag 1994.

33 Ebd.

34 Siehe dazu auch die Internationale Konferenz: „Exil – Glaube und Kultur. 1933–1945: Der Tag wird kommen (Lion Feuchtwanger)“, 7.–9. Mai 2009 an der Universität Wien; zur Wiener Identität von Exilierten vgl. Ruth E. Wolman: *Crossing Over. An Oral History of Refugees from Hitler's Reich*, New York: Twayne Publishers 1996

Goffs allgemeine Forderung einer *Histoire de l'Imaginaire*³⁵, im Zusammenhang des vorliegenden Bandes auch die interdisziplinäre Suche nach Verknüpfungen des Jüdischen und des Nichtjüdischen als etwas Spezifischem der Wiener Kulturgeschichte, ist nie abzuschließen. Sie ist vielmehr ein kontinuierlicher Anspruch in der Beschäftigung mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts.

Deutlicher denn je ist heute, dass weit über das *Fin de Siècle* hinaus aus der komplizierten Dialektik der *Longue durée* einer jüdischen Akkulturation, ihrer Brüche und ihrer Wechselwirkungen, wie sie Wien vor 1938 prägten, eine Integration dieser Wiener jüdischen Erfahrung in die moderne Weltkultur entstehen konnte. Nicht zuletzt in Wien selbst finden zu Beginn des 21. Jahrhunderts markante Entwicklungen statt, in denen die historische jüdische Erfahrung der Zwischenkriegszeit erneut aufscheint. Das Jüdische Theater erlebt eine Renaissance, Aktivitäten jüdischer Schulen und jüdische Erwachsenenbildung sind zu einer Selbstverständlichkeit geworden, jährliche jüdische Filmfestivals, ein Jüdischer Filmclub, kulturelle jüdische Institutionen wie das Jüdische Museum der Stadt und der Sportverein Hakoah erneuern Ansätze eines jüdischen Lebens in Wien und stehen in Wechselwirkung mit einer sich ausprägenden religiösen Vielfalt. Die junge Generation knüpft ohne museale Empfindlichkeiten an die Wiener Zeit ihrer Großeltern in den 20er Jahren an, andere jüdische Milieus bringen osteuropäische, sephardische und israelische Traditionen nach Wien – wenngleich nicht in dem Umfang und der multikulturellen und gesamtgesellschaftlichen Intensität wie vor 1938.

Die Wiener jüdische Geschichte und Kultur wird in diesem Band im Zusammenwirken von Sozial- und Politikgeschichte, von analytischer Religions- und Institutionsbetrachtung, von theoretischer Reflexion der Prozesse der Akkulturation im Kontext von Integration, Antisemitismus und Zionismus fachübergreifend verhandelt.³⁶ Dass dies ein nicht abgeschlossener wissenschaftlicher Prozess ist, in dem anknüpfend an die Diskussionen über die Rolle der Wiener Juden im *Fin de Siècle* und in der Zwischenkriegszeit erneut Fragen an die Rolle und die Bedeutung des Jüdischen in der österreichischen Kultur und Geschichte gestellt werden, wird offensichtlich durch die Vielzahl von neueren Forschungen und Ansätzen in den unterschiedlichsten Disziplinen. Aktuelle wissenschaftliche Fokussierungen werden unter anderem in den Unter-

35 Jaques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hg.): *La Nouvelle Histoire, Les encyclopédies du savoir moderne*, Paris: Editions Retz 1978.

36 Vgl. Frank Stern, Maria Gierlinger (Hg.): *Die deutsch-jüdische Erfahrung. Beiträge zum kulturellen Dialog*, Berlin: Aufbau-Verlag 2003; Carl E. Schorske: *Mit Geschichte denken. Übergänge in die Moderne*, Wien: Löcker 2004; Klaus Hödl: *Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert*, Innsbruck: Studienverlag 2006, Wolfgang Schmale, Martina Steer (Hg.): *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt am Main, New York: Campus 2006.

suchungen der Zusammenhänge von Antisemitismus und Misogynie deutlich, andere widmen sich den Konstruktionen und Projektionen, denen Juden und insbesondere jüdische Frauen durch die Vermengung verschiedenster medial geschürter Vorurteile ausgesetzt waren, wobei die auch international beachtliche Beschäftigung etwa mit Bertha Pappenheim nicht zu übersehen ist.

Seit den 80er und verstärkt seit den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben sich zahlreiche junge WissenschaftlerInnen, Lehrende, Kunstschaaffende, SchriftstellerInnen und FilmemacherInnen österreichisch-jüdischen Themen zugewendet, die über die Rolle der österreichischen Gesellschaft vor und nach dem „Anschluss“ hinausgehen. Die notwendige Antisemitismusforschung, die oft schmerzhaft Auseinandersetzung mit hiesigen Geschichtsbildern, mit individuellen und kollektiven Biografien, mit Verlaufsformen und Folgen antijüdischer Politik, die Demokratieforschung und die analytische Durchdringung des Alltags der Ersten Republik, dann des Austrofascismus und der Rolle von ÖsterreicherInnen im NS-Regime und im Vernichtungskrieg im Osten wurden in der Zweiten Republik zunehmend zu einem engagierten akademischen und publizistischen Projekt eines Teils der österreichischen Nachkriegsgenerationen. Hier ist nicht allein an Forschung und Lehre an den österreichischen Universitäten zu denken, sondern ebenso an eine Vielzahl von Forschungseinrichtungen und Projekten, die auch langfristig kein Gras über die vergangene österreichisch-jüdische Geschichte wachsen lassen werden. Sicher hat die kontroverse Beschäftigung mit Mentalitäten, historischer Verantwortung und den Kontinuitäten des Gestern im Heute viel zu spät eingesetzt, wurde 1986 durch die Waldheim-Affäre und dann 1988 durch den Jahrestag von 1938 beschleunigt, doch ist die Vielfalt transdisziplinärer Forschung, wie die folgenden Beiträge zeigen, beachtlich. Der weitgesteckte Rahmen von *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Zionismus* soll dem Rechnung tragen.

Wien kann nicht nur als „Hauptstadt des Antisemitismus“ erinnert werden, sondern auch als ein kulturelles, politisches, soziales und wirtschaftliches Zentrum österreichisch-jüdischer Akkulturation und Integration. Für künftige Forschungen ergibt sich daher gerade im Vergleich der jeweiligen nationalen und regionalen jüdischen Erfahrung ein weites Feld, da die jüdische Geschichte und Kultur wohl mehr denn je schärfer und bewusster von der Antisemitismus-Forschung zu trennen ist. Die fortgeschrittenen Aufarbeitungsprozesse historischer Erfahrungen und der Stand der Forschung lassen es heute zu, an die Untersuchung des österreichischen Judentums im Rahmen einer europäisch-jüdischen Kulturgeschichte, an die Verflechtung in Gesellschaften und Kulturen so heranzugehen, dass wir ein unvoreingenommenes, wenn auch immer unvollständiges Mosaik einer Wiener jüdischen Erfahrung in der Erinnerung und der Gegenwart zusammensetzen können.



Abb. 1: Moses und Aron (Aufführung in der Wiener Staatsoper, Saison 2005/2006 © Wiener Staatsoper GmbH/Axel Zeiningner)

Steven Beller

Was nicht im Baedeker steht

JUDEN UND ANDERE ÖSTERREICHER IM WIEN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

1927 erschien ein Buch von Ludwig Hirschfeld, *Was nicht im Baedeker steht: Wien und Budapest*. Dieses Buch war als ein informelles Gegenstück zum berühmten Baedeker Reiseführer für Wien gedacht und berichtete auch das eine oder andere über Budapest. In diesem Buch schreibt Hirschfeld über Kaffeehäuser, Fasching, das Theaterleben, die Wiener Mode und die Wienerinnen. Im interessanten Kapitel „Eigentümlichkeiten, an die man sich gewöhnen muss“ stellt Hirschfeld eine Frage: „Ist er ein Jud?“

Für Hirschfeld hat diese „Wienerische Judenfrage“ gar nichts mit Politik und Rasenantisemitismus zu tun, denn diese Frage sei im damaligen Wien von allen, ohne Unterschied der Konfession, gestellt worden – von Hakenkreuzlern wie von Juden: „Ist er ein Jud?“ – Alle andern Fragen kommen nachher: Ob der Komponist, der Schriftsteller wirklich Talent hat, ob der berühmte Arzt schon viele Patienten geheilt, der Fußballchampion schon viele Goals geschossen hat. Die primäre Frage lautet: „Ist er ein Jud?“ Erst wenn sie beantwortet ist, dann stellt man sich zu der Leistung des Schriftstellers, des Universitätsprofessors entsprechend ein. In jedem Gespräch wird man Ihnen damit aufwarten. Wenn Sie Ihrer Verwunderung Ausdruck geben, dass unser größter Gelehrter, Professor Sigmund Freud, der Schöpfer der Psychoanalyse, ein Mann von europäischer Geltung, noch nicht Ordinarius an der Wiener Universität ist – Antwort: Er ist doch ein Jud. Es mag daran liegen, dass so viele interessante und originelle Köpfe Juden sind: Egon Friedell, der raffiniert gescheite Polyhistor, Philosoph und Amateurschauspieler, Raphael Schermann, der Schriftendeuter. Deshalb gebe ich Ihnen den guten Rat: Seien Sie während Ihres Wiener Aufenthaltes nicht zu interessant und originell, sonst sind Sie hinter Ihrem Rücken plötzlich ein Jud [...].“¹

Lange Zeit wurde behauptet, dass die Frage nach dem jüdischen Beitrag an der modernen Wiener Kultur der Jahrhundertwende und auch der Zwischenkriegszeit

1 Ludwig Hirschfeld, *Was nicht im Baedeker steht. Wien und Budapest*, München 1927, S. 56–57.

erst nach Hitler, nach der Shoah, gestellt wurde – im Nachhinein, als eine Art umgekehrter Rassismus.² Das Zitat von Ludwig Hirschfeld widerlegt diese Annahme eindeutig. Der Beitrag von Juden an der Wiener Kultur, an dem Wiener Wirtschafts- und Gesellschaftsleben war Tagesthema in Presse, Politik, Kunst und Wissenschaft der Zwischenkriegszeit. Dies wird schon in Publikationen der 1870er-Jahre deutlich und bereits ab 1880 ist das rassistische Schema „Juden gegen die Arier“ zu erkennen. Wie Hirschfeld andeutet, war diese Trennung aber nicht *nur* Thema der Antisemiten, sondern gezwungenermaßen auch der vielen akkulturierten Juden, Arthur Schnitzler³ miteingeschlossen. Die häufige Dementierung dieses Bewusstseins der „Judenfrage“ in der Geschichte der Zweiten Republik war und ist eine Verklärung der Vergangenheit.

Bis weit in die Achtzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts blieben die Aspekte jüdischen Lebens in der Zwischenkriegszeit wenig beachtet. Sie wurden als irrelevant zurückgewiesen, höchstens als Ausdruck von antisemitischen Vorurteilen wahrgenommen, der nichts mit der Wirklichkeit zu tun hatte. Die jüdischen Personen, die in Wien wohnten und an Kultur und Gesellschaft teilnahmen, waren so hoch gebildet und „assimiliert“, dass sie von der Bevölkerung nicht mehr als „jüdisch“ wahrgenommen worden wären.⁴ So war nach 1945 die formelle ‚Baedeker‘-Version der österreichischen Kulturgeschichte der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts eine, die mehrheitlich über die jüdische Beteiligung schwieg. Sie schwieg nicht nur aus Angst, sich dem Nazi-Rassismus allzu sehr anzunähern, sondern auch, um den Mythos der neuen nationalen österreichischen Kultur nicht zu stören. Es war einfach zu „ungemütlich“, dieses „neue“ Österreich daran zu erinnern, dass ein großer Teil seines modernen kulturellen und intellektuellen Vermächtnisses von einer Gruppe erzeugt, finanziert und gefördert worden war, deren Mitglieder zwischen 1938 und 1945 entweder zur Flucht gezwungen oder ermordet wurden.

Glücklicherweise hat in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Forschungen bewiesen, dass Juden und Personen jüdischer Herkunft eine sehr große, eigentlich vorherrschende Rolle in der modernen Kultur der Jahrhundertwende und auch, besonders, in der Zwischenkriegszeit gespielt haben.⁵ *Was nicht im Baedeker steht* ist wieder ins Zentrum der Forschung gerückt worden.

2 Vgl. Ernst Gombrich, *The Visual Arts in Vienna circa 1900*, London 1997, S. 10, S. 24–28; auch „Ernst Gombrich: Niemand hat je gefragt, wer jetzt gerade ein Jude oder ein Nichtjude war“, ein Interview von Hermine Koebl, in: Gerhard Botz, I. Oxaal, M. Pollak, N. Scholz (Hg.), *Eine zerstörte Kultur: Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*, 2. Aufl., Wien 2002, S. 85–94.

3 Vgl. Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie*, Frankfurt am Main 1978.

4 Siehe Carl E. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, München 1994.

5 Siehe Steven Beller, *Wien und die Juden, 1867–1938*, Wien 1993.

Ob man vom literarischen Kreis „Jung Wien“, den Ursprüngen der Psychoanalyse oder der „Zweiten Wiener Schule“ in der Musik und vielen anderen Entwicklungen spricht – viele der wichtigsten Leistungen, die sich in der Rubrik „Wien 1900“ finden, sei es Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit* oder Schönbergs *Moses und Aron*, sind ein Beitrag der jüdischen Bevölkerung in Österreich. Auch unter austromarxistischen Denkern im „Roten Wien“ waren Juden sehr prominent, und sie bildeten die Mehrheit der Mitglieder des philosophischen „Wiener Kreises“ und des nationalökonomischen „Mises-Seminars“. Die künstlerische Welt in Wien war von jüdischen Schriftstellern, Kritikern, Komponisten, Librettisten, Regisseuren, Impresarios und Mäzenen bevölkert. Wenn Ludwig Hirschfeld in seinem Buch zu einer (imaginären) Erstaufführung im Burgtheater einlädt, sind fast alle Personen der prominenten Gesellschaft, die er anführt, von Arthur Schnitzler zu Julius Bauer, Hugo von Hofmannsthal, Raoul Auernheimer und Alfons Rothschild, jüdischer Herkunft.⁶ Der große Beitrag der Juden zum kulturellen und intellektuellen Leben Wiens und Europas wurde auch offen und manchmal witzelnd anerkannt. Eine Karikatur der Damenspende für den Concordia-Ball von 1931 zeigt drei große Denker, einen Deutschen und zwei Österreicher: Albert Einstein, Sigmund Freud und Eugen Steinach, den „Entdecker“ der Verjüngungstherapie (und daher ein Bahnbrecher der Hormontherapie). Es gab ein Begleitgedicht:

„Drei Männer bilden das Staunen der Welt:
 Der erste stürmte das Himmelszelt,
 Der zweite der Seele Tiefen erforscht,
 Der dritte den alternden Leib entmorscht.
 Und alle sind schon bei Lebenszeit
 Todsicher ihrer Unsterblichkeit.
 Was aber brüllt der alte Chor?
 Die Juden drängen sich überall vor!“⁷

Wie immer dies von Antisemiten auch interpretiert wurde, so war die Leistung dieser drei Männer nur die Spitze eines Eisbergs. Auch in den Naturwissenschaften (Lise Meitner), in der Pädagogik (Eugenia Schwarzwald), in der Rechtslehre (Hans Kelsen), in der Erziehungspsychologie (Siegfried Bernfeld) und Soziologie (Paul Lazarsfeld) und vielen anderen Disziplinen waren Juden prominent und bahnbrechend.

⁶ Hirschfeld, *Was nicht im Baedeker steht*, S. 88–90.

⁷ Zitiert in: Ernst Freud, Lucie Freud u. Ilse Grubrich-Simitis (Hg.), *Sigmund Freud: His Life in Pictures and Words*, London 1978, S. 259.

Kurz, wenn man die Beteiligung von Juden am modernen kulturellen und intellektuellen Leben Wiens und Österreichs der Zwischenkriegszeit auflistet, wird klar, dass der österreichische Beitrag zur modernen Weltkultur ohne diesen jüdischen Beitrag undenkbar ist.

Die Ursprünge dieser phänomenalen jüdischen Beteiligung (als Juden nur etwa drei Prozent der Bevölkerung der Republik Österreich ausmachten) gehen bis ins späte achtzehnte Jahrhundert zurück, als die Juden in Mittel- bzw. Zentraleuropa sich zu „modernisieren“ begannen.⁸ Impulse dazu kamen von außen *und* von innen. Der Ausgangspunkt war die traditionelle Lebenswelt und Kultur der aschkenasischen Juden in den deutschsprachigen und zentraleuropäischen Ländern. Zu dieser Lebenswelt gehörten besondere Sitten, die sie von der umliegenden christlichen, vormodernen Welt unterschieden. Unter diesen komplexen und vielfältigen Unterschieden waren zwei Aspekte besonders wichtig:

Erstens erfuhr das Lernen, das religiöse Lernen in der jüdischen Lebenswelt eine viel größere Betonung, und *zweitens* wurde der ethischen Seite des Lebens mehr Bedeutung zugemessen als der ästhetischen. Die Idealfigur dieser Lebenswelt war der *talmid hakham*, der weise Lehrende, der durch sein Lernen, die Interpretation von sakralen Texten, der Thora und des Talmuds, die Wege Gottes zu verstehen trachtete. In dieser Idealfigur waren Lernen und Ethik eins.

Aber diese Lebenswelt entsprach nicht der „modernisierenden“ Welt des neuen zentralisierten Beamtenstaates in der Ära des aufgeklärten Absolutismus. Weder aus der Sicht der habsburgischen Behörden noch aus der Sicht der Anhänger der jüdischen Aufklärung, der *Haskalah*. So wurde versucht, die Juden Zentraleuropas in die umliegende Gesellschaft zu integrieren. Im Westen hat man diese Integration durch die sofortige Anerkennung der Gleichheit der Juden vorgenommen, in Zentraleuropa, den deutschen Ländern und der Habsburgermonarchie hingegen wurde ihnen ein Quidproquo vorgeschlagen. Das hieß, die Juden sollten sich assimilieren und moralisch verbessern und dafür würden sie von bedrückenden Sondergesetzen und Verboten befreit. Dieser Prozess begann 1780 und resultierte erst etwa 1867 in der endgültigen, vollen Emanzipation (Gleichsetzung) der Juden Zentraleuropas. In diesem fast jahrhundertlangen Zeitraum änderten Juden zwar Identität und Sitten, gleichzeitig entwickelten sie aber ihre eigene Ideologie und ihre eigenen Traditionen. Das Resultat war nicht die radikale Integration, die die Behörden und auch manch jüdischer Führer vielleicht gewünscht hatten, sondern eine *neue* jüdische Identität, zwar ganz akkulturiert, aber doch eine besondere Art von deutscher Kultur, eine jü-

8 Zum Folgenden siehe Beller, *Wien und die Juden*, S. 97–205; David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, Oxford 1987.

dische Subkultur mit ihren eigenen Werten und ihrer eigenen Weltanschauung. Das Ideal dieser neuen jüdischen Lebenswelt war Bildung, ihre Idealfigur der Gebildete. Dieses Ideal hatte zwar eine deutsche äußere Form, war jedoch jüdischen Inhaltes und besaß jüdische Voraussetzungen. Und in der Vereinigung von sittlicher und wissenschaftlicher Bildung konnte sich der Gebildete als direkter Erbe des *talmid hakham* behaupten.

Die integrations- und emanzipationsorientierten Juden, die von den böhmischen Ländern, von Ungarn und – wenn auch anfänglich nicht so stark – aus Galizien nach Wien gekommen waren, trugen oft bereits dieses „aufklärerische“, deutschliberale Bildungsideal der Emanzipationsideologie mit sich.⁹ Aber diese idealistisch-liberale Kultur passte nicht ganz zu jener der habsburgischen Haupt- und Residenzstadt, in der sich die althergebrachte Kultur des konservativen, katholischen, gegenreformatorischen Barocks sowohl am Hof als auch in der „phäakischen“ Volkskultur der Bevölkerung noch gegen den Rationalismus des Josephinismus behaupten konnte. Der resultierende *culture-clash* im Wien des späten neunzehnten Jahrhunderts hatte längerfristig folgenschwere Konsequenzen.

Erstens hatten die jüdischen Einwanderer mit ihrer alt-neuen Betonung auf Bildung rasch eine starke Präsenz in der Bildungswelt Wiens, in den Schulen, besonders den Elite-Gymnasien, sowie in den literarischen Salons und Kaffeehäusern erworben. Weiters erwarben Juden auch eine besondere Stelle in den sozioökonomischen und kulturellen Strukturen Wiens, weil sie meistens in „kapitalistischen“ Wirtschaftsbranchen wie Finanz, Kommerz und den freien Berufen arbeiteten – jenen modernen Äquivalenten wirtschaftlicher Funktionen, die Juden in vormoderner Zeit erlaubt waren. Sie wurden ein großer Teil, eigentlich der Kern des „liberalen Bildungsbürgertums“ von Wien 1900.¹⁰

Zweitens, zum Teil als Reaktion, wurde Wien vor dem Zweiten Weltkrieg zur Hauptstadt des Antisemitismus. Hierbei ist anzumerken, dass eine gewählte antisemitische Stadtregierung wie die eines Dollfuß und Schuschnigg nicht bedeutete, dass die Mehrheit der Wiener Bevölkerung antisemitisch oder antisemitisch zu wählen bereit war. Nur ein schmaler Sektor der Bevölkerung besaß damals das Wahlrecht. Wahr aber ist, dass die Christlichsozialen, die Wiens Stadtregierung stellten, explizit antisemitisch waren und ihren Erfolg auf dem Antisemitismus aufbauten. Es gab genügend Leute im Wiener ‚illiberalen‘ Bürgertum, die nur zu gern bereit waren, Antisemiten zu wählen. Die Gründe für diesen Erfolg des politischen Antisemitismus in Wien sind vielfältig,

9 Ivar Oxaal, „Die Juden im Wien des jungen Hitler: Historische und soziologische Aspekte“, in: Botz u. a. (Hg.), *Eine zerstörte Kultur*, S. 47–64.

10 Beller, *Wien und die Juden*, S. 42–81.

aber er kann nicht geleugnet werden und ist offensichtlich die Kehrseite des großen wirtschaftlichen und kulturellen Erfolgs der Juden in der Stadt.

Drittens ist aus der komplizierten und mannigfaltigen Dialektik der jüdischen Integration und ihren Wechselwirkungen auf die Wiener Umgebung ein besonders fruchtbarer Beitrag zur modernen Weltkultur entstanden. Gleichzeitig gab es auch interessante Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinde in Richtung einer intensiveren Selbstbehauptung als Juden, besonders in den verschiedenen Gruppen der zionistischen Bewegung. Juden waren wichtige Teilnehmer an den drei Hauptformen der Moderne in Wien: der ästhetischen Moderne des *Fin de Siècle*, einem fortschrittsgerichteten Modernismus der Sozialreformen und einem „kritischen Modernismus“, der sowohl auf den anderen Kriterien beruhte und sie auch von innen kritisierte. Viele der Repräsentanten der ästhetischen Moderne der Jahrhundertwende waren jüdischer Herkunft, allen voran Hugo von Hofmannsthal. Wenn auch die Künstler der Secession meistens nicht jüdisch waren, so waren es doch zu einem großen Teil ihre Mäzene und Unterstützer.¹¹

Das war ein Zeitraum, in dem sich die Dialektik der jüdischen Begegnung mit der modernen Welt in Zentraleuropa weiterentwickelt hat. Besonders in Wien wurde der fortschrittsgerichtete Modernismus – vor allem in sozialistischer Form – von Persönlichkeiten wie Josef Luitpold Stern, Julius Tandler, Otto Neurath, Josef Frank, David Josef Bach, Hugo Breitner und vielen anderen jüdischen Teilnehmern am „Roten Wien“ gestaltet.¹²

Die meisten Hauptwerke des „kritischen Modernismus“ wie Karl Kraus’ *Die letzten Tage der Menschheit*, Ludwig Wittgensteins *Tractatus* und die philosophischen Forschungen des „Wiener Kreises“, die Kritik von Karl Popper, und die zweite Philosophie Wittgensteins sind Produkte dieser späteren Zeit. Das Hauptwerk des kritischen Modernismus, typisch unvollendet, war Schönbergs *Moses und Aron* von 1930. Auch die späten Werke von Freud und Schnitzler gehören zur Blüte des „kritischen Modernismus“ zwischen den Kriegen. Dies war bemerkenswerterweise ein Modernismus, der einen stark ethischen Ansatz vertrat und der Werte der Moderne durch textuelle Kritik prüfte und infrage stellte. Das Hinterfragen der „Wahrheiten“ der Gesellschaft und der Wissenschaft war der Kern des „kritischen Modernismus“ und kann als eine moderne Version der Hinterfragung der sakralen Texte betrachtet werden, die eine der großen jüdischen Traditionen der Vormoderne ausmachte.

Zusammenfassend formuliert haben Juden nicht nur viel zur modernen Kultur in Wien beigetragen, sondern die Identität Wiens und Österreichs *mitgestaltet*. Wenn

11 Steven Beller, „What is Austrian about Austrian Modern Art? The Belvedere and the Struggle for Austrian Identity“, in: H. Kräutler, G. Frodl (Hg.), *Das Museum: Spiegel und Motor kulturpolitischer Visionen*, Wien 2004.

12 Siehe Ernst Glaser, *Im Umfeld des Austromarxismus*, Wien 1981.

es eine „Integration“, sogar eine „Assimilation“ gegeben hat, waren diese zweiseitig. Viele nichtjüdische Wiener und Österreicher sind von ihren jüdischen Kollegen, Kameraden, Nachbarn und auch Rivalen belehrt und inspiriert worden. Die Dialektik der jüdischen Emanzipation und Integration hatte eine starke Wirkung auf nichtjüdische Österreicher. Wenn die Nazis von einer „Verjudung“ gesprochen haben, war das nicht so falsch, wie man nachher behauptete – das folgenschwere Problem damit war, dass diese „Verjudung“ als etwas Negatives betrachtet wurde und nicht als positiver, emanzipierender Einfluss auf Kultur und Gesellschaft.

Juden hatten nicht nur in der *Hochkultur* einflussreiche Stellen inne, sondern auch in der Populärkultur, in der Welt der Unterhaltungskultur und des Showbusiness waren sie stark vertreten. Viele der populärsten Wienerlieder sind von Juden wie zum Beispiel Hermann Leopoldi komponiert, und auch in der Welt der Operette waren viele der Komponisten und noch ein größerer Teil der Librettisten (wie auch Impresarien, Sänger usw.) jüdisch. Diese jüdische Präsenz – wie später auch in Hollywood und im amerikanischen Fernsehen – war auf der Bühne oder im Film selten offensichtlich. Die meisten Unterhaltungsstoffe bezogen sich auf Prinzen und Mädchen. Manchmal konnte man auch eine jüdische Gestalt, einen jüdischen Helden, sehen und auch Themen, die der jüdischen Erfahrung entsprachen. Manche dieser Werke sind aus heutiger Sicht erstaunlich.

Ein gutes Beispiel ist eine Operette – uraufgeführt im November 1914 in Wien: *Frühling am Rhein* klingt vom Titel wie ein Propagandastück für Deutschlands Hoffnungen an der westlichen Front.¹³ Und es gibt wirklich ein patriotisches Lied in der Operette zum Thema „Frühling am Rhein“ und mehrere Bemerkungen zum Krieg.¹⁴ Aber das war die Welt der Wiener Operette. Der „Frühling“ des Titels ist ein Herr Moritz Frühling, ein jüdischer Kaufmann, der am Rhein wohnt. Frühling ist ein halbgebildeter, liebenswerter, ethisch guter Mensch, der mit jiddischen Worten (nebbich, oi weh, Süpple usw.) spricht und witzelt. Er bringt auch eine „jüdische“ – wenn auch zweckgerichtete – Weltanschauung zum Vorschein. So singt er:

„Das Leben ist e' schwer' Geschäft,
Und was a braver Jud' ist,
Der denkt sich, was ihm immer trifft,
Wer weiß zu was es gut ist!“¹⁵

13 Edmund Eysler (Text: Carl Lindau, Beda und Oskar Fronz), *Frühling am Rhein: Soufflier- und Regiebuch*, Wien 1914.

14 Ebd., S. 99.

15 Ebd., S. 33.

In der Operette hat Frühling eine Tochter, Trendl bzw. Therese, die eigentlich seine Stieftochter ist, Kind einer verstorbenen deutschen, *christlichen* Adelligen, die er innig liebt. Frühling verteidigt die Interessen seiner Stieftochter gegen ihren bösen Onkel, Baron Hartenstein, einen Mann mit verfeinertem ästhetischem Geschmack und hervorragenden Manieren, aber ohne irgendwelche ethischen Skrupel, indem er, Frühling, vortäuscht, ein ganz stereotypisch verlogener, nur geldgieriger „Jud“ zu sein.

Frühling „gesteht“, dass Trendl nicht die Tochter des Adelligen, sondern seine eigene sei. Das adelige Kind sei als Baby gestorben, und er habe seine Tochter, Trendl, in die Identität des adeligen Kindes schlüpfen lassen, um an das Geld der anderen Mitglieder der adeligen Familie zu kommen. Therese hat ihre Erbschaft schon direkt von einem verstorbenen Onkel bekommen – dessen Geld ist also ihr Eigentum. Da nun Therese angeblich eine Jüdin ist, will Baron Hartenstein überhaupt nichts mit ihr zu tun haben, denn dann wäre sie ja auch nicht seine Nichte. Durch diesen Trick, ein Paradebeispiel der jüdischen Schlauheit bzw. Klugheit, ermöglicht Frühling, dass Trendl ihrer Erbschaft von ihrem Onkel nicht beraubt wird. Er nimmt die daraus resultierende Beschämung und die Bestätigung vom antisemitischen Stereotyp in Kauf, um die Interessen seiner geliebten Stieftochter zu verwirklichen. Im Handlungsverlauf gibt es ein Lied, das mit verheerend antisemitischen Verleumdungen über die „jüdische Familienliebe“ spottet. Wenn man nur diesen Gesangtext zu lesen hätte, wäre man überzeugt, dass die Operette ein antisemitisches Werk sein muss.¹⁶ Als Trendl aber nach ein paar Jahren, im dritten Akt, mündig geworden ist, widerruft Frühling und beweist, dass Trendl eigentlich die Tochter des Adelligen ist. Therese ist jetzt kein Mündel mehr und kann frei entscheiden, was sie will. So kann sie ihre Erbschaft noch genießen und ihren Geliebten, Heini, Kapitän des Rheindampfschiffes „Loreley“, heiraten. Im Finale sind Frühling und Trendl auf dem Schiff:

„Frühling: ‚Das haben wir fein gemacht! Wir fahren doch auf der Loreley, von der Heine sagt: ‚halb zog sie ihn – halb sank er hin‘!‘

Trendl: ‚Erstens ist das nicht die Loreley und zweitens ist das von Goethe!‘

Frühling: ‚Das ist auch von Goethe? Großartig! Ich hab’ geglaubt, von dem ist nur Nathan der Weise!‘“¹⁷

Hier hat das Publikum vielleicht gelacht, in der Anerkennung von *Frühling am Rhein* als eine Operetten-Version von Lessings *Nathan der Weise*.

¹⁶ Ebd., S. 91.

¹⁷ Ebd., S. 104.

Das zweite Beispiel ist zwar nicht eindeutig jüdisch gezeichnet, aber auch zutiefst von der jüdischen Erfahrung in Wien geprägt. *Bruder Leichtsinn* wurde zu Neujahr 1917/18 uraufgeführt.¹⁸ Der Komponist war Leo Ascher, und die Librettisten waren Julius Brammer und Alfred Grünwald, die schon einen Schlager mit Leo Falls *Rose von Stamboul* geschrieben hatten. *Bruder Leichtsinn* ist eine ideologische Verteidigung der Frivolität und Leichtsinnigkeit der Wiener Operette. Diese Operette behauptet, dass es manchmal eine sehr gute Idee sei, leichtsinnig zu sein, indem man die „Vernünftigen“ Regeln und Konventionen der Gesellschaft nicht beachtet. Die Hauptfigur ist eine belgische Heldin, Musotte, die sich in einen anonymen Briefschreiber verliebt. Hinter dem Briefschreiber verbirgt sich Jimmy Wells, ein Amerikaner, aber ein *halbschwarzer* Amerikaner. Der Vater der Musotte, Baron Dunois, ist empört über die Möglichkeit dieser „Rassenmischung“, aber Bruder Leichtsinn, Geist des Silvesters, ist ganz für diese Liebesheirat:

„Ein bisschen noir, ein bisschen blanche,
Das ist die richtige Melange.“¹⁹

Auch aus dem Regiebuch geht klar hervor, dass Jimmy doch den besten Charakter hat und eine ausgezeichnete Partie für Musotte ist: „Er ist ein tadelloser eleganter junger Mann – aber von schokoladenbrauner Gesichtsfarbe. Er ist Amerikaner, der Sohn einer Mischehe – spricht gebrochenen Akzent, zeigt gerne seine blendend weißen Zähne; hat absolut nichts ‚niggerartiges‘ an sich, sondern ist ein durchaus intelligenter, überaus liebenswürdiger Gentleman, Europäern gegenüber immer voll leiser Ironie – kurz ein Mann, der seinen Wert kennt. Bewegt sich als vollendeter Weltmann.“²⁰ Am Ende der Operette sagt Bruder Leichtsinn zu Dunois:

„Jimmy wird sie hüten wie ein Juwel – er ist eine Perle.
Dunois erwidert: ‚Muss es denn gerade eine schwarze Perle sein?‘
Worauf Leichtsinn sagt: ‚Das sind die teuersten!‘“²¹

Der „Leichtsinn der Rassenmischung“ wird hier gepriesen als die Wahl zweier Menschen, die sich lieben. Obwohl die Operette von einer Belgierin und einem halbschwarzen Amerikaner handelt, wird im Wiener Kontext hier auf andere „Rassenmi-

18 Leo Ascher (Text: Julius Brammer und Alfred Grünwald), *Bruder Leichtsinn*: Soufflier- und Regiebuch, Wien 1918.

19 Ebd., S. 57.

20 Ebd., S. 55.

21 Ebd., S. 73.

sungen“ angespielt, besonders was Juden und Nichtjuden in Mitteleuropa betrifft. Es kommt ganz stark – wenn auch verallgemeinernd – der jüdische Emanzipationsgedanke zum Ausdruck. So sagt Musotte zu ihren adeligen Mitschülerinnen (in Brüssel):

„Ihr glaubt wohl, ihr seid aus besonderem Holz,
Weil euere Ahnen so fein,
Seid ihr nur auf euere Vorfahren stolz,
Ich will's auf die Nachkommen sein!“²²

Was wichtig ist, sagt *Bruder Leichtsinn*, liegt nicht in der Vergangenheit mit allen ihren Diskriminierungen, Privilegien, Rassedenken und Vorurteilen, sondern in einer Zukunft, in der Liebe, Intelligenz und guter Charakter die Hauptwerte sein werden. Diese Operette ist eine Vorwegnahme anderer Lieder in amerikanischen Musicals wie „You've got to be carefully taught“ von *South Pacific* (1949), die stark gegen den Rassismus protestieren. Es sei bemerkt, dass Grünwalds Sohn, Henry Grunwald, amerikanischer Botschafter in Wien wurde und seine Enkelin Mandy Grunwald als politische Konsulentin für die Demokraten zu Bill Clintons Wahlerfolg als Präsident beigetragen hat.

Es gibt eine parallele Nebenhandlung in der Operette über eine Liebesaffäre zwischen Nelly, einer (deutschen) Wienerin, und Ernst Wondraschek, einem „Böhm“. Weil Ernst Tscheche ist, verweigert Nellys Vater die Heirat des Paares. Bruder Leichtsinn ermuntert Nelly gegen dieses Verbot zu protestieren mit der Begründung, „daß ein bißchen Leichtsinn zum Glück gehört, das sollten Sie als Wienerin doch wissen“.²³ Dieser Appell an den mythisch leichtsinnigen, offenherzigen und großzügigen Wiener Charakter war auch nicht ganz umsonst. Brammer und Grünwald wurden in der Zwischenkriegszeit mit Schlägern aus *Gräfin Mariza* und *Die Zirkusprinzessin* berühmte und erfolgreiche Figuren der Wiener Operettenwelt und trugen viel zur österreichischen Identitätsbildung der Zwischenkriegszeit bei. Es gibt eine Karikatur, die die beiden als Skulpturen zeigt, stolz auf einem Sockel stehend, an dem unten ein leicht variiertes Satz von Grillparzer steht: „In eurem Lager ist Österreich.“²⁴

Juden haben nicht nur an der Wiener Kultur der Zwischenkriegszeit mitgewirkt, sondern auch an der lokalen Identitätsbildung des touristischen und „alpinen“ Österreich. Ob hier die Salzburger Festspiele eingeordnet werden dürfen, ist fraglich,

²² Ebd., S. 21.

²³ Ebd., S. 65.

²⁴ Ebd., Siehe auch: Martin Lichtfuss, *Operette im Ausverkauf*, Wien 1989, S. 296.



Abb. 1: „In eurem Lager ist Österreich“

aber klar ist, dass Juden wie Max Reinhardt und Hugo von Hofmannsthal eine zentrale Rolle in dieser Version eines „süddeutschen“, barockkatholischen, aber doch kosmopolitischen Österreich innehatten.²⁵

Auch die „Heimatoperette“ als Genre war von bedeutenden jüdischen Beiträgen geprägt. Als Beispiel sei *Im weißen Rössl*²⁶ von 1930 genannt. Der Komponist Ralph Benatzky, entgegen der Vermutung vieler – einschließlich der *Encyclopedia Judaica* –, war nichtjüdischer Herkunft, aber der Text des *Weissen Rössl* wurde von Hans Müller geschrieben, frei nach einem Lustspiel von 1897 von Oscar Blumenthal und Gustav Kadelburg. Die Liedtexte verfasste Robert Gilbert, der mit Robert Stolz und Bruno Granichstädten auch zusätzliche musikalische Partien der Operette geliefert hat. Der Produzent (der auch beim Text geholfen haben soll) war der Impresario Erik Charell, und Regisseur und Star der Wiener Erstaufführung war Karl Farkas. Außer Robert Stolz und Benatzky waren alle der oben Genannten jüdischer Herkunft.

Farkas war als *jüdischer* Komödiant und Kabarettist berühmt. *Im weißen Rössl* spielte er die Rolle von Sigi Sulzheimer, lispelnder Sohn eines – nehme ich an – jüdischen Berliner Textilfabrikanten. Sigi, obwohl eine komische Gestalt, trägt entscheidend zur Lösung der Handlung bei. Er erfindet „etwas“ in der Textilindustrie, das die moderne Technik mit den Einsichten der modernen Freud'schen Psychoanalyse verbindet: ein Brautkleid mit Reißverschluss.²⁷ Am Wolfgangsee, inmitten der alpinen österreichischen Heimat, liefert die jüdische Modernität eine innovative Lösung. Und das Wiener, ja das österreichische Publikum amüsierte sich und verstand diese Kultur, in der so viele Juden tätig waren, als ihre eigene österreichische Kultur.²⁸

Trotzdem haben nicht genügend nichtjüdische Österreicher ihre jüdischen Nachbarn und Landsmänner („Mitbürger“) als „echte“, „bodenständige“ Österreicher anerkannt. Warum das so war, warum die „kompakte Majorität“, wie Freud sie nannte, österreichische Juden nie ganz als dazugehörend ansah, warum der Antisemitismus in Österreich so stark blieb, hat vielschichtige Gründe.

Erstens hat die Dynamik der „negativen Integration“ gewirkt, besonders in einem Staat wie Österreich und einer Stadt wie Wien. Wo Identitäten verschwommen und fragil waren, konnte man sich gut integrieren – vor allem durch die Identifizierung als jemand, der *nicht* dazugehört. Das einfachste Feindbild für diese „Integration durch Ausschließung“ waren, historisch gesehen, die Juden.

25 Vgl. Michael P. Steinberg, *Ursprung und Ideologie der Salzburger Festspiele 1890–1938*, Salzburg 2000.

26 Ralph Benatzky (Text: Hans Müller, mit Robert Gilbert), *Im weißen Rössl*: Regie- und Soufflierbuch, Berlin 1931.

27 Ebd., S. 89.

28 Lichtfuss, *Operette im Ausverkauf*, S. 140–147, S. 200–203.

Zweitens wurde die jüdische Kritik (die wirklich existierte) an althergebrachten (aber oft falschen) „Wahrheiten“ der zentraleuropäischen halbsäkularisierten-christlichen Gesellschaft zu oft als eine Bedrohung der Gesellschaft und der Kultur an sich angesehen. Ein „echter“ Konservativer, der an eine harmonische, „reine“, religiös und hierarchisch strukturierte Gesellschaft glaubte, empfand die Ideen von vielen radikalen und innovativen Denkern, die meistens jüdisch waren, als „zersetzend“. (Rückblickend würden wir eine Zersetzung solcher repressiven Denkartern willkommen heißen.)

Drittens, selbst wenn Juden nichts gegen die Konventionen der Gesellschaft gestellt hätten, so waren sie aus Sicht der „kompakten Majorität“ schon aufgrund ihres „Andersseins“ an sich eine Herausforderung. Die Assimilation hatte nicht das Verschwinden der jüdischen Identität zur Folge, wie man ein Jahrhundert davor angenommen hatte. Es gab sehr wohl Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden in der österreichischen Gesellschaft, die durch den Zionismus wieder verstärkt hervortraten. Er war auch ein Argument für jene, die den „zersetzenden“ Juden die Schuld an gesellschaftlichen Missständen gaben. „Der Jude“ war verantwortlich für das Scheitern der „Vision einer harmonischen Gesellschaft“. Hugo Bettauer hat diesen Wunsch in seinem Zukunftsroman *Die Stadt ohne Juden* satirisch zermalmt. Er selbst wurde bald danach ermordet, aber die Schimäre einer reinen, harmonischen Zukunft, wenn nur die „bodenständigen“ Österreicher „unter sich“ sein konnten, blieb²⁹ – und erfuhr ihre traurige Erweiterung durch den „Anschluss“ an den „größeren deutschen Bruder“.

Die Erste Republik Österreich hat ihre Identitätsproblematik nie gelöst. Sie blieb zwischen den Zeilen, was sie war, „Deutschösterreich“. Auch der Ständestaat war keine wirkliche Lösung für den Mangel an Selbstbewusstsein in der radikal geänderten Welt der Zwischenkriegszeit. Daher kann die Euphorie vom März 1938 als eine Art Entspannung verstanden werden, als die Deutschösterreicher, nach langem Wandern, endlich ihr Heim im (dritten) Reich fanden. Es war kein Zufall, dass diese Entspannung von Pogromen gegen Juden begleitet war, eben weil Juden als die Hauptvertreter der problematischen, mannigfaltigen und „unreinen“ Identität des Zwischenkriegszeit-Österreich gesehen wurden. Im Hypernationalstaat Hitler-Deutschlands waren sie der nationalen Einheit gegenüber eine Herausforderung, die es abzuschaffen galt. Es lag und liegt eben in der Logik des Nationalstaates, dass man entweder ein Mitglied einer Nation ist oder nicht. Konsequenterweise kann man in dieser Logik nicht sowohl Deutscher als auch Franzose sein. So durfte man damals nicht sowohl Deutscher/Österreicher als auch Jude sein. Die Logik von „entweder/oder“, vom Gesetz der ausgeschlossenen Mitte, verbat das.

29 Hugo Bettauer, *Die Stadt ohne Juden: Ein Roman von Übermorgen*, Berlin 1980.

Aber diese Logik des Nationalstaates war eigentlich gar nicht im Sinne der althergebrachten österreichischen Tradition, die immer die Logik von „sowohl als auch“ zu vertreten versucht hatte. Die Begrüßung oder wenigstens die Akzeptanz des „Anschlusses“ seitens der österreichischen Bevölkerung im Jahr 1938 war gleichzeitig die Ablehnung nicht nur eines selbstständigen österreichischen Kleinstaates, sondern im Prinzip eine Absage an Österreich, ein Absehen vom *Wesen* Österreichs.

Die Juden Österreichs waren nur ein Teil, wenn auch ein zentraler Teil, einer ganzen zentraleuropäischen bzw. mitteleuropäischen und auch österreichischen Lebenswelt, die supranational, transnational, multinational und auch anational war – das heißt alles andere als ein einfacher Nationalstaat. Diese österreichische Komplexität und Vielfältigkeit hat ihre alten und zähen Wurzeln im Heiligen Römischen Reich, im Hause Habsburg und dessen Monarchie und der teils daraus resultierenden ethnischen und sprachlichen und daher „nationalen“ Vielfalt bzw. „Polyvalenz“³⁰ Zentraleuropas. Das „Dazwischendasein“ dieser Lebenswelt war eines, das unabhängig von parallelen Phänomenen unter den zentraleuropäischen Juden gewachsen ist. Diese österreichische und die jüdische Erfahrung haben sich im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert nebeneinander und manchmal miteinander, beinahe „durcheinander“, entwickelt. Dieses alles andere als nationale Erbe des alten Österreich und die besondere Rolle, die die Juden hätten spielen können, hatten wenige bereits im späten neunzehnten Jahrhundert erkannt, wie zum Beispiel Rabbi Josef Samuel Bloch.³¹ Natürlich verstand man damals nicht die immense Bedeutung dieser Erfahrung. Über die Jahrhunderte versuchten die meisten Juden ihr Schicksal zu meiden oder ihm zu entfliehen. Aus heutiger Perspektive aber behaupte ich, dass die Juden Österreichs die eigentlichen Österreicher gewesen sind, ob sie das wollten oder nicht.

Das Vermächtnis dieser supra-multi-nationalen österreichischen Tradition hätte der liberale Pluralismus sein sollen, der das Achten der Unterschiede als zentrales Prinzip innehat. Im Westen gab es diesen liberalen Pluralismus. Im Nachkriegsösterreich aber ging man fast in die Gegenrichtung. Man konstruierte eine „echte“ Kleinstaatnation mit ihrer eigenen gekünstelten, volkskulturellen, fast ethnischen Identität. Obwohl diese Kleinstaatnation viel „netter“, „gemäßigter“ und „bescheidener“ schien, galt es auch hier Differenzen und Unterschiede zu schlichten, zu verharmlosen und sogar abzuschaffen. Es war eine Nation „unter uns“, die keine Ruhestörer und „Nestbeschmutzer“ zu dulden verstand, die um jeden Preis die „Gemütlich-

30 In diesem Zusammenhang verwendete Moritz Csaky den Begriff der „Polyvalenz“ in einem mündlichen Vortrag in Wien.

31 Siehe Ian Reifowitz, *Imagining an Austrian Nation*, Boulder Co. 2003.

keit“ wiederherstellen wollte – auch auf Kosten der Wahrheit des Vergangenen. Das Nachkriegsösterreich, das auch als „Insel der Seligen“ bezeichnet wurde, hatte seine Schattenseiten. Diese Insel war, wie schon in der griechischen Mythologie, ein Land von lustliebenden Phäakern, in dem Ruhestörer und die Kultur der Kritik, die vormalig von Juden vertreten wurde, nicht erwünscht waren.³² Daher hat es Jahrzehnte gedauert, bis das jetzige Österreich und die Österreicher von heute eine echte und ehrliche Beziehung zur eigenen Vergangenheit erwerben konnten.

Die österreichische Geschichte kann und darf nicht als einfache Nationalgeschichte gesehen werden. Die Juden Österreichs, wenn auch eine winzig kleine Gruppe, haben einen zentralen Platz in dieser Geschichte, eben weil sie so viele Tendenzen, Eigenschaften und Probleme dieser Geschichte versinnbildlichen haben. Das Gesetz der ausgeschlossenen Mitte, wo Entscheidung das zentrale Prinzip ist, hat seinen Platz in der Logik der modernen Welt, aber es passt weder in die österreichische noch in die jüdische Erfahrung in Zentraleuropa in den letzten zwei Jahrhunderten. Wenn – wie der von Ernst Gombrich beifällig zitierte – Serge Sabarsky fragt, ob Heinrich Heine, Felix Mendelssohn-Bartholdy und Max Liebermann jüdische oder deutsche Künstler seien, gibt es keine Antwort, weil die Frage einfach falsch ist. Sie fordert eine klare Wahl, die überhaupt nicht bestand und nicht bestehen kann und die mindestens unnötig ist.³³ Es ist unmöglich, die Identitäten von Menschen, besonders von zentraleuropäischen Juden, zu kategorisieren. Das Gesetz der ausgeschlossenen Mitte ist nicht tauglich.

Stattdessen schlage ich vor, das Gesetz der *eingeschlossenen* Mitte anzunehmen und zu verwenden. Dieses ist die Logik der Verbindung, der Verhältnisse und der Vermittlung, und sie passt, meiner Ansicht nach, in die österreichisch-jüdische Erfahrung – in eine Welt, wo so viele Menschen Wurzeln und Loyalitäten zu *mehreren* Gruppen und *mehreren* Traditionen haben. Das Problem bestand nicht in der Vielfalt dieser Verbindungen, sondern in der Logik, die nach einer Entscheidung verlangte. Doch dieses „Sich Entscheiden“ ist nur in einer tragischen Welt eine Notwendigkeit, und wenn es konsequent gedacht wird, resultieren daraus nur Tragödien. Besser ist es, in einer komischen Welt leben zu dürfen, etwa der Welt der Operette, wo Verhältnisse und Verbindungen – und auch die Ehe als Ziel des Glückes – die Hauptformen sind.

Die Frage „Ist er ein Jude?“ wird nur dann problematisch, wenn diese Frage als abwertend oder sogar ausschließend verstanden wird. In der Zeit zwischen 1938 und 1945 wurde es eine Frage von Leben oder Tod. Wer die Frage aber positiv stellt, im Geist der Achtung der Differenz, im Versuch, den anderen zu verstehen und seinen

32 Siehe Konrad Paul Liessmann, „Topoi“, in: Emil Brix, Ernst Bruckmüller und Hannes Stekl (Hg.), *Memoria Austriae I: Menschen, Mythen, Zeiten*, Wien 2004, S. 213–214.

33 Siehe Gombrich, *The Visual Arts in Vienna circa 1900*, S. 10.

Traditionen und seiner Herkunft näherzukommen, in Anerkennung seines Rechts, *sowohl* seine Differenz zu behalten *als auch* ein volles Mitglied seiner Gesellschaft und Kultur zu sein, der hat jene Ebene des liberalen Pluralismus erreicht, der das beste Vermächtnis der jüdischen und österreichischen Erfahrung zwischen 1900 und 1938 – und auch seine wichtigste Lehre – war oder sein sollte.

Eleonore Lappin

Jüdische Lebenserinnerungen

REKONSTRUKTIONEN VON JÜDISCHER KINDHEIT UND JUGEND IM WIEN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

„Ich werde nicht lügen, fühle mich aber auch nicht verpflichtet, die ganze Wahrheit zu sagen. [...] Rekonstruktionen enthalten immer ‚Erfundenes‘ oder vielmehr Interpretationen im Lichte späterer Erfahrungen“, schreibt die Sozialwissenschaftlerin Marie Jahoda (1907–2001) in ihren „Rekonstruktionen“ betitelten Lebenserinnerungen.¹ Manès Sperber meint: „Jeder, der Leser so gut wie der Autor, weiß, man muss wählen, also auslassen, in den riesigen Abfallkübel werfen, was nicht unbedingt zum Werk gehört, weil es nicht wichtig genug, nicht aufschlussreich, nicht kennzeichnend ist.“² Das Schreiben von Autobiografien ist also ein selektiver Prozess, wobei der Autor/die Autorin niederschreibt, was ihnen, in der Regel Jahrzehnte später, wenn sie das Erlebte im Alter niederschreiben, erinnerungswürdig erscheint.

DIE REKONSTRUKTION JÜDISCHER IDENTITÄTEN³

Eine Analyse autobiografischer Schriften jüdischer WienerInnen, die in der Zwischenkriegszeit Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene waren, also in etwa zwischen

1 Leider haben die Herausgeberinnen dem mit einem Interview erweiterten Band einen anderen Titel gegeben: Marie Jahoda, *„Ich habe die Welt nicht verändert.“ Erinnerungen einer Pionierin der Sozialforschung*, hg. von Steffani Engler und Brigitte Hasenjürgen, Frankfurt am Main, New York 1997, S. 10.

2 Manès Sperber, *Die Wasserträger Gottes. All das Vergangene*, München 1985, S. 148.

3 Für weitere Ergebnisse bei der Auswertung jüdischer Lebensgeschichten aus Wien siehe: Albert Lichtblau, „Schnittpunkte autobiographischer Texte von Autoren österreichisch-jüdischer Herkunft: Selbstbild, Koexistenz, Religion und Verfolgung. Eine Auswertung der Sammlung ‚Jüdischer Lebensgeschichten‘ (Wien), das Leben in Österreich bis zum Nationalsozialismus betreffend“, in: *Juden im Grenzraum. Geschichte, Kultur und Lebenswelt der Juden im burgenländisch-westungarischen Raum und in den angrenzenden Regionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 92), Eisenstadt 1993, S. 363–404; ders. (Hg.), *Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie*, Wien und Berlin 1999.

1895 und 1925 geboren wurden, führt zu dem erstaunlichen Ergebnis, dass gerade viele der jüdischen Aspekte ihres Lebens im „riesigen Abfallkübel“ landen, obwohl die meisten AutorInnen ihre jüdische Identität nicht infrage stellen. Die Mehrheit bezeichnet sich zwar als „assimiliert“ und „Wienerisch“, „assimiliert“ und „bürgerlich“ oder „assimiliert“ und „links“, doch „assimiliert“ betont hier ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum. Einige schreiben allerdings, dass das Judentum in ihrer Familie keine Rolle mehr spielte, ja nicht einmal erwähnt wurde. Marie Bergel (geb. 1904), die aus einer solchen Familie stammt, bezeichnet ihre Verwandten als „freie Juden“, wenn sie nicht bereits Katholiken sind.⁴ Andere geben an, dass ihre Identität mehr vom Wiener Theater und der Oper geprägt war als von der jüdischen Religion. Der so aufgewachsene Viktor Heinrich Dawid (geb. 1921) fühlt sich wegen seiner Erfahrungen mit dem Wiener Antisemitismus der Zwischenkriegszeit und der Verfolgung durch die Nationalsozialisten dennoch als Angehöriger der „jüdischen Schicksalsgemeinschaft“ und schätzt die „ethische Lehre des Judentums“. Da ihm Kultur wichtiger ist als Religion, zog er seine Söhne in Uruguay, wohin er vor den Nationalsozialisten flüchtete, ohne religiöses Bekenntnis, aber mit viel Musik auf. Dennoch ist ihm wichtig, dass sie von ihrer jüdischen Abstammung wissen und dieses Bewusstsein auch ihren Kindern weitergeben werden.⁵ Aufgrund ihrer sozialdemokratischen Überzeugung und weil Religion ihr nichts bedeutete, trat die sechzehnjährige Marie Jahoda aus der jüdischen Gemeinde aus und erklärte sich für konfessionslos. Sie „blieb aber“, wie sie betont, „bewusst Jüdin, eine Identifikation, die sich mit dem Aufstieg der Nazis noch verstärkte“.⁶ Dennoch fand sie, die bereits in einer völlig assimilierten Familie aufgewachsen war, keinen Zugang zum Judentum: „So muss ich schließlich doch noch akzeptieren, dass im Gegensatz zu religiösen Juden, nationalistischen Juden und rassistischen Juden mein eigenes bewusstes Judesein von der Welt um mich herum definiert wird, nicht von mir, eine existenzialistische Leere, eine zugeschriebene und keine erworbene Identität.“⁷

Marie Jahoda war allerdings eine Ausnahme: Die meisten säkularisierten Wiener Jüdinnen und Juden besaßen eine selbstverständliche jüdische Identität, auch wenn sie wie Joseph Simon, Sozialdemokrat der zweiten Generation, keine Nahebeziehung zur jüdischen Religion hatten: „Ich habe mein Judentum nie betont, mich aber dazu bekannt, wenn ich auch zugeben muss, dass mich mit ihm zwar die

4 Marie Bergel, geb. Gross, Sammlung „Erinnerungen österreichischer Juden“, Archiv des Instituts für Geschichte der Juden in Österreich, St. Pölten (Injoest), Kt. 2, Sig. 9.

5 Viktor Heinrich Dawid, Injoest, Kt. 5, Sig. 19; vgl. auch: Curtis Leslie Brown (Kurt Braun), geb. 1921, Injoest, Kt. 2, Sig. 12.

6 Jahoda, *Ich habe die Welt nicht verändert*, S. 28.

7 Ebd., S. 30.

Schicksalsgemeinschaft fest verbindet, ich aber zu den geistigen Quellen nie vorgestoßen bin.“⁸

Personen, die in orthodoxen Familien aufwuchsen, haben ebenfalls Probleme bei der Definition ihrer Herkunftsidetitt. Judith Hübner (geb. 1921) stammte aus einer ursprünglich galizischen Familie, die die Religionsgesetze einhielt und mit dem Zionismus sympathisierte. Sie selbst führte diese Tradition in Israel weiter, wo sie sich in der national-religiösen Partei engagierte und, neben einer Karriere als Beamtin und Diplomatin, von 1990 bis 1996 Stadträtin und von 1996 bis 1999 Vizebürgermeisterin von Jerusalem war.⁹ Dennoch bezeichnet Hübner ihre Familie nicht als orthodox, sondern betont vielmehr, dass ihr Vater „modern“ eingestellt gewesen sei.¹⁰ Auch Chava Holtzmann (geb. 1923) beschreibt ihre aus der ungarischen Orthodoxie herkommenden Eltern nur als „mäßig religiös“ oder „Traditionell“, obwohl deren religiöse Praxis ähnlich streng wie die im Elternhaus von Judith Hübner war. Die Verlobung von zwei Kleinkindern im burgenländischen Mattersdorf, durchgeführt von ungarischen Verwandten, die ihren Vater dazu eingeladen hatten, erschien ihr allerdings als befremdlich. Als sie nach der Volksschule in eine streng orthodoxe Schule kommen sollte, begann sie angesichts von Schlfenlocken bei Schülern und Brten bei Lehrern zu weinen. Ihre Eltern hatten Einsehen und schickten sie daraufhin ins zionistische Chajes-Realgymnasium. Dennoch wirft Chava Holtzmann – die sich im Gegensatz zu Hübner nach ihrer Flucht nach Palästina von der religiösen Praxis abwandte – ihrem Vater vor, sie zu streng erzogen zu haben, da es ihm letztlich nicht gelungen sei, „eine produktive Synthese zwischen einem mild religiösen Juden und einem aufgeklärten gebildeten und modernen Menschen zu finden“.¹¹ Die Idealvorstellung bestand also in der Verbindung von religiöser Praxis und Modernität, die auch später säkulare ZeitzeugInnen in ihren Familien zumindest weitgehend erfüllt sahen. Denn diese Kinder aus „Traditionellen“ Familien wollen sich und ihre Eltern bewusst von rückständigen orthodoxen Zuwanderern aus dem Osten und den Chasidim in Wien abgrenzen. Denn im Gegensatz zu diesen standen ihre Familien trotz ihrer Religiosität der modernen Bildung und Kultur offen gegenüber und fühlten sich als WienerInnen. Bei säkularen Israelis, die von einer traditionellen Vergangenheit in Wien berichten, tritt noch der Wunsch dazu, ihre Familien von der gegenwärtigen

8 Joseph T. Simon, *Augenzeuge. Erinnerungen eines sterreichischen Sozialisten. Eine sehr persönliche Zeitgeschichte*, hg. von Wolfgang Neugebauer, Wien 1979, S. 8.

9 Vgl. Dieter Josef Hecht, Albert Lichtblau, *Mutterland – Vatersprache. Eine Dokumentation des Schicksals ehemaliger sterreichischerInnen in Israel*, Tel Aviv 2005, S. 93f.

10 Angelika Hagen, Joanna Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, Wien 2006, S. 357.

11 Chava Holtzmann, geb. Henriette (Henny) Nussbaum, Kt. 65, Sig. 257.

(Ultra-)Orthodoxie ihres Landes abzugrenzen, die sie offen kritisieren.¹² Doch auch die orthodoxe Judith Hübner betont die Modernität.

Die Nationalsozialisten raubten den Wiener Jüdinnen und Juden neben vielem anderen diese selbstverständliche Wiener Identität, die auch eine Synthese von jüdischer Gesetzestreue und Teilnahme an der Wiener Kultur und Gesellschaft erlaubte. Auch wenn sie sich nach den traumatischen Erlebnissen nach dem „Anschluss“ nicht mehr als WienerInnen und ÖsterreicherInnen fühlen (wollen), schreiben sie wesentlich weniger über ihr selbstverständliches Judentum, das sie über die Zeit der Verfolgung nicht nur retten, sondern dadurch eher noch verstärken konnten, sondern über ihr verlorenes Wiener-/Österreichertum. Die meisten Lebenserinnerungen wurden in fernen neuen Heimatländern für Nachkommen verfasst, die sich das Wien der Zwischenkriegszeit nur schwer vorstellen können. Daher steht das Wienerische bürgerliche (Familien-)Leben im Mittelpunkt der Erzählungen. Autobiografische Berichte, die aufgrund von Aufrufen österreichischer HistorikerInnen verfasst wurden, sollen dem nichtjüdischen Publikum erst recht ihre Wiener und österreichische Identität und damit das Unrecht der Ausgrenzung und Vertreibung vermitteln. Daher rücken jüdische Inhalte in den Hintergrund. Allerdings entstammt die überwiegende Mehrheit der VerfasserInnen tatsächlich aus dem säkularisierten und weitgehend assimilierten Bürgertum, wo jüdische Praxis nur mehr rudimentär anzutreffen war. Auch die orthodox Aufgezogenen legten ihre Strenggläubigkeit später meist ab,¹³ was ihre Darstellung des religiösen Lebens ebenfalls beeinflusst. Überhaupt fehlen zum Zeitpunkt des Schreibens der Autobiografie im vorliegenden Sample Berichte von Orthodoxen oder Proletariern, da diese Personengruppen nur sehr wenige schriftliche Zeugnisse hinterließen.¹⁴ Damit müssen bei der Darstellung zwei wichtige Segmente der Wiener jüdischen Gesellschaft unberücksichtigt bleiben.

DARSTELLUNG RELIGIÖSEN LEBENS

Zu den häufig erwähnten jüdischen Festen gehört die Bar-Mizwah, die meist positiv und bedeutsam erinnert wird. Eine bleibende Annäherung an die jüdische Religion bewirkte sie allerdings selten. Hans Reichenfeld (geb. 1923), der aus einer bürger-

¹² Ebd.

¹³ Vgl. auch Sperber, *Die Wasserträger Gottes; Leo Glückselig, Gottlob kein Held und Heiliger! Ein Wiener „Jew-boy“ in New York*, hg. von Daniela Ellmauer und Albert Lichtblau, Wien 1999.

¹⁴ Ein gelungenes Beispiel für eine proletarische Autobiografie, die allerdings auf Interviews beruht, ist: Albert Lichtblau, Sabine Jahn (Hg.), *„Weil das Leben mit Gedächtnis ausgestattet ist“. Prive Friedjung, die Erinnerungen einer jüdischen Kommunistin aus der Bukowina*, Wien, Köln, Weimar 1995.

lichen säkularen Familie stammt, musste wochenlang das Lesen des Thoraabschnitts auf Hebräisch üben und lernte Tefillin anzulegen. Sonst hatte die Bar-Mizwah-Feier nur wenig jüdische Bedeutung: „My father wrote two pages in my diary with advice for my future. He did not make any reference to Jewish writings, but he quoted a Roman author and the German poet Goethe.“¹⁵ Thomas Chaimowicz (geb. 1924), Sohn einer großbürgerlichen assimilierten Familie, bezeichnet seine Bar-Mizwah als Höhepunkt seines Lebens in Wien und als Kontrapunkt zu dem, was wenig später folgte: der „Anschluss“ und die Vertreibung. Während Chaimowicz die Anwesenheit des Oberrabbiners bei seiner Bar-Mizwah hervorhebt, berichtet er im Zusammenhang mit seiner jüdischen Hochzeit in Bogotá im Jahr 1950 von den zahlreichen nichtjüdischen Gästen, die angehalten wurden, Kopfbedeckungen zu tragen.¹⁶ Im fernen Kolumbien konnte Chaimowicz sich neuerlich als Jude gesellschaftlich integriert und akzeptiert fühlen.

Nach dem „Anschluss“ konnten Bar-Mizwah-Feiern nur mehr im kleinen Kreis abgehalten werden. Dennoch war ihre Bedeutung als selbstbewusstes Bekenntnis zum Judentum und gleichzeitig als Stück gerettete jüdische Normalität erheblich.¹⁷ Philipp Fehl (geb. 1920), der keineswegs religiös war, nahm auf der Flucht in die Tschechoslowakei die Tefillin mit, die er zur Bar-Mizwah erhalten hatte. Dass der österreichische Grenzpolizist ihn höflich passieren ließ, obwohl er sie im Gepäck entdeckt hatte, prägte sich tief in Fehls Erinnerung ein.¹⁸ Die Bar-Mizwah, bei der sie in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen wurden, gab der jüdischen Identität junger assimilierter Juden konkreten Inhalt. Dass sich aus Anlass der Bar-Mizwah zahlreiche Verwandte in der Synagoge versammelten, bekräftigte die jüdische Familienidentität.

In assimilierten Familien schlugen sich die Reste religiöser Praxis in Familienfesten nieder. Diese Familientreffen zu jüdischen Feiertagen, vor allem der Sederabend, werden in Autobiografien häufig erinnert. Allerdings reflektieren diese Schilderungen bereits die zunehmende Säkularisierung der Familien. Denn in der Regel halten bereits die Eltern der VerfasserInnen jüdische Bräuche oder die rituellen Speisegesetze nur mehr aus Respekt vor den Großeltern und nur in deren Anwesenheit, wie Käthe Leichter (geb. 1895) von ihrer großbürgerlichen Familie berichtet: „Mein Großvater, der meine Großmutter überlebte, verbrachte den Sommer mit uns in Baden, und obwohl mein Vater für seine Person und unsere Erziehung durchaus liberal und unreligiös war, wurde doch mit äußerster Pietät die strenge Religiosität des Großvaters re-

15 Hans Reichenfeld, *On the Fringe. A sort of Autobiography*, Ottawa 2006, S. 22f.

16 Thomas Chaimowicz, Injoest, Kt. 4, Sig. 15.

17 Rita Childs, geb. Erika Schächter, 1921, Injoest, Kt. 4 16/1, 16/2.

18 Philipp Fehl, „Life Beyond the Reach of Hope: Recollections of a Refugee 1938–1939“, Injoest, Kt. 7, Sig. 25.

spektiert. Für ihn wurde rituell gekocht, ihm hatten meine Schwester und ich täglich in der Früh das *Sch'ema Jisroel* aufzusagen, wofür wir dann jede ein Kokosbussel erhielten, das wir heimlich im Garten verschwinden ließen. Nie durfte er erfahren, dass für uns Kinder Weihnachten gefeiert wurde, aber ich habe als Kind – meine einzige Erinnerung an jüdische Gebräuche – noch bei ihm den ganz richtigen Sederabend mitgemacht, dessen ehrwürdig patriarchalischer Charakter mit seinen Lichtern, Gebeten, Speisefolgen, unter dem Präsidium des greisen Großvaters mir recht großen Eindruck machte. [...] Dass meine älteren und sichtlich abgebrühten Cousins während der Zeremonien Manderln in ihre Hagadahs zeichneten und das Ganze sichtlich als humoristisch-antiquierte Angelegenheit betrachteten, habe ich eigentlich nicht in Ordnung gefunden.“¹⁹

Ein wiederkehrendes Motiv für antiquierte, inzwischen glücklich überholte jüdische Bräuche sind die arrangierten Ehen der Eltern und/oder anderer naher Verwandter. Käthe Leichter (geb. 1895) führte den wirtschaftlichen Erfolg ihrer Familie väterlicherseits nicht zuletzt auf eine kluge Heiratspolitik zurück, der auch ihr Vater bei der Wahl seiner Frau folgte. George Clare (geb. 1925) zeigt am Beispiel seiner Eltern, dass auch eine Generation später Eheanbahnungen in modernisierter Form in Wien durchaus üblich waren: „In den alten Zeiten, fern in der Bukowina, war es kein Problem gewesen, eine Frau zu finden. Aber in Wien wurden die Dienste des Schadchen, des jüdischen Heiratsvermittlers, nicht in Anspruch genommen. Man verschmähte die Jentes, die Ehestifterin aus ‚Anatevka‘. Aber es gab – um bei den Musicals zu bleiben – Ehestifter wie die Dolly in ‚Hello Dolly‘. Und so eine Dolly war es, die die Klaars mit den Schapiras zusammenbrachte.“²⁰

Diese „Dollys“ waren häufig weibliche Verwandte, bei denen sich die zukünftigen Ehepartner „zufällig“ treffen konnten, doch wurde darüber in der Regel nicht viel gesprochen; die Kinder waren auf Vermutungen angewiesen.²¹ So auch Joseph Simon, der die Möglichkeit einer arrangierten Ehe seiner Eltern als äußerst plausibel erscheinen lässt, denn: „Bis zur Begegnung mit meinem Vater hatte meine Mutter Anna Gersuny mit keinem jungen Mann, ausgenommen ihrer beiden Brüder, gesprochen.“²² Wie die meisten seiner AltersgenossInnen steht Simon solchen antiquierten Geschlechterrollen mit staunender Distanz gegenüber. Rita Childs (geb. 1921) be-

19 Käthe Leichter, „Lebenserinnerungen“, in: Herbert Steiner (Hg.), *Käthe Leichter, Leben und Werk*, Wien 1973, S. 235–385, S. 239f.

20 George Clare, *Letzter Walzer in Wien. Spuren einer Familie*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1984, S. 82f.

21 Hansi Kirsch-Schmidl, geb. 1898, Injoest, Kt. 17, Sig. 64; Arie L. Karnon, geb. Leo Kupferschmid, 1920, Injoest, Kt. 66, Sig. 263.

22 Simon, *Augenzeuge*, S. 17.

tont die Liebesheirat ihrer Eltern, doch seien die Ehen der Schwestern ihres Vaters arrangiert worden.²³ Überhaupt werden die elterlichen Ehen meist als patriarchalisch beschrieben und die Erziehungsmethoden oft als zu restriktiv und konservativ kritisiert.

Erstaunlich unaufgeregt kommentieren die meisten ZeitzeugInnen „Mischehen“ in der eigenen Familie. Tatsächlich stieg deren Anteil bei Eheschließungen von Juden und Jüdinnen von 10,8 Prozent in den Jahren 1881–1884 auf 31,4 Prozent im Jahr 1919.²⁴ Prüfstein für Erfolg oder Misserfolg einer solchen Verbindung ist das Verhalten des nichtjüdischen Ehepartners in der NS-Zeit. Getaufte Kinder aus interkonfessionellen Ehen – auch solche finden sich unter den untersuchten AutorInnen – entwickeln unter dem Druck von Antisemitismus und NS-Verfolgung häufig ein bleibendes Naheverhältnis zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft, das aber so gut wie nie zu einem Übertritt zum Judentum führt. Lisa de Curtis (geb. 1921) wuchs in Wien als Katholikin auf, fühlte sich jedoch, wie sie schreibt, seit ihrem 14. Lebensjahr, als sie ein antisemitischer Lehrer aus dem katholischen Religionsunterricht ausschloss, als Jüdin. Nach der Erfahrung von Flucht und KZ-Internierung sowie dem Verlust zahlreicher Angehöriger bekennt sie sich zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft und Nation. Dennoch trat sie nach ihrer Emigration in die USA der Presbyterianischen Kirche bei, um sich besser zu integrieren. Das zweimalige Scheitern ihrer Ehen führt sie jedoch auf „kulturelle Unterschiede“ zwischen ihr und ihren nichtjüdischen Partnern zurück.²⁵ Christine Croy (geb. 1923), die ebenfalls einen jüdischen Vater hatte, wurde protestantisch erzogen. Ihre Familie hielt die jüdischen und die protestantischen Feiertage, weshalb sie ein starkes Zugehörigkeitsgefühl auch zum Judentum hatte. Ihr Vater beging kurz nach dem „Anschluss“ Selbstmord. Sie selbst durfte trotz ihrer Abstammung in Berlin eine Ausbildung in Metallografie absolvieren. Ab 1943 arbeitete sie in Wien, wo sie ausschließlich unter „Mischlingen“ verkehrte. Nach dem Krieg heiratete sie einen „Mischling“, der 1939 in die USA emigriert und als GI nach Österreich zurückgekommen war, und folgte ihm nach Manitowoc, Wisconsin.²⁶

Schriftliche Kindheits- und Jugenderinnerungen von Überlebenden der Shoah dienen nicht zuletzt der Trauerarbeit. Sie sollen die Erinnerung an die vernichteten Familienangehörigen bewahren, aber auch an die Welt, in der diese Menschen lebten und die von den Nationalsozialisten zerstört wurde. Phillip Fehl (geb. 1920) beschloss seine Erinnerungen niederzuschreiben, nachdem er mit seiner Frau und seinen bei-

23 Rita Childs, geb. Erika Schächter, 192, Injoest, Kt. 4, Sig. 16/1, 16/2.

24 Leo Goldhammer, *Die Juden Wiens. Eine statistische Studie*, Wien 1927, S. 18.

25 Lisa de Curtis, geb. Heilig, Injoest, Kt. 5, Sig. 21/1, 21/2.

26 Christine Croy, geb. Baron, Injoest, Kt. 4, Sig. 18.

den Kindern 1972 die Gräber seiner Verwandten auf dem verwahrlosten Wiener jüdischen Friedhof besucht hatte.²⁷ Und Leo Glückselig schreibt: „Die meisten meiner Verwandten – und jene meiner Frau – wurden während der Nazizeit ermordet. Wenn ich hier mein Leben erzähle, erzähle ich auch das ihre. [...] Wenn ich mich erinnere, erinnere ich mich auch an sie.“²⁸

LEBEN IN DER ERSTEN REPUBLIK

1910 lebten in Wien 175.318 Juden, 1923 waren es 201.513, was 10,8 Prozent der Wiener Bevölkerung entsprach. Bis 1934 sank diese Zahl in etwa um ein Achtel auf 176.034.²⁹ Diese Abnahme reflektiert die wirtschaftliche und zunehmend auch die politische Unsicherheit der Zwischenkriegszeit. Dennoch werden die Monarchie und ihr oberster Repräsentant, Kaiser Franz Joseph I., in den Autobiografien zwar überwiegend positiv, meist aber ohne jene Nostalgie, die beispielsweise Werke von Schriftstellern wie Joseph Roth und Stefan Zweig durchzieht, beschrieben. Käthe Leichter (1895–1942) schreibt, dass für ihre Generation junger Jüdinnen und Juden die Monarchie nicht mehr eine „Welt der Sicherheit“³⁰ war. Die gesellschaftlich exponierte jüdische Jugend habe bereits 1913 die Notwendigkeit für sozialen Wandel erkannt, den die Republik schließlich brachte: „Sie, die künftigen Anwälte, Ärzte und Professoren, fühlten mit weit mehr Instinkt als ihre Väter, dass sie zwischen den Klassen ständen, nirgends recht zugehörig, dass sie für die Beherrscher von Industrie und Handel ein bedenklich revolutionäres, für die Arbeiterschaft aber ein misstrauisch betrachtetes, gesellschaftliches Element waren.“³¹

Leichter beschreibt hier eine Jugendbewegung mit vorwiegend bürgerlichen jüdischen Mitgliedern, von denen erstaunlich viele in der Zwischenkriegszeit als WissenschaftlerInnen oder PolitikerInnen hervortraten.³² Sie selbst wurde 1917 Mitglied der

27 Philipp Fehl, Injoest, Kt. 7, Sig. 25, S. 5.

28 Glückselig, *Gottlob kein Held und Heiliger!*, S. 7.

29 Hans Tietze, *Die Juden Wiens. Geschichte – Wirtschaft – Kultur*, Reprint der Ausgabe von 1933, Wien 1987, S. 274f.

30 Stefan Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt/Main 1984 (EA 1944).

31 Leichter, *Lebenserinnerungen*, S. 331.

32 Siehe dazu: Eleonore Lappin, „Befreiung der Jugend – Befreiung der Frauen. Siegfried Bernfeld und die Zeitschriften *Der Anfang* und *Jerubbaal*“, in: dies., Michael Nagel (Hg.), *Frauen und Frauenbilder in der europäischen jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945*, Bremen 2007 (*Die jüdische Presse. Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum*, hg. von Susanne Marten-Finnis und Michael Nagel, Bd. 3, zugleich *Presse und Geschichte – Neue Beiträge*, hg. von Holger Böning, Michael Nagel und Johannes Weber, Bd. 29), Bremen 2007, S. 141–160.

Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP) und leitete zwischen 1925 und 1934 das Frauenreferat der Wiener Arbeiterkammer. Linke Intellektuelle wie sie erlebten die Umwälzungen im Gefolge des Ersten Weltkriegs, die die SDAP in Österreich vorübergehend und in Wien bis 1934 an die Macht brachten, als positiv.³³

Aber es gab auch bürgerliche Liberale, die die Republik begrüßten. Sonia Wachstein schreibt, ihr Vater, der aus Galizien stammende jüdische Historiker Bernhard Wachstein, „Wenn auch in mancher Hinsicht konservativ, war überzeugter Republikaner und bekannte sich zu den Idealen der Aufklärung. Einmal [zur Zeit der Monarchie] sagte er während des Mittagessens zu meiner Mutter: ‚Wenn sie meinen Kopf öffnen und meine Gedanken lesen könnten, würden sie mich einsperren.‘“³⁴

Marsha Rozenblit hingegen weist auf Probleme hin, die der Zerfall der Habsburger Monarchie für das Selbstverständnis der jüdischen Bevölkerung Österreichs mit sich brachte. Die assimilierten Juden Cisleithaniens haben, wie sie ausführt, zur Zeit der Monarchie eine dreifache Identität besessen: Sie waren politisch Österreicher, kulturell Deutsche, Tschechen, Polen usw. und ethnisch Juden. Diese Identität sei durch die Gründung der Republik Österreich, die sich als deutscher Nationalstaat definierte, ins Wanken gekommen. Als nach dem Tod Kaiser Franz Josephs die Pressezensur entschärft wurde, gab dies dem Antisemitismus enormen Auftrieb. Zu Recht haben die Juden zu den treuesten Anhängern der Monarchie gehört und Kaiser Franz Joseph nachgetrauert, der sie emanzipiert und beschützt hatte.³⁵

Doch Kaiser Karl I. war weder so beliebt noch wurde er so verehrt wie sein Vorgänger Franz Joseph. Wie die Autobiografien der im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts Geborenen zeigen, fanden sich die jüdischen WienerInnen rasch mit dem Untergang der Monarchie ab und entwickelten in der Zwischenkriegszeit eine Identität als politische Österreicher, kulturelle Wiener und ethnische Juden. Außerdem brachte der Fall der Monarchie den ersehnten Frieden. Stella Klein-Löw, deren großbürgerliche Familie im Ersten Weltkrieg ihr gesamtes Vermögen verloren hatte, beschreibt diese Haltung: „Wir stellten uns innerlich und äußerlich um, lebten von der Hand in den Mund und waren der Republik für den Frieden dankbar.“³⁶ Minna Lachs (geb. 1907)

33 Vgl. Eleonore Lappin, „Käthe Leichter – the Making of a Jewish Intellectual, Socialist, and Fighter for the Rights of Working Women“, in: Marina Calloni, Mauro Hametz, Andrea Petö, Judit Szapor, *Jewish Intellectual Women in Europe: Gendering History, Politics and Culture* (in Vorbereitung).

34 Sonia Wachstein, Hagenberggasse 49. *Erinnerungen an eine Wiener jüdische Kindheit und Jugend* (=Augenzeugen berichten, Bd. 6), Wien 1996, S. 1.

35 Marsha Rozenblit, „From Habsburg Jews to Austrian Jews: The Jews of Vienna, 1918–1938“, in: Eleonore Lappin (Hg.), *Jüdische Gemeinden. Kontinuitäten und Brüche*, Berlin, Wien 2002, S. 105–130, S. 110.

36 Stella Klein-Löw, *Erinnerungen. Erlebtes und Gedachtes*, Wien, München 1980, S. 34.

war in Galizien noch mit dem Kult des „guten alten Kaisers“ [Franz Joseph] aufgewachsen. Nach dem Krieg wies sie ihr Vater auf das Elend hin, welches der vom Kaiser verschuldete Krieg in Wien verursacht hatte: „Wenn man mich Jahre später fragte, wie lange ich denn schon Sozialistin sei, antwortete ich manchmal: ‚Seit meinem elften Lebensjahr, denn damals habe ich zum ersten Mal bewusst einen Blick in den Abgrund getan, in dem Menschen unbehaust leben mussten.‘“³⁷

Die Hungersnot des letzten Kriegs- und ersten Nachkriegsjahrs verschonte auch bürgerliche jüdische Familien nicht. Der mit Schokolade bestreute Reispudding der amerikanischen Ausspeisung für unterernährte SchülerInnen ist daher ebenso in zahlreichen Autobiografien zu finden³⁸ wie die Hilfsaktion Hollands, der Schweiz, Dänemarks und anderer skandinavischer Länder, wo 1919/1920 Wiener Kinder oft monatelang bei Familien zum Aufpäppeln aufgenommen wurden.³⁹ Später stürzten die Wirtschaftskrise und die große Arbeitslosigkeit unzählige jüdische Familien ins Elend, wie Josef Hindels (geb. 1916) schreibt: „Die Erinnerung an meine Kindheit und Jugend ist unlösbar verbunden mit dem schmerzlichen Gefühl des Hungers. [...] Das Elend, in dem meine Familie lebte, war selbst für die zwanziger und dreißiger Jahre bemerkenswert.“⁴⁰

Ohne von einer solchen Not betroffen zu sein, berichten die meisten AutorInnen, dass ihre Familien ihren bürgerlichen Lebensstil nur mit gewissen Abstrichen aufrechterhalten konnten. Die meisten blieben in ihren Wohnungen, erwachsene berufstätige Kinder zogen erst aus, wenn sie heirateten. Auch dann war es nicht unüblich, dass die Eltern oder Großeltern entweder in eine kleinere Wohnung zogen oder dem jungen Paar zwei Zimmer in ihrer Wohnung zur Verfügung stellten. Der Anteil der mitverdienenden Ehefrauen nahm in allen Schichten zu. Die Zahl der Diensthelferinnen wurde reduziert, doch ganz verzichteten bürgerliche Familien nicht auf Hausgehilfinnen. Nach Möglichkeit fuhr man auch auf Sommerfrische, doch wurde sie kürzer, und bisweilen bestand sie in Besuchen bei auf dem Land lebenden Verwandten, was nicht selten Auslandsaufenthalte in der Tschechoslowakei, in Polen oder in Ungarn – oder eben in einem Haus am Stadtrand Wiens bedeutete.

37 Minna Lachs, *Warum schaust du zurück. Erinnerungen 1907–1941*, Wien, München, Zürich 1986, S. 94.

38 Vgl. z. B.: Ebd., S. 95; Wachstein, Hagenberggasse 49, S. 38.

39 Siehe z. B.: *Anny Robert, Herrlich ist's in Tel Aviv – aus der Wiener Perspektiv', Erinnerungen*, hg. von Daniela Ellmauer, Miguel Herz-Kestranek, Albert Lichtblau, Wien, Köln, Weimar 2006, S. 22–46; Simon, *Augenzeuge*; S. 23–31, Jahoda, *Ich habe die Welt nicht verändert*, S. 27.

40 Vgl.: Josef Hindels, Autobiografie, Typoskript, o. J., S. 3, publiziert: *Josef Hindels, Erinnerungen eines linken Sozialisten*, hg. vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW), Bund sozialdemokratischer Freiheitskämpfer und Opfer des Faschismus, Redaktion: Christa Mehany-Mitterrutzner, Wien 1996.

Trotz der wirtschaftlichen Probleme nahm unter der Jugend, also bei den AutorInnen, die Reiselust zu. Jugendliche verbrachten die Sommer mit ihren Jugendbewegungen in spartanischen Ferienkolonien in Österreich, bisweilen auch bei internationalen Jugendtreffen im Ausland. Dass im Lauf der Jahre die Zahl der gemischtgeschlechtlichen Gruppen wuchs, zeigt die veränderten Geschlechterbeziehungen unter der Jugend. Obwohl in den Jugendorganisationen Keuschheitsgebote ernst genommen wurden, mussten sich die Jugendlichen solche Freiheiten meist erkämpfen. Nicht nur religiös eingestellte Familien äußerten Bedenken,⁴¹ auch der Wiener Gesundheitsstadtrat Julius Tandler strich den sozialistischen MittelschülerInnen die Subvention, da sie auf gemischtgeschlechtlichen Sommerlagern beharrten.⁴²

Studenten und Studentinnen reisten häufig mit minimalen finanziellen Mitteln durch ganz Europa – ein Ausdruck größerer Freiheit insbesondere für junge Frauen.⁴³ Dieses durchaus nicht spezifisch jüdische Phänomen erhielt nach dem „Anschluss“ eine neue Bedeutung, als Auslandskontakte oder zumindest die Kenntnis fremder Länder lebensrettend werden konnten.

Die Wirtschaftskrise beeinträchtigte die Bildungschancen der jüdischen Jugend. In bürgerlichen Familien stand den Söhnen, sofern sie das nötige Talent und Interesse aufbrachten, meist ein Mittel- oder Realschulbesuch offen, öfter mussten Mädchen aus finanziellen Erwägungen auf eine höhere Bildung verzichten. Der Aufschwung, den die höhere Frauenbildung in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts genommen hatte, kam ins Stocken. Denn gerade die Erinnerungen von Akademikerinnen zeigen, dass das Frauenstudium damals auch in jüdischen Familien keineswegs als Selbstverständlichkeit betrachtet wurde.⁴⁴ Doch war auch die Zahl der männlichen jüdischen Studierenden an den Wiener Universitäten rückläufig.⁴⁵ Mit Nachhilfeunterricht finanzierten MittelschülerInnen und StudentInnen neben Kleidung und Büchern auch die obligaten Theater- und Opernbesuche.⁴⁶

Ein weiterer Grund für die rückläufige Zahl der jüdischen Studierenden war der rabiate Antisemitismus an den Wiener Universitäten. Randalierende Studenten, die Juden aber auch Jüdinnen aus den Hörsälen holen, durch die Gänge prügeln, die

41 Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 462.

42 Simon, *Augenzeuge*, S. 61.

43 Siehe z. B.: Wachstein, Hagenberggasse 49; Hilde Spiel, *Die hellen und die finsternen Zeiten. Erinnerungen 1911–1946*, München 1989.

44 Jahoda, *Ich habe die Welt nicht verändert*, S. 116, Wachstein, Hagenberggasse 49, S. 39; Hilde Koplenig, Autobiografie, unv. Manuskript.

45 Der Anteil jüdischer Studierender an der Universität Wien sank von 42,15 % im Jahr 1920/21 auf 24,85 % 1925/26. Vgl.: Tietze, *Die Juden Wiens*, S. 275.

46 Vgl. z. B.: Klein-Löw, *Erlebtes und Gedachtes*, S. 34.

Universitätsrampe hinunterwerfen, wo bereits die Rettung und die Polizei warten, die sich jedoch zum Betreten der Universität selbst nicht befugt fühlen, sind Topoi in Lebenserinnerungen ehemaliger Studierender. Viele Professoren begegneten Studentinnen mit erheblichen Vorurteilen, insbesondere wenn sie in Galizien oder in der Bukowina geboren worden waren.⁴⁷

SOZIALDEMOKRATISCHE NEUORIENTIERUNG

Harriet Pass Freidenreich schätzt, dass in der Zwischenkriegszeit mehr als die Hälfte der Wiener Juden sozialdemokratisch wählten.⁴⁸ Die Sozialdemokratie sei die „ideologische Erbin“ des Liberalismus gewesen, da sie wie dieser säkular, antiklerikal, nicht nationalistisch und egalitär gewesen sei. Gleichzeitig habe sie ihn auch „biologisch“ beerbt, da die Kinder der Liberalen Sozialdemokraten geworden seien.⁴⁹ Die untersuchten Autobiografien bestätigen die wachsende Akzeptanz der Sozialdemokratie seitens der Juden in der Ersten Republik. Für die 1895 geborene Käthe Leichter bedeutete der Anschluss an die Arbeiterbewegung im Jahr 1917 noch eine bewusste Abkehr von jenem jüdischen liberalen Großbürgertum der Jahrhundertwende, das sie geprägt hatte. Ihre Autobiografie kann als Bildungsroman gelesen werden, der ihre Entwicklung von einer höheren Tochter zur sozialistischen Aktivistin beschreibt.⁵⁰ Die Väter von Stella Klein-Löw (geb. 1904) und Sonia Wachstein (geb. 1907) waren ebenfalls Liberale, doch vertraten Verwandte und Freunde der Familie auch andere politische Ansichten. Früh politisiert durch die Diskussionen, die bereits während des Kriegs im Elternhaus und später auch in der Schule geführt wurden, schlossen sich Stella und Sonia der Sozialistischen Arbeiterjugend (SAJ) und später der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP) an. Typischer für die Mehrheit der Wiener Jüdinnen und Juden war wohl Marie Bergel (geb. 1904), die aus einer konservativen bürgerlichen Familie stammte. Zur Zeit der Monarchie war der Kaiser der Garant für Ruhe und Sicherheit, der „Krach im Parlament“ interessierte sie wenig. In der Ersten Republik unterstützte sie die SDAP und blieb ihr Leben lang „philosophisch Sozialistin“,

47 Siehe z. B.: Lachs, *Warum schaust du zurück?*, S. 48, S. 152. Vgl. auch: Michaela Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West. Weiblich jüdische Identitätskonstruktionen in autobiographischen Erinnerungen jüdischer Frauen Wiens am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck, Wien, Bozen 2007.

48 Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna, 1918–1928*, Bloomington, Indianapolis 1991, S. 2.

49 Ebd., S. 84f.

50 Leichter, *Lebenserinnerungen*. Zur Frage der Attraktivität des Marxismus für jüdische Frauen vgl. auch: Helga Embacher, „Außenseiterinnen: bürgerlich, jüdisch, intellektuell“, in: *L'Homme* 2 (1991), Wien, Köln, Weimar 1991, S. 57–76.

obwohl sie nach ihrer Verheleichung nie politisch aktiv war.⁵¹ Die Sozialdemokratie übernahm in gewisser Weise die Funktion Kaiser Franz Josephs als Garant für die Sicherheit der Juden. Towa Bar Niw (geb. ca. 1920), deren Vater Textilkaufmann und Mitglied der SDAP war, beschreibt das „Rote Wien“ als „Blütezeit der Juden“, da man sich trotz des Antisemitismus als „Teil des Ganzen“ fühlen konnte.⁵²

Dabei verfolgte die SDAP, um nicht als „Judenschutzpartei“ stigmatisiert zu werden, eine Politik der „Neutralität“ gegenüber dem Antisemitismus und bemühte bei ihrer Kapitalismuskritik auch antisemitische Stereotype. Aber sie war die einzige österreichische Großpartei, die nicht programmatisch antisemitisch war und Juden erhebliche Aufstiegschancen bot. Allerdings zeigten sich auch viele jüdische Sozialdemokraten unsensibel gegenüber der Gefahr des Antisemitismus. Sonia Wachstein zog sich wegen solcher antisemitischer Töne als Studentin von der aktiven Parteilarbeit zurück, unterstützte die SDAP aber noch zur Zeit der Illegalität (1934–1938) und verkehrte auch im Londoner Exil mit polnischen Bundisten und österreichischen Sozialdemokraten, was ihre tiefe Prägung durch die Partei zeigt.⁵³

Ein Teil der AutorInnen wuchs bereits in sozialdemokratischen Familien auf. „Ich kann mich nicht erinnern, wann ich mich zum ersten Mal als Sozialist fühlte, es war immer schon so“, schreibt Joseph Simon (geb. 1912), dessen Vater Otto ein „Wiener jüdische[r] Mathematikprofessor, Atheist und Sozialist“ war.⁵⁴ Josef Hindels (geb. 1916) bezeichnet sich als „Kind des Roten Wien“.⁵⁵ Die Familie von Norbert Abeles (geb. 1923) war sozialdemokratisch, kleinbürgerlich und säkular; sein Vater arbeitete als Fürsorgebeamter für die Israelitische Kultusgemeinde.⁵⁶ Trotz der erheblichen Zahl jüdischer Intellektueller, die in der SDAP aktiv waren, überwog unter den jüdischen Sozialdemokraten doch das kleinbürgerliche Segment. Stella Klein-Löw besuchte als Vertrauensperson ab 1922 Mitglieder der SDAP und beschreibt ihre jüdische Klientel wie folgt: „Viele meiner Mitglieder waren Juden, so manche unter ihnen fromme Juden, die ich am Samstag nicht besuchen durfte, alle klassenbewusste, arme Teufel. Proletarier und Jude – zwei Bürden, die es zu tragen gab. Denn es gab Antisemitismus.“⁵⁷

51 Marie Bergel, Injoest, Kt. 2, Sig. 9.

52 Towa Bar Niw, Injoest, Kt. 2, Sig. 6. Zum Antisemitismus der Zwischenkriegszeit siehe: Albert Lichtblau, „Antisemitismus – Rahmenbedingungen und Wirkungen auf das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden“, in: Emmerich Talós/ Herbert Dachs/ Ernst Hanisch/ Anton Staudinger, *Handbuch des politischen Systems Österreich. Erste Republik 1918–1933*, Wien 1995, S. 454–471.

53 Wachstein, Hagenberggasse 49.

54 Simon, *Augenzeuge*, S. 7.

55 Hindels, *Autobiografie*, S. 4.

56 Norbert Abeles, Injoest, Kt. 1, Sig. 1/1, 1/2.

57 Klein-Löw, *Erlebtes und Gedachtes*, S. 41. Zur kleinbürgerlichen Struktur der jüdischen Sozialdemokraten vgl. auch Simon, *Augenzeuge*, S. 64.

Eine beachtliche Anzahl von Politikern des „Roten Wien“, die bahnbrechende soziale Neuerungen einführten, waren Juden, was in der Retrospektive den Stolz und die Identifikation mit Wien und der Sozialdemokratie verstärkt. Hans Robert Fliegel (geb. 1920), Sohn einer wohlhabenden großbürgerlichen Familie, die von den Gemeindesteuern und dem Mieterschutz des „Roten Wien“ stark betroffen war, blickt in seinen Erinnerungen dennoch voll Stolz auf dessen soziale Errungenschaften zurück.⁵⁸ Auch sehen viele EmigrantInnen die Ausschaltung des Parlaments (1933) und das Verbot der Sozialdemokratie (1934) als erste Schritte zum Untergang Österreichs und identifizieren sich deshalb mit der SDAP.

DIE ZIONISTISCHE ALTERNATIVE

In den Autobiografien junger jüdischer WienerInnen der Zwischenkriegszeit finden jüdische Politik, die Kultusgemeinde, die zionistische Organisation oder die blühende jüdische Presse nur selten Erwähnung. Norbert Abeles behauptet wohl zu Recht, dass Leopold Plaschkes⁵⁹ „in aller Munde“ gewesen sei, berichtenswert erscheint ihm diese Tatsache aber nur, weil dieser mit seinem Vater verwandt war.⁶⁰ Ruth Lawrence erwähnt mehrmals den Präsidenten der Kultusgemeinde, Desider Friedmann,⁶¹ allerdings stets im Zusammenhang mit seiner Tochter Hedi, mit der sie befreundet war.⁶² Chava Holtzmann (geb. 1928) schildert ihren Vater als „mild religiös“, von einem zionistischen Engagement schreibt sie nichts. Allerdings erinnert sie, im Alter von fünf Jahren an der jährlich zu seinem Todestag abgehaltenen Prozession zum Grab Theodor Herzls auf dem Döblinger Friedhof teilgenommen zu haben. Sie sei zwischen ihrem Vater und Robert Stricker, dem Leiter der revisionistischen Bewegung und Redakteur ihres Blattes *Neue Welt*, gegangen, als sie von Studenten der Hochschule für Bodenkultur angegriffen wurden. Ihr Vater und Stricker haben sich resolut mit den Spazierstöcken verteidigt und wurden prompt festgenommen.⁶³ In den Jugenderinnerungen erhalten politische Persönlichkeiten und Ereignisse nur dann Bedeutung, wenn sie mit der Familie oder mit dem Freundeskreis in Verbindung stehen.

58 Hans Robert Fliegel, Injoest, Kt. 8/1, Sig. 31/1–31/4.

59 Leopold Plaschkes (1884–1942) war als zionistischer Führer, Wiener Gemeinderat (1919–1927) und Vorstandsmitglied der IKG einer der bekanntesten jüdischen Politiker Wiens.

60 Norbert Abeles, Injoest, Kt. 1, Sig. 1/1, 1/2.

61 Dr. Desider Friedmann (1880–1944), Rechtsanwalt, Zionist und Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Wien.

62 Ruth Lawrence, geb. Langer, 21.5.1921 in Wien, Kt. 19 /Sig. 72.

63 Chava Holtzmann, geb. Henriette Nussbaum, 5.7.1923 in Wien, Kt. 65, Sig. 257.

Wenn jüdische Jugendliche Jugendorganisationen beitraten, so waren diese meist nichtjüdisch wie die Sozialistische Arbeiterjugend, der Verband Sozialistischer Mittelschüler oder der Pfadfinderbund. Daneben existierten noch jüdische Pfadfinder sowie unpolitische bzw. religiöse jüdische Jugend- und Sportvereine. Die Minderheit,⁶⁴ die bei zionistischen Jugendbewegungen war, begründet dies in der Regel mit dem virulenten Antisemitismus, der sie zum Rückzug aus der nichtjüdischen Gesellschaft bewogen habe. Doch meist konnten sich junge jüdische WienerInnen offenbar eher mit dem Antisemitismus arrangieren als für den Zionismus begeistern. Sonia Wachstein schreibt in ihrer Autobiografie, dass ihr Bruder Max (geb. 1905) sowohl in der Volks- als auch in der Mittelschule immer wieder tätlichen antisemitischen Angriffen ausgesetzt war und ein tapferer Kämpfer wurde. Mit vierzehn Jahren schloss er sich der zionistischen Jugendbewegung „Blau-Weiß“ an, doch gab er, das unpolitischste Mitglied der Familie, diese bald zugunsten des Fußballs auf.⁶⁵ Gad (Gerhard) Kirsch (geb. 1920) wurde ebenfalls oft Opfer antisemitischer Schläger. Im Gegensatz zur Familie Wachstein spielte in seinem Elternhaus Judentum keinerlei Rolle. Erste Verhaltensmaßregeln, wie er Antisemiten zu begegnen habe, erteilte ihm der mit der Familie befreundete Schriftsteller Arthur Schnitzler. Er riet ihm, erwachsenen Antisemiten fest in die Augen zu sehen, antisemitische Kinder hingegen zu verprügeln. Ein anderer berühmter Freund der Familie Kirsch, Richard Beer-Hofmann, begeisterte Gad für den Zionismus, doch trat er erst 1936, als er seine Lehre in einem der tschechischen Betriebe seiner Familie absolvierte, dem Prager „Blau-Weiß“ bei.⁶⁶

Mehr Anklang als bei „alteingesessenen“ bürgerlichen Jugendlichen fand die zionistische Jugendbewegung bei Flüchtlingen, die während des Ersten Weltkriegs nach Wien gekommen waren. Denn diese waren besonders schwer von der wirtschaftlichen Not und dem Antisemitismus betroffen, litten aber auch unter der Ablehnung der Wiener Juden, die sie für dessen Anwachsen verantwortlich machten.⁶⁷ Der „Haschomer Hazair“, entstanden aus zwei Jugendbewegungen, die jugendliche Kriegsflüchtlinge aus Galizien und der Bukowina nach Wien mitgebracht und hier den neuen Gegebenheiten gemäß umgewandelt hatten,⁶⁸ wurde

64 Im Mai 1918 gab es in Wien vierzig ost- und westjüdische Jugendbewegungen mit ihren etwa 2000 Mitgliedern. In den Zwanzigerjahren ging die Mitgliederzahl durch die Auswanderung der ersten PionierInnen nach Palästina und insbesondere durch die Rückkehr vieler Kriegsflüchtlinge in ihre Heimat zurück. Vgl.: Angelika Jensen, *Sei stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugendbewegung am Beispiel der Bewegung Haschomer Hazair 1903–1943*, Wien 1995.

65 Wachstein, Hagenberggasse 49, S. 53.

66 In: Johanna Kirsch, Injoest, Kt. 17, Sig. 64.

67 Beatrix Hoffmann-Holter, „Abreisendmachung“. *Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1923*, Wien, Köln, Weimar 1995.

68 Jensen, *Sei stark und mutig*, S. 33–47.

bald zur größten zionistischen Jugendbewegung. Für viele junge Flüchtlinge verloren in Wien die jüdischen religiösen Traditionen ebenso wie die Assimilation an Attraktivität. Umso mehr sprach sie das erklärte Ziel der zionistischen Jugendbewegung, ein modernes selbstbewusstes Judentum schaffen zu wollen, an.⁶⁹ Bewirkte der „Haschomer“ bei den meisten ostjüdischen Mitgliedern eine Entfernung vom traditionellen jüdischen Leben und eine Rebellion gegen die Religion ihrer Eltern, so lernten assimilierte jüdische WienerInnen hier oft erst praktiziertes Judentum kennen. Lisbeth Rosenthal (geb. 1922), die aus einer jüdisch bewussten, aber assimilierten Familie stammte und den Religionsunterricht ebenso wie Gottesdienste als nichtssagend erlebt hatte, berichtet, beim „Haschomer Hazair“ erstmals erkannt zu haben, dass das Judentum keine „Versteinerte Religion“, sondern eine „lebendige Nation“ war. Ihre „nationale Arroganz“ gegenüber antisemitischen Schulkolleginnen habe ihr deren Anerkennung erworben.⁷⁰ Bei Rosenthals Bericht fallen die zionistischen Stehsätze auf. Doch zweifellos fand sie beim „Haschomer“ Freundschaften und eine jüdische Gemeinschaft, die ihr halfen, den Antisemitismus in der Schule zu bewältigen.

Für die meisten in Wien geborenen Jugendlichen war der „Haschomer Hazair“ zu ideologisch und zu links. Sie schlossen sich bürgerlichen zionistischen Jugendbewegungen wie dem „Blau-Weiß“ und dem „Makkabi Hazair“ an. Auch diese stärkten das jüdische Bewusstsein ihrer Mitglieder und ließen sie ihre Zukunft als Arbeiter und Bauern in Palästina sehen. Chava Holtzmann (geb. 1923) lernte im „Makkabi Hazair“ Hebräisch, sang Erez-Israel-Lieder und las die Werke von A. D. Gordon, „der für Bodenarbeit und die Rückkehr zur Natur war“.⁷¹ Doch bisweilen wurde auch die Religion zur Stärkung des jüdischen Bewusstseins herangezogen. Grete Laskin (geb. 1921) besuchte mit dem Jugendbund „Gordonia“ jeden Samstag den Jugendgottesdienst im Tempel in der Viaduktgasse.⁷²

Die Eltern lehnten eine Mitgliedschaft in einer zionistischen Jugendbewegung häufig ab. Religiöse Familien fürchteten zu Recht, dass ihre Kinder bei den samstäglichem Treffen religiöse Gesetze wie die Schabbat-Ruhe verletzten,⁷³ waren aber auch wegen der gemischtgeschlechtlichen Gruppen beunruhigt.⁷⁴ Assimilierte Eltern wiederum lehnten den Zionismus ab, weil er die Jugendlichen von Österreich und

69 Sperber, *Die Wasserträger Gottes*.

70 Lisbeth Rosenthal, geb. Schwarz, Injoest, Kt. 26, Sig. 109.

71 Chava Holtzmann, geb. Henriette Nussbaum, Injoest, Kt. 65, Sig. 257.

72 Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 298.

73 Ebd., S. 462.

74 Chava Holtzmann, geb. Henriette Nussbaum, Injoest, Kt. 65, Sig. 257.

damit auch von ihrem eigenen gesellschaftlichen Umfeld entfremdete.⁷⁵ Tatsächlich geben fast alle ehemaligen Mitglieder zionistischer Jugendbewegungen an, keine nichtjüdischen Freunde gehabt zu haben. Minna Lachs (geb. 1907), die zusammen mit ihren säkularen Eltern zu Beginn des Ersten Weltkriegs von Galizien nach Wien flüchtete, fand im „Haschomer Hazair“ beglückendes Gemeinschaftsgefühl und ihre erste große Liebe. Nachdem sie sich entschlossen hatte, ihrem Freund nicht nach Palästina zu folgen, fand sie fast selbstverständlich den Weg zur Sozialdemokratie.⁷⁶ Dass Lachs in ihrer Autobiografie die starke Binnenfixierung des „Haschomer“ kritisiert,⁷⁷ hängt mit ihrer Einstellung zu Österreich zusammen, die sie nach der Shoah aus der amerikanischen Emigration wieder nach Wien zurückkehren ließ. Denn in Israel abgefasste Berichte über zionistische Jugendorganisationen sehen diesen Rückzug aus der österreichischen Gesellschaft durchwegs als positiv.⁷⁸ Towa Bar Niw (geb. ca. 1920), die später ebenfalls nach Israel emigrierte, gesteht allerdings ein, dass sie, als sie sich mit dreizehn Jahren dem „Makkabi Hazair“ anschloss, zunächst einen inneren Zwiespalt zwischen dem Zionismus und ihrer Liebe zu Wien verspürte. Dennoch wurde sie rasch überzeugte Zionistin. Sie betont, ein neues Selbstbewusstsein entwickelt zu haben, das ihr später half, mit dem Schock des „Anschlusses“ fertig zu werden.⁷⁹

In den Dreißigerjahren näherten sich auch jüdische Organisationen dem Zionismus an.⁸⁰ Norbert Abeles (geb. 1923) war seit 1935 Mitglied beim „Jüdischen Pfadfinderverband Österreichs“. Als dieser sich 1937 mit einer zionistischen Gruppierung zusammenschloss, wechselten er und einige Freunde 1937 zum offenbar unpolitischen Turnverein „Makkabi“.⁸¹

Doch auch die Sportvereine wurden politischer, das heißt zionistischer. Nachdem Ulrich Richard Furst (geb. 1913) 1933 auf der Technischen Hochschule von Nationalsozialisten verprügelt worden war, trat er der „Haganah Jewish Military Sport and Rifle Association“, einer „alljüdischen“ (jüdisch nationalen) Selbstverteidigungsgruppe, bei, wo ehemalige Offiziere der k.u.k. Armee die Mitglieder paramilitärisch ausbildeten. Als die „Haganah“ noch im selben Jahr aufgelöst wurde, ging

75 Lisbeth Rosenthal, geb. Schwarz, Injoest, Kt. 26, Sig. 109.

76 Lachs, *Warum schaust du zurück?*, S. 93.

77 Ebd., S. 156.

78 Vgl. z. B. Lisbeth Rosenthal, geb. Schwarz, Injoest, Kt. 26, Sig. 109; Chava Holtzmann, geb. Henriette Nussbaum, Injoest, Kt. 65, Sig. 257.

79 Towa Bar Niw, Injoest, Kt. 02, Sig. 06.

80 1932 übernahmen die Zionisten die Führung im Vorstand der IKG und stellten mit Desider Friedmann den Präsidenten.

81 Norbert Abeles, Injoest, Kt. 1, Sig. 1/1, 1/2.

Furst, der inzwischen aktiver Zionist geworden war, zum Sportclub „Makkabi“, wo er unter dem Kommando von Betar-Führern⁸² seine paramilitärische Ausbildung nun auf Hebräisch fortsetzte und bei zionistischen Veranstaltungen Ordner-Dienste versah.⁸³ Der 1909 gegründete Sportverein „Hakoah“ konnte seine Breitenwirkung und damit seine legendären Erfolge deshalb erringen, weil hier Sport stets wichtiger war als Politik.⁸⁴ Dennoch bewirkte die Mitgliedschaft bei der „Hakoah“ auch zionistische Sympathien. Ruth Lawrence (geb. 1921) wurde mit zwölf Jahren in der „Hakoah“ als Schwimmtalent erkannt und gefördert. Bei der Makkabiade 1935 errang sie die Bronzemedaille. Über ihre ideologische Einstellung sagte sie rückblickend: „To be a Zionist was a ‚must‘ – belonging to a Jewish Club and having been to Palestine in 1935 to the Maccabiade. I certainly was a Zionist.“⁸⁵ Auch bei Elisheva Susz (geb. 1919) stärkte die Teilnahme an der Makkabiade ihre zionistische Überzeugung.⁸⁶ Dass sich die „Hakoah“-Schwimmerinnen 1936 weigerten, an der Olympiade im nationalsozialistischen Berlin teilzunehmen, machte sie zu Heldinnen und Rollenvorbildern für die jüdisch bewusste Jugend. Als Judith Deutsch, mehrfache österreichische Schwimmmeisterin und Rekordhalterin, im Sommer 1936 ein Lager des Zwi-Perez-Chajes-Realgymnasiums am Keutschacher See in Kärnten besuchte, wurde sie stürmisch gefeiert. Für Chava Holtzmann war diese Begegnung mit ein Grund, sich der zionistischen Jugendbewegung „Makkabi Hazair“ anzuschließen.⁸⁷

VOM STÄNDESTAAT ZUM „ANSCHLUSS“

Sieht man von jenen SozialdemokratInnen ab, die Österreich bereits ab 1933 aus politischen Gründen mehr oder weniger freiwillig verließen,⁸⁸ so zeigen sich die meisten AutorInnen vom „Anschluss“ im März 1938 überrumpelt. Noch mehr schockierte sie die Brutalität der antijüdischen Ausschreitungen, die unmittelbar nach dem Einmarsch der Deutschen begannen. Sonia Wachstein (geb. 1907) besuchte im Sommer 1937 einen Freund in Palästina und nahm dessen Heiratsantrag nicht an,

82 Betar = Brit Trumpeldor, Jugendbewegung der rechten Zionisten-Revisionisten.

83 Furst Ulrich Richard, Injoest, Kt. 8/2, Sig. 38.

84 John Bunzl (Hg.), *Hoppauf Hakoah. Jüdischer Sport in Österreich. Von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Wien 1987.

85 Ruth Lawrence, geb. Langer, 21.5.1921 in Wien, Kt. 19, Sig. 72.

86 Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 408.

87 Chava Holtzmann, geb. Henriette Nussbaum, 5.7.1923 in Wien, Kt. 65, Sig. 257.

88 Siehe z. B.: Spiel, *Die hellen und die finsternen Zeiten*; Simon, *Augenzeuge*; Hindels, Autobiografie.

da sie Österreich nicht verlassen wollte: „Ich hielt mich zwar für eine Weltbürgerin, glaubte aber doch, dorthin zu gehören, wo ich geboren war. Am meisten störte es mich, in Palästina von Feinden umgeben zu sein und Tür an Tür mit Menschen zu leben, denen man nicht vertrauen durfte. Sieben Monate später sollte ich in einem Land leben, das von Hitlers Horden besetzt war.“⁸⁹

Ihre Liebe zu Österreich hatte Wachstein die Gefahr des Antisemitismus unterschätzen lassen. Viktor Heinrich Dawid (geb. 1921) schreibt: „Wir waren jedenfalls österreichische Bürger jüdischer Herkunft, assimiliert und integriert, oder so zumindest glaubten wir.“⁹⁰ Erst rückblickend kommt ihm zum Bewusstsein, dass alle seine Freunde Juden waren. Typisch für den Umgang mit dem Antisemitismus der Zwischenkriegszeit ist der Bericht von Towa Bar Niw (geb. ca. 1920), die behauptet, nie Opfer persönlicher antisemitischer Anfeindungen geworden zu sein und gute Beziehungen zu ihren MitschülerInnen gehabt zu haben. Denn diese haben sich, wie die meisten WienerInnen, eben nichts dabei gedacht, wenn sie in ihrer Anwesenheit antisemitische Bemerkungen fallen ließen.⁹¹ Der Antisemitismus gehörte zum jüdischen Alltag und wurde gerade deshalb nicht ernst genommen.

Unter den in den Zwanzigerjahren Geborenen nimmt jedoch die Zahl derer zu, die angeben, unter dem Antisemitismus in der Schule, auf der Straße und im unmittelbaren gesellschaftlichen Umfeld gelitten zu haben. Den Antisemitismus an den Wiener Schulen bekamen auch jüdische UniversitätsabsolventInnen zu spüren, die sich um Posten an Wiener Gymnasien bewarben. Stella Klein-Löw, eine säkulare Sozialdemokratin, war 1933 schließlich froh, am zionistischen Chajes-Realgymnasium unterkommen zu können, denn: „Alle Versuche des Stadtschulrates, mir – einer Jüdin *und* Sozialistin! – eine halbe oder volle Stelle an einer anderen Mittelschule zu verschaffen, waren bislang gescheitert. Trotz meiner ausgezeichneten Prüfungszeugnisse, trotz meines mit Glanz abgelegten Probejahres bekam ich überall zu hören, ich sei im obligaten Dreivorschlag an zweite Stelle gereiht. Das bedeutete, dass mir stets jemand anderer vorgezogen wurde. Das Entscheidungsrecht hatte damals der Lehrkörper, mit dem Direktor an der Spitze, also meist Großdeutsche oder Christlichsoziale.“⁹²

Dasselbe Bild zeichnet Josef Hindels (geb. 1916) von den LehrerInnen seiner Mittelschule im achten Bezirk, deren Einstellung er wie folgt beschreibt: „Der Antisemi-

89 Wachstein, Hagenberggasse 49, S. 150.

90 Viktor Heinrich Dawid, Injoest, Kt. 5, Sig. 19.

91 Towa Bar Niw, Injoest, Kt. 2, Sig. 6.

92 Klein-Löw, *Erlebtes und Gedachtes*, S. 103.

tismus gehörte bei ihnen zum guten Ton, für das Aufbauwerk des Roten Wien hatten sie nur Hass und Spott übrig. Die Schüler kamen ebenfalls, von wenigen Ausnahmen abgesehen, aus bürgerlichen Elternhäusern, waren vollgestopft mit Vorurteilen gegen ‚die Roten‘ und ‚die Juden‘.⁹³

Antisemitismus wurde in den Schulen häufig mit dem hohen Anteil von Juden in der SDAP argumentiert. Der Erstklässler Alfred Büchler (geb. 1927) wurde nach dem Februaraufstand 1934 antisemitischen Demütigungen ausgesetzt, da er das Schulgebet nicht mitsprach.⁹⁴ Im antisemitisch verseuchten Gymnasium Kandlgasse nahm die Feindseligkeit gegen Juden danach ebenfalls merklich zu.⁹⁵ Lilly Friedmann (geb. 1923) flüchtete sich vor dem Antisemitismus ihrer SchulkollegInnen in die Familie.⁹⁶

Der autoritäre Ständestaat führte in Schulen mit einem hohen Anteil jüdischer SchülerInnen getrennte Klassen für Juden und Christen ein. Als Alfred Büchler (geb. 1927) 1937 ins Gymnasium in der Sperlgasse im zweiten Bezirk kam, wurde er einer jüdischen Klasse zugeteilt, 1938 musste er ins Chajes-Realgymnasium überwechseln.⁹⁷ Aber auch sonst nahm die Segregation in den Dreißigerjahren zu: Arie Karnon erlebte sie im überkonfessionellen Österreichischen Pfadfinderbund ebenso wie in der noch heute renommierten Tanzschule Elmayer, wo er sich wie zufällig in rein jüdischen Gruppen wiederfand.⁹⁸ Diese schleichende Segregation ersparte so manchen Jugendlichen nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten den schmerzlichen Verlust des gewohnten Freundeskreises, da sie schon zuvor in jüdischen Gruppen verkehrt hatten. Harry Dayan (geb. 1920) war wie Karnon von 1930 bis 1938 Mitglied des Österreichischen Pfadfinderbundes. Nach dem „Anschluss“ trat sein Bezirksverband fast geschlossen zum „Makkabi Hazair“ über, da dieser, nach Meinung der Jugendführer, in seinen Prinzipien den Pfadfindern am nächsten kam. Dayan wanderte bereits im November 1938 mit einer zionistischen Jugendgruppe nach Palästina aus.⁹⁹ Da zionistische Organisationen vor allem Jugendlichen und jungen Erwachsenen Fluchtmöglichkeiten nach Palästina versprachen, stiegen deren Mitgliederzahlen nach dem „Anschluss“ stark an.¹⁰⁰ Die jungen Leute ließen sich

93 Josef Hindels, Autobiografie, Manuskript, o.J., S. 5.

94 Alfred Büchler, Injoest, Kt. 41, Sig. 154.

95 Karnon Arie L. (Leo Kupferschmied), Injoest, Kt. 66, Sig. 263.

96 Lilly Friedmann, Injoest Kt. 08/2, Sig. 33.

97 Alfred Büchler, Injoest, Kt. 41, Sig. 154.

98 Karnon Arie L. (Leo Kupferschmied), Injoest, Kt. 66, Sig. 263.

99 Harry Dayan (ehem. Dutka), Injoest, Kt. 5, Sig. 20.

100 Vgl.: Gabriele Anderl, „Emigration und Vertreibung“ in: Erika Weinzierl, Otto Dow Kulka (Hg.), *Vertreibung und Neubeginn. Israelische Bürger österreichischer Herkunft*, Wien, Köln, Weimar 1992, S. 167–338.

in sogenannten „Hachschara“-Lagern für landwirtschaftliche Arbeiten in Palästina ausbilden, um so ein begehrtes Einreisezertifikat der britischen Mandatsbehörden zu erlangen. Die Lager stärkten die zionistischen Überzeugungen, boten jüdisches Gemeinschaftsleben und eine Rückzugsmöglichkeit sowie Schutz vor den nationalsozialistischen Diskriminierungen, Demütigungen und Übergriffen, welche das jüdische Leben in Wien prägten.¹⁰¹

Dennoch erwähnen auffallend viele Überlebende in ihren Erinnerungen Hilfeleistungen durch „ArierInnen“. Neben NachbarInnen, die heimlich Lebensmittel vor die Tür stellen, gibt es einzelne häufig wiederkehrende Helfergruppen wie HausmeisterInnen, treue Hausgehilfinnen und Kinder mädchen. Häufig leisten (ehemalige) Bekannte und Schulkollegen, die sich nun als illegale Nationalsozialisten zu erkennen geben, wertvolle, bisweilen lebensrettende Hilfe, die mit ambivalenten Gefühlen angenommen wird.

In der Retrospektive betrachten die Vertriebenen keineswegs alle ÖsterreicherInnen als Nazis. Viele planten, nach Kriegsende, sobald der „Nazispuk“ vorbei wäre, zurückzukehren. Harry Dayan (geb. 1920) meldete sich in Palästina freiwillig zur britischen Armee, wo er zusammen mit anderen Österreichern diente. Die Stimmung gegenüber der alten Heimat war positiv, man freute sich, als Österreich 1943 als von Hitler-Deutschland okkupiertes Land anerkannt wurde.¹⁰² Der endgültige Bruch erfolgte nach dem Krieg. Dayan bezeichnet das Verhalten der Zweiten Republik gegenüber den jüdischen Rückstellungsforderungen als „skandalös“, seine derzeitige Beziehung zu Österreich als Hassliebe.¹⁰³ Immer wieder werfen Überlebende den ÖsterreicherInnen mangelnde Schuldeinsicht und Selbstmitleid vor.¹⁰⁴ Dieses Verhalten nach dem Krieg war für sie ebenso enttäuschend wie das in der NS-Zeit. Bei vielen bewirkte erst diese neuerliche Enttäuschung den endgültigen Bruch mit Wien und Österreich. Eine neuerliche Annäherung an die alte Heimat erfolgt daher vorsichtig. Lisa de Curtis (geb. 1921) schreibt, dass Österreich das Land sei, wo sie mehr Freunde habe als irgendwo anders, aber es sei auch das Land ihrer Verfolger.¹⁰⁵ Dieses ambivalente Naheverhältnis zur alten Heimat, der sie nie wieder wirklich trauen können,

101 Towa Bar Niw, Injoest, Kt. 2, Sig. 6.

102 Anlässlich der Moskauer Außenministerkonferenz vom 19. bis 30. 10. 1943 verfassten die Außenminister von Großbritannien (A. Eden), USA (C. Hull) und UdSSR (W. M. Molotow) die sogenannte „Moskauer Deklaration“, welche Österreich als erstes Land, das der Angriffspolitik Hitlers zum Opfer gefallen sei, anerkannte.

103 Harry Dayan (ehem. Dutka), Injoest, Kt. 5, Sig. 20.

104 Vgl. z. B.: Margarete Klein, geb. Beck, Injoest, Kt. 17, Sig. 65; Hans Robert Fliegel, Injoest, Kt. 8/1, Sig. 31/1–31/4.

105 Lisa de Curtis, geb. Heilig, Injoest, Kt. 5, Sig. 21/1, 21/2.

kennzeichnet die Beziehung vieler EmigrantInnen zu Österreich.¹⁰⁶ Sie kommen zu häufigen Besuchen und beziehen ihr Gefühl der Sicherheit von einem ausländischen Pass.¹⁰⁷

106 Sehr deutlich reflektiert diese Ambivalenzen z. B. Hans Robert Fliegel, Injoest, Kt. 8/1, Sig. 31/1–31/4.

107 Zum Verhältnis der EmigrantInnen zu Österreich vgl.: Albert Lichtblau, „Man kann einen Menschen aus der Heimat vertreiben, aber nicht die Heimat aus dem Menschen.“ Die Österreicher und die Zweite Republik im Blickfeld der Lebensgeschichte von Autoren österreichisch-jüdischer Herkunft“, in: *Zeitgeschichte*, 18 (1990/91), Heft 7/8, S. 209–223.

Albert Lichtblau

Antisemitismus 1900–1938

PHASEN, WAHRNEHMUNG UND AKKULTURATIONSEFFEKTE

Zuerst sei festgehalten, dass 1900 in Bezug auf den Antisemitismus keine glücklich gewählte Zeitenwende ist, denn die wesentliche Wende fand fünf Jahre zuvor statt: das Durchsetzen der christlichsozial-antisemitischen Bewegung in Wien unter Karl Lueger 1895. Für die jüdische Bevölkerung war der Erfolg der Antisemiten erschütternd und zutiefst ernüchternd. Alle Hoffnungen, die mit liberalen und aufklärerischen Ideen der Gleichberechtigung in Verbindung gestanden waren, schienen zu zerbrechen, die Lebenskonzepte von Anpassung und Partizipation gefährdet. Ein Teufelskreis antijüdischer Xenophobie wurde offensichtlich: Im Zusammenspiel mit der von nationalen Konflikten im Kampf um Hegemonie und Autonomie aufgeladenen Zeit waren die antijüdischen Angriffe in einer Art und Weise in den Vordergrund gerückt, wie dies in den Jahren zuvor unvorstellbar gewesen wäre.

Antisemitische Demagogie gehörte seit den 1880er-Jahren zum Unterhaltungsrepertoire der einschlägigen Politiker, die sich im Zuge der Demokratisierung um die Wählerstimmen der neuen wahlberechtigten sozialen Schichten kümmerten. Alle Bemühungen, wie etwa die Gründung (1891) des von prominenten nichtjüdischen Mitgliedern getragenen „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ durch Freiherr Arthur Gundaccar von Suttner, und alle Versuche, dem Antisemitismus mit rationaler Argumentation zu begegnen, waren schon um 1900 zum Scheitern verurteilt. Es schien, als spiele die Welt völlig verrückt, denn antisemitische Beschuldigungscollagen übernahmen die Diskurshoheit. Die von den Antisemiten kolportierten Vorwürfe waren ungeheuerlich banal. Dennoch fanden sie ein aufnahmebereites Publikum, das sich aus dem Gemisch aus Aberglauben, Neid und Missgunst, Allmachtsfantasien und ihren Existenzängsten eine antijüdische Aversionsmentalität zurechtzimmerte, die sich in die Herzen der Menschen und damit in die Mentalitäten mehrerer Generationen einschrieb. Die antisemitischen Politiker nutzten den Antisemitismus als propagandistisches Mittel der Skandalisierung und erregten damit nicht nur Resonanz beim Publikum, sondern mediale Präsenz. Damit gelang es ihnen nicht nur, sich ins Gerede zu bringen, sondern sie erkannten auch die Kraft der Inszenierung auf der politischen

Bühne. Dort stellten sie sich als die heldenhaften Retter der jeweiligen Nation dar, die den Kampf gegen die Allmacht der paradigmatisch „Anderen“ – „der Juden“ – und der mit ihnen vermeintlich verbündeten politischen Gegner kämpften.

Der Antisemitismus erhielt nicht ohne Grund den Beinamen „modern“, denn ihm gelang die Transformation der basalen christlichen Judenfeindschaft in die Ideologien der ab den 1880er-Jahren entstehenden konservativen und nationalistischen Massenparteien. Viele Kleriker hatten bis dahin die Zeichen der antijüdischen Zeit erkannt und wurden somit zu Sozialisierungsinstrumenten für heranwachsende Generationen an den Schulen.¹ Die Verschränkung dieser beiden Linien der Judenfeindschaft zeigte sich 1899 bei einem der zahlreichen Ritualmordvorwürfe, nämlich jenen von Polna, einem böhmischen Ort, in dem am 29. März 1899 eine neunzehnjährige Aushilfsnäherin namens Agnežka Hružová ermordet wurde. Ein von Almosen lebender Jude, Leopold Hilsner, geriet unter Tatverdacht. Kurz darauf kam es in Polna zu wüsten antijüdischen Ausschreitungen, denen später weitere gewalttätige an anderen Orten folgen sollten.²

Das spezifisch Österreichische am Antisemitismus hat nicht nur mit der Politisierung des Katholizismus zu tun, sondern auch mit der dynamischen Entwicklung nationalistischer Strömungen innerhalb der verschiedenen Sprachgruppen, denen sich auch die jüdische Bevölkerung nicht entziehen konnte, sie musste auf das Programm der Exklusion der neuen nationalistischen Ideologien reagieren. Nicht von ungefähr formulierte der ursprünglich „überassimilierte“ jüdische Journalist Theodor Herzl in einem verzweifelten utopischen Schub 1896 das Buch *Der Judenstaat*. Es gilt zu Recht als Schlüsselschrift der zionistischen Richtung, obwohl sich Herzl darin überhaupt nicht auf die bereits vorhandenen jüdisch-nationalen Strömungen bezog. Zionismus wie auch die Nationalismen der verschiedenen „Volksstämme“ waren Ausdruck der in der politischen Luft liegenden Zentrifugalkräfte innerhalb der Habsburgermonarchie, die mit Ende des Ersten Weltkrieges und dem Entstehen neuer Nationalstaaten voll zum Tragen kamen.

-
- 1 Erika Weinzierl, „Katholizismus in Österreich“, in: Karl Heinrich Rengstorff, Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. 2, München 1988, S. 483–531.
 - 2 Georg R. Schroubek, „Der ‚Ritualmord‘ von Polna. Traditioneller und moderner Wahnglaube“, in: Rainer Erb, Michael Schmidt (Hg.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, Berlin 1987, S. 149–171.

ECKPUNKTE DER VERÄNDERUNGEN UND SPEZIFIKA

Die Eckpunkte für die Verstärkung der Judenfeindschaft lassen sich leicht benennen. Mit dem Wahlerfolg 1895 und dem Erhalt der Mehrheit bis 1918 prägten Christlichsoziale die erste Phase. Der bereits genannte Ritualmordprozess rund um den Polnaer Fall endete im November 1900 mit einem Todesurteil gegen den jüdischen Angeklagten, das später in eine Haftstrafe abgewandelt wurde. Nach dem Erfolg der Antisemiten in Wien und der Popularität des Bürgermeisters Karl Lueger ging es vielmehr um die Konsolidierung innerhalb des politischen Systems. 1907 konnte der Antisemitismus auf politischer Ebene einen wichtigen Erfolg feiern: Die Christlichsozialen gingen im Reichsrat mit den Konservativen zusammen und stellten damit die stärkste Parlamentsfraktion. Andererseits schien sich die Lage zu beruhigen.³ Die christlichsozialen Antisemiten agierten weiter verbalradikal und benachteiligten jüdische Bewerbende auf kommunaler Ebene, dennoch war es für viele Juden und Jüdinnen offensichtlich möglich, sich mit der Situation zu arrangieren und sich daran zu gewöhnen. Dieses Arrangieren zog sich bis 1938 durch und spitzte sich zu, als die Austrofaschisten als einziger Schutz gegen die drohende nationalsozialistische Diktatur übrig geblieben waren.

Der Erste Weltkrieg wirkte zunächst integrativ für die Beziehungen, das gemeinsame Feindbild schien nach dem Mord in Sarajevo klar, die jüdischen Männer kämpften Seite an Seite mit anders Religiösen, und die Zensur unterband zunächst antisemitische Verbalexzesse. Die österreichisch-ungarische Armee konnte sich keine antijüdischen Ausritte leisten wie das deutsche Heer, das mit der Judenzählung 1916 dem Vorurteil von „jüdischen Drückebergern“ aufsaß.⁴ Gegen eine einzelne Gruppe innerhalb der österreichisch-ungarischen Armee vorzugehen hätte für den labilen Zusammenhalt Sprengkraft besessen, da sich das Misstrauen auch gegen andere Gruppen hätte richten können.⁵ Die Loyalitätsbekundungen und die Kriegsbeteiligung zählten für die jüdische Bevölkerung am Kriegsende nur mehr wenig und hatten auf längere Sicht kaum integrative Wirkung. Dennoch glaubten viele jüdische Kriegsteilnehmer fälschlicherweise bis weit in die nationalsozialistische Zeit, dass sie der Frontkämpferstatus schützen würde.

3 Pauley nennt diese Phase „scheinbarer Rückgang des österreichischen Antisemitismus“. Vgl. Bruce F. Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung zur Auslöschung*, Wien 1993, S. 80ff.

4 Jacob Rosenthal, „Die Ehre des jüdischen Soldaten“. *Die Judenzählung im Ersten Weltkrieg und ihre Folgen*, Frankfurt am Main, u. a. 2007.

5 David Rechter, *The Jews of Vienna and the First World War*, London 2001; Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a National Identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford, New York 2001.

Der Erste Weltkrieg produzierte ein neues soziales Problem, denn viele galizische und bukowinische Juden und Jüdinnen flüchteten vor den als antijüdisch bekannten russischen Truppen ins Landesinnere. Die im Westen liegenden jüdischen Gemeinden waren vom Flüchtlingszustrom überfordert. Das anfängliche Mitleid mit den ersten Opfern des Krieges unter der Zivilbevölkerung kippte sehr rasch um in xenophoben Unmut gegenüber einer Flüchtlingsbevölkerung, die auf Unterstützung angewiesen war.⁶ Mit der Bevölkerungsverschiebung der jüdischen Flüchtlinge waren innerhalb kurzer Zeit viele Menschen in die westlichen Regionen der Monarchie gekommen, die von ihrer Kleidung, ihrer Haar- und Barttracht und ihrem Habitus – Armut spielte dabei ebenfalls eine Rolle – als „ostjüdisch“ und damit als eindeutig „fremd“ identifizierbar waren. Nachdem während des Weltkrieges die Zensur gelockert worden war, konzentrierten sich die antisemitischen Medien auf das neue Angriffsziel: die ostjüdische Bevölkerung.

Die Niederlage im Krieg, der Zerfall eines jahrhundertealten Großreichs, die ökonomischen und politischen Krisen waren große Belastungen für die Bevölkerung. Für jene, die ein personenbezogenes Ventil für die Frustrationen suchten, bot sich „der vertraute Feind“, die jüdische Bevölkerung, ideal an. Sie verkörperte im Guten – der unterstellte innere Zusammenhalt – wie im Bösen – die Machtgier usw. – eine Projektionsfläche.⁷ Obwohl sich dies schwer messen lässt, kann analog der Krisentheorie, die einen Zusammenhang von gesellschaftspolitischen Krisen und Bereitschaft zu Xenophobie sieht, davon ausgegangen werden, dass die tiefe Verunsicherung und Irritation der Menschen die Bereitschaft erhöhten, über die „Vertrauten Feinde“ zu fantasieren und sie für die Belastungen verantwortlich zu machen. Um dies tun zu können, bedurfte es der 1918 bereits vorhandenen Infrastruktur, die von Politikern, Vereinsfunktionären, Zeitungen, Priestern und Stammtischen immer wieder aktualisiert und lokal eingebunden wurde. Der Antisemitismus gewann mit dem Kriegsende beängstigend an neuer Schwungkraft, die nur Mitte der 1920er-Jahre für kurze Zeit zu erlahmen schien.

Der Erste Weltkrieg war eine Vorstufe zur nächsten Katastrophe. Er führte zu einer Militarisierung der Gesellschaft und zeigte die Möglichkeit von Gewaltlösungen auf. Der Zerfall des Vielvölkerstaates und die Schaffung neuer Nationalstaaten veränderten das Muster des mitteleuropäischen Staatsverständnisses nachhaltig, denn damit wurde die Möglichkeit von mononationalen Staaten behauptet. Im Falle Österreichs

6 Beatrix Hoffmann-Holter, „Abreisendmachung“. *Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914 bis 1923*, Wien, Köln, Weimar 1995.

7 Zum Begriff „familiar strangers“ [vertraute Feinde] vgl. Robert S. Robins, Jerrold M. Post, *Political Paranoia. The Psychopolitics of Hatred*, New Haven, London 1997, S. 91.

hieß dies, einen nahezu mononationalen Reststaat der Deutsch-Österreicher zu kreieren. Die politische Energie, die Deutschnationale zuvor gegen andere Völker der Habsburgermonarchie im Streit um hegemoniale Rechte aufbrachten, fand nun keinen Konterpart mehr. Mit den ehemaligen tschechischen Kontrahenten – nun Tschechoslowakische Republik – wurde ein bilaterales Abkommen geschlossen, handelte es sich doch um die wichtigsten Handelspartner Österreichs. Der Brünner Vertrag von 1921 regelte beispielsweise das zuvor von christlichsozialer Seite heftig bekämpfte tschechische Schulwesen in Wien.⁸ Die nationalistische Energie musste sich umorientieren, weswegen es kein Zufall ist, dass in den ersten Krisenjahren der Ersten Republik der Antisemitismus eine neue Hochkonjunktur erlebte und damit die Gründungsphase des neuen Staates prägte.

Ein Österreich-Spezifikum des Antisemitismus war es, dass er lange Zeit eine Klammer zwischen Deutschnationalen und Konservativen bildete – immerhin hatte Lueger seine Anfangserfolge beiden Wählerschichten verdankt. Das hatte zur Folge gehabt, dass das konservative Lager eine verbale Radikalität zuließ, die nur von rassistisch deutschnationaler Seite zu erwarten gewesen wäre. Die überparteiliche Klammerfunktion des Einschwörens auf das gemeinsame jüdische Feindbild funktionierte auch noch zu Beginn der Ersten Republik, als mit dem Antisemitenbund unter der Führung des christlichsozialen Abgeordneten Dr. Anton Jerzabek eine antisemitische Dachorganisation bestand. Diese Allianz musste mit dem Erstarken deutschnationaler Parteien zerfallen, da der Antisemitismus zu einem Konkurrenzfaktor im Wettlauf um Wählerstimmen wurde. 1925 scherten die Nationalsozialisten aus dem Antisemitenbund aus, und die unterschiedlichen Formen des Antisemitismus gewannen an Profil.

Es gab allerdings für die jüdische Bevölkerung Wiens auch Grund zur Hoffnung auf Besserung: Mit dem Wegfall des ungerechten Kurienwahlrechts kippte in der Wiener Kommune die dadurch abgesicherte Hegemonie der antisemitischen Christlichsozialen, denn nach Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Männer und Frauen dominierte die Sozialdemokratische Partei mit satten, sprich: absoluten Mehrheiten. Das „Antisemitische Wien“ wurde von 1918 bis 1934 zum „Roten Wien“. Den Antisemiten galt die Sozialdemokratie ohnedies als „Verjudet“, somit gehörte für sie „Rot“ und „Jüdisch“ zu einem gemeinsamen Aversionskomplex. Damit erhielt Wien, das mehr als zwei Jahrzehnte eine antisemitische Hochburg gewesen war, eine völlig andere, nämlich judenfreundliche, Konnotation. Hinzu kam, dass mehr als neunzig Prozent der in Österreich lebenden Juden und Jüdinnen in Wien wohnten, was die Hauptstadt aus Sicht der Provinz zusätzlich zum „Jüdischen Wien“ machte.

8 Karl M. Brousek, *Wien und seine Tschechen*, Wien 1980.

Zu Beginn der Ersten Republik war der Antisemitismus bereits im bürgerlichen, konservativen und nationalistischen Lager verankert. Der Verbalantisemitismus suchte nach neuen Ausdrucksformen und die judenfeindliche Haltung begann ab 1918 den Alltag erneut zu durchdringen. Er erfasste Menschen außerhalb des parteipolitischen Spektrums, indem es gelang, in immer mehr Organisationen und Vereinen – bekanntestes Beispiel ist der Alpenverein⁹ – mit sogenannten „Arierparagraphen“ eine Mitgliedschaft von Juden und Jüdinnen statutarisch zu verbieten. Vorbild dafür waren zahlreiche Burschenschaften, die seit 1877 derartige Statuten beschlossen hatten. Es mehrten sich Versuche, eine antisemitische Ökonomie zu etablieren, indem Juden und Jüdinnen als *Personae ingratae* definiert wurden. Wie in Zeiten vor der Gleichberechtigung wurden erste apartheidsähnliche „judenfreie“ Räume geschaffen.¹⁰ Gemeint sind die Beschlüsse von einzelnen Ortsgemeinden, die als Sommerfrischeorte bekannt waren, oder Hotels, die damit warben, dass jüdische Gäste unerwünscht seien.¹¹

Die Universitäten wurden Austragungsorte des mit brutaler Gewalt geführten Kampfes um Apartheidsbereiche. Der sozialdemokratische Stadtrat für Wohlfahrts- und Gesundheitswesen Julius Tandler – er war schon vor der Jahrhundertwende zum Katholizismus konvertiert und keineswegs frei von antioisjüdischer Einstellung – und die bei ihm jüdischen Studierenden waren Hasszielobjekte deutschnationaler Studierender. Die späteren Vertreibungsszenarien wurden bereits im Kleinen geübt, als die Antisemiten jüdische Studenten und Studentinnen mit Gewalt aus den Hörsälen vertrieben.¹² Die apartheidsähnlichen Vorstellungen waren keineswegs nur Ausdruck jugendlicher Radikalität, sondern bereits etabliertes Allgemeingut der Bildungsschichten, wie der Beschluss der Wiener Rektorenkonferenz von 1930 zeigt, demzufolge die Studierenden in vier Nationen zu unterteilen seien: eine deutsche, nichtdeutsche (jüdische), gemischte und andere. Der akademische Senat ging so weit, dass der Studierende sich nicht selbst als deutsch bezeichnen konnte, wenn der Nachweis nicht gelang, dass trotz österreichischer Staatsbürgerschaft nicht alle vier Großelternanteile getauft waren. Nachdem der österreichische Verfassungsgerichtshof am 23. Juni 1931 diese Verordnungen außer Kraft gesetzt hatte, kam es zu den wüstesten Ausschreitungen auf universitärem Boden. Jüdische Studierende und politisch anders Gesinnte wurden mit Schlagstöcken und Gummiknüppeln angegriffen, fünfzehn Personen schwer verletzt. Wie bis dahin üblich wurde der Polizei der Zutritt auf

9 Rainer Amstädter, *Der Alpinismus. Kultur, Organisation, Politik*, Wien 1996.

10 Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. S. 164, schreibt von „Apartheidsideen“.

11 Vgl. Robert Kriechbaumer (Hg.), *Der Geschmack der Vergänglichkeit. Jüdische Sommerfrische in Salzburg*, Wien, Köln, Weimar 2002.

12 Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. S. 140f, S. 169.

universitären Boden verwehrt, es kam zur vorübergehenden Schließung der Wiener Universitäten.¹³

1923 gilt als der Höhepunkt des Nachkriegsantisemitismus, doch das Durchdringen der Judenfeindschaft setzte sich – wie das Beispiel von 1931 zeigte – kontinuierlich fort. Am beunruhigendsten für die jüdische Bevölkerung war die mit der antisemitischen Welle einhergehende Etablierung des kriminellen Antisemitismus, sprich körperlichen Attacken auf Menschen. Es gab in der Habsburgermonarchie besonders in Böhmen, Mähren und Galizien bereits antijüdische Ausschreitungen, die sogar zu Todesopfern und Ausnahmezustand geführt hatten. Doch seit der Emanzipation war für das Gebiet der Ersten österreichischen Republik der kriminelle Antisemitismus in diesem Ausmaß ein neues Phänomen.¹⁴ Die Ermordung des Schriftstellers Hugo Bettauer durch den Nationalsozialisten Otto Rothstock im März 1925 und die Ermordung des jüdischen Juweliers Norbert Futterweit im Juni 1933 zeigten, dass die vom rassistischen Antisemitismus Geprägten selbst bei der Gewaltausübung die lebensgefährdende Grenze überschritten.¹⁵ Hintergrund war die allgemeine Brutalisierung politischer Auseinandersetzungen mit zahlreichen Toten.¹⁶ Nicht zu Unrecht befand sich die jüdische Bevölkerung in Alarmstimmung.¹⁷

Die nächste und gravierendste Wende setzte Anfang der 1930er-Jahre ein, sie ging mit dem Aufstieg und der Machtübernahme der NSDAP in Deutschland einher. In Österreich wurde die NSDAP zwar 1933 verboten, aber die Verbote betrafen auch die Kommunistische Partei oder den Republikanischen Schutzbund, den militärischen Zweig der Sozialdemokratie. Mit dem Bürgerkrieg 1934 und der Machtübernahme durch die Christlichsozialen entstand ein autoritäres System, das in seiner Widersprüchlichkeit zwar einerseits die Parteitradition des Antisemitismus repräsentierte, sich allerdings vom Konkurrenzmodell des rassistischen Antisemitismus der NSDAP abzugrenzen versuchte. Trotz der antisemitischen christlichsozialen Programmatik integrierte das autoritäre Regime mit der Ernennung des Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Dr. Desider Friedmann, zum Mitglied des Staatsrats sogar Vertreter der Jüdischen Gemeinden ins ständestaatliche Regierungskonzept. Dasselbe galt auch für die Vaterländische Front, die sich jüdischen Mitgliedern gegenüber öffnete. In einer Äußerung des Generalsekretärs der Vaterländischen Front vom 29. Jän-

13 Ebd., S. 171ff.

14 Zur Begrifflichkeit vgl. Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Bonn 1999.

15 Murray G. Hall, *Der Fall Bettauer*, Wien 1978.

16 Gerhard Botz, *Gewalt in der Politik. Attentate, Zusammenstöße, Putschversuche, Unruhen in Österreich 1918 bis 1938*, 2. Aufl., Wien 1983.

17 Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. S. 112.

ner 1935 hieß es dazu: Juden und Jüdinnen könnten Mitglieder der Vaterländischen Front sein, allerdings würde von ihnen „das Bekenntnis zum christlichen Staate“ abverlangt.¹⁸ Jüdische Mitglieder konnten in der Vaterländischen Front jedoch keine Karriere machen. Zwei Monate vor dem „Anschluss“ beschloss die Vaterländische Front, die jüdischen Kinder im „Jungvolk“ von den anderen zu separieren.¹⁹

Obwohl die Gleichberechtigung im Austrofaschismus unangetastet blieb, gab es weiterhin Versuche, die Separierung von jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung voranzutreiben. Bekanntestes Beispiel hierfür ist die Trennung der Schulklassen an einigen Wiener Schulen, die angesichts internationaler Proteste zwar nicht weiter verfolgt, aber auch nicht zurückgenommen wurde.²⁰ Betroffen waren auch vereinzelt jüdische Berufsgruppen wie die Ärzte. Unter dem Vorwand, der Sozialdemokratischen Partei angehört zu haben, wurden jüdische Ärzte von den städtischen Spitälern gekündigt – sie fanden keine Neuanstellung in öffentlichen Spitälern.²¹

ANTISEMITISMUS UND DIE JÜDISCHE BEVÖLKERUNG

Der Antisemitismus bedeutete, dass trotz der Gleichberechtigung die Forderungen nach erneuter Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung auf der Tagesordnung geblieben waren. Was hieß das eigentlich für die Wiener jüdische Bevölkerung? Eine generalisierende Antwort zu geben wäre unzulässig, denn die Menschen reagierten unterschiedlich darauf. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Auswertung von Fragebogenerhebungen mit jüdischen NS-Überlebenden.

Als ich mit Oral-History-Interviews Überlebende zu befragen begann, irritierte mich anfangs eine sich oftmals wiederholende Reaktion, in der die Betroffenen sich persönlich an keine antisemitischen Erfahrungen erinnern wollten. Erst durch Nachfragen war herauszubekommen, dass sie sich des Antisemitismus im Allgemeinen dennoch bewusst waren. Als sich Mitte der 1990er-Jahre mit dem „Austrian Heritage Collection“-Projekt die Gelegenheit ergab, in den USA lebende ehemalige österreichische Juden und Jüdinnen über ihr Leben zu befragen, war die Einbeziehung

18 Archiv der Republik, Neuer Kultus, D18-Bundesministerium für Unterricht Gesch.zahl 17190-Kultusamt.

19 Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. S. 331.

20 Helmut Wahnout, „Die Janusköpfigkeit des autoritären Österreich. Katholischer Antisemitismus in den Jahren vor 1938“, in: *Geschichte und Gegenwart*, 13. Jg., Heft 1 (1994), S. 3–16. Sylvia Maderegger, *Die Juden im österreichischen Ständestaat 1934–1938*, Wien, Salzburg 1973.

21 Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus*. S. 329.

von direkten antisemitischen Erfahrungen ein wichtiger Teil der Erhebung.²² Darauf möchte ich mich nun beziehen, auch wenn die Auswertung immer noch „Work in progress“ ist.

Die Frage nach persönlichen antisemitischen Erfahrungen wurde auch bei einer Mitte der 1980er-Jahre in Israel unter israelischen Staatsbürgern österreichischer Herkunft durchgeführten Erhebung gestellt. Trotz unterschiedlicher Fragestellung und Erhebungstechnik können die beiden Erhebungen miteinander verglichen werden.

Tabelle 1: Antworten von israelischen Staatsbürgern österreichischer Herkunft auf die Frage „Haben Sie in Österreich unter Antisemitismus gelitten?“

	Anzahl	Prozent	Valid Prozent	Valid Prozent
sehr stark	360	15,4 %	16,6 %	88,4 %
mittelmäßig	712	30,6 %	32,7 %	
wenig	492	21,1 %	22,6 %	
fast nicht	359	15,4 %	16,5 %	
nicht	253	10,9 %	11,6 %	11,6 %
keine Angabe	154	6,6 %	0 %	0 %
gesamt	2.330	100 %	100 %	100 %

Quelle: Erika Weinzierl, Otto D. Kulka (Hg.), *Vertreibung und Neubeginn. Israelische Bürger österreichischer Herkunft*, Wien, Köln, Weimar 1992. S. 461.

Tabelle 2: Antisemitische Erfahrungen vor dem Nationalsozialismus von in den USA wohnenden Überlebenden: „Did you or your family encounter any antisemitism before March 1938? (If so, please give details.)“

	Anzahl	Prozent	Valid Prozent	Valid Prozent
Gewalterfahrung	27	4,2 %	4,6 %	53,5 %
ja	227	35,6 %	38,8 %	
wenig	56	8,8 %	9,6 %	
einmal	3	0,5 %	0,5 %	
nein	272	42,7 %	46,5 %	46,5 %
unklare Antwort	24	3,7 %	–	–
keine Antwort	28	4,4 %	–	–
gesamt	637	100,0 %	100,0 % (n = 585)	100,0 % (n = 585)

Quelle: Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

²² Zum Austrian Heritage Collection-Projekt vgl. Werner Hanak u. Niko Wahl, *Vom Großvater vertrieben, vom Enkel erforscht? Zivildienst in New York*, Wien 2002.

Die unterschiedlichen Ergebnisse springen sofort ins Auge. Es scheint, als würden die in Israel gegebenen Antworten auf einen viel stärkeren Antisemitismus als jene in den USA hinweisen. Zur Erklärung der Unterschiede könnte die Frage gestellt werden, ob dies eventuell mit der aktuellen Lebenssituation zum Zeitpunkt der Befragung oder der verschiedenen Altersstruktur der Befragten zusammenhängt. Andererseits handelt es sich nicht um analoge Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten. In der israelischen Erhebung konnten auf die oben genannte Frage nur die in der Tabelle aufgelisteten Begriffe als Antwort gegeben werden. In der US-Erhebung hingegen wurden die Befragten ersucht, in eigenen Worten zu antworten. Deswegen kann die hier vorgenommene Kategorisierung nur eine hypothetische sein, beispielsweise in der eigens für diesen Aufsatz aufgenommenen Kategorie „Gewalterfahrung“. Die Ergebnisse werden ähnlicher, wenn es um geringfügige antisemitische Erfahrungen geht, denn der Anteil der Personen, die keine oder nur wenig antisemitische Erfahrungen gemacht hatte, lag in der US-Erhebung bei 56,6 Prozent und in der israelischen bei 50,7 Prozent. Heißt dies, dass nahezu die Hälfte der Befragten persönlich tatsächlich vom Antisemitismus wenig oder gar nicht betroffen waren? Das wäre ein vorschneller und unzulässiger Schluss.

Der Vorteil der Austrian Heritage Collection ist es, dass die selbst gewählten Formulierungen der Antworten Rückschlüsse auf den Motivenkampf zulassen. D. h., ein anfänglich geäußertes „Nein“ oder „Wenig“ konnte im nächsten Gedankenzug mit gegenteiligen Informationen konterkariert werden. Eines von mehreren Beispielen dafür ist die Antwort von Helga R., sie wurde 1922 geboren. Zur Frage über antisemitische Erfahrungen notierte sie: „Nothing too obvious – but you knew it was there. Had our windows broken a few times before 1938.“²³ Vermutlich denken die Befragten im ersten Moment bereits an den Nationalsozialismus und bewerten damit den vorangegangenen Antisemitismus geringer.

Wie negativ der Einfluss der antisemitisch eingestellten österreichischen Eliten auf die Beziehungen von jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung war, bestätigen die Antworten der US-Erhebung. Obwohl die offene Fragestellung keine Vorgaben machte, berichten von 313 Personen, die antisemitische Erfahrungen nannten, 52 Männer und 40 Frauen bzw. 29,4 Prozent von antisemitischen Erfahrungen an den Schulen oder Universitäten.²⁴ Manchmal wird kurz beschrieben, welcher Art die konkreten Erfahrungen waren. So findet sich in neun Antworten ein Hinweis, dass die Betroffenen mit „Sajud“ beschimpft wurden. Interreligiöse Spannungen mit Ka-

²³ Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

²⁴ Zur Altersstruktur der für diese Auswertung Befragten: 21,3 Prozent sind bis 1910 geboren, 55,2 Prozent zwischen 1911 und 1920. Nach 1921 sind 23,5 Prozent geboren.

tholiken sind ebenfalls evident, denn sieben Personen berichten davon, dass sie als „Jesusmörder“ bezichtigt wurden.²⁵ Wie wir von Interviews wissen, ging dem meistens ein katholischer Religionsunterricht voran, in dem die Kinder davon hörten, dass „die Juden“ Jesus umgebracht hätten. Auch die Isolation und Vermeidung des Kontakts seitens der nichtjüdischen Schülerinnen und Schüler bzw. Studierenden wird immer wieder beschrieben, ebenso deren offene Sympathie für den Nationalsozialismus.

Leider wird nur selten beschrieben, wie und ob die Betroffenen auf die antisemitischen Insultationen reagierten. Ein Beispiel für das Wehren gegen Beschimpfungen stammt von der 1917 geborenen Gerda Z. Wie im zuvor zitierten Beispiel reagiert sie im ersten Impuls auf die Frage nach antisemitischen Erfahrungen, sie erinnere sich persönlich an keine. Erst im zweiten Schritt nennt sie ein konkretes Ereignis: „Not that I remember, except one in school when a girl called me ‚Saujud‘. I took care of that, I pulled a strand of hair out of her head. I was punished by the teacher but I was still glad I gave this girl a lesson.“²⁶

Bei einer geschlechtsspezifischen Auswertung der Befragung zeigt sich die höhere Betroffenheit von Männern mit antisemitischen Erfahrungen im Allgemeinen und Gewalterfahrungen im Besonderen. Dennoch sprechen die Ergebnisse der Befragung gegen die Annahme, der Antisemitismus hätte sich vor allem gegen Männer gerichtet.

Tabelle 3: Geschlechtsspezifische antisemitische Erfahrungen vor dem Nationalsozialismus von in den USA wohnenden Überlebenden: „Did you or your family encounter any antisemitism before March 1938? (If so, please give details.)“

Antisemitische Erfahrung	Männer	Männer Prozent	Männer Prozent	Frauen	Frauen Prozent	Frauen Prozent
Gewalterfahrung	20	6,9 %	60,9 %	7	2,4 %	46,3
ja	125	43,3 %		102	34,4 %	
wenig	30	10,4 %		26	8,8 %	
einmal	1	0,3 %		2	0,7 %	
nein	113	39,1 %	39,1 %	159	53,7 %	53,7 %
gesamt	289	100 %	100,0 %	296	100 %	100,0 %

Quelle: Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

²⁵ Ein Beispiel für eine antisemitische Darstellung: Georg Glockemeier, *Zur Wiener Judenfrage*, Leipzig, Wien 1936, S. 100.

²⁶ Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

Von den 27 Beschreibungen antisemitischer Gewalt spielten sich zehn an den Universitäten ab, aber auch die Schulen waren Ort der Gewalterfahrung. Der 1919 geborene Ernst B. beschreibt, wie präsent der Antisemitismus für ihn als junger Mensch war: „[...] I felt surrounded by anti-Semitism as a child and young person. Sometimes walked to school I found myself surrounded by a bunch of boys who insulted and hit me. When I defended myself the same kid would yell: ‘The Jew is hitting me Mom!’ Anti-Semitism was such a hot topic that people mostly avoided talking about it. I know I was deeply hurt by it.“²⁷

ANTISEMITISMUS UND AKKULTURATION

Der Antisemitismus beeinflusste das Leben der jüdischen Bevölkerung Wiens seit den 1880er-Jahren einschneidend, dem Problem war nicht zu entkommen. Die Negativierung des Blickes auf das Jüdische schrieb sich in Identitäten ein, etwa auf das Körperbewusstsein. Wenn von Selbststigmatisierung und Internalisierung von Vorurteilen gesprochen wird, dann hatte dies mit einem konkreten Erfahrungshintergrund zu tun. Bei verbalen Angriffen und körperlichen Übergriffen gingen Antisemiten sehr oft ziellos vor. In ihrem Aggressionsschub reichte es, dass sie dem Aussehen oder Namen nach eine Person für jüdisch hielten, wobei sich oftmals herausstellte, dass sie es nicht war.²⁸ Daher wundert es nicht, dass in Erhebungen mit Überlebenden immer wieder erwähnt wurde, dass die Befragten nichtjüdisch aussahen und sie deswegen keine antisemitischen Erfahrungen machten. Die Antwort von Fred H., der 1915 geboren wurde, gibt es in etlichen ähnlichen Abwandlungen: „With our German-sounding last name H. [...], my siblings and I, blue eyed and blond, did not encounter any anti-Semitism before March 1938.“²⁹ Dahinter stand noch eine ganze Palette an Verhaltensmaßregeln, um ja nicht als jüdisch zu gelten oder aufzufallen. Das reichte vom Nicht-laut-Reden [um nicht dem Klischee „Da geht’s ja zu wie in einer Judenschul“ zu entsprechen] bis zum Nicht-Herumfuchteln mit den Armen, dem Vermeiden von jiddischen Lehnwörtern, den Versuchen, Gegenbeweise zu antijüdischen Klischees zu liefern – wie jenem der Faulheit, Machtsüchtigkeit, Hinterhältigkeit, Aufdringlichkeit, des Nachäffens anderer oder dem Verschlagenen. Anpassung und Unauffällig-Sein waren Strategien, um den drohenden Konflikten aus

27 Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

28 Vgl. z. B. Kurt Bauer, „... jüdisch aussehende Passanten“. Nationalsozialistische Gewalt und sozialdemokratische Gegengewalt in Wien 1932/33“, in: *Das Jüdische Echo. Zeitschrift für Kultur und Politik*, 54/2005, S. 125–139.

29 Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

dem Weg zu gehen. Deswegen waren die Schulen und Universitäten Hauptorte antisemitischer Erfahrungen, da es dort für junge Juden und Jüdinnen kein Entkommen vor einer immer wiederkehrenden Begegnung mit antisemitisch Gesinnten gab.

Eine weitere Antwort aus der Fragebogenerhebung stammt von Frederick W., 1915 geboren. Seine Reaktion ist außergewöhnlich, da er einer der wenigen ist, die von einem nichtjüdischen Aussehen *nicht* auf geringe antisemitische Erfahrungen schließen. Zur Antisemitismus-Frage schrieb er: „Of course we did [...]. We did not look especially Jewish and did not do things to point to ourselves as Jews. At most times we kept to ourselves.“³⁰ Wichtig an dieser Antwort ist der Verweis, dass die vom Antisemitismus ausgehende Isolation zum Rückzug ins Private führte. Die Besinnung auf Familiennetzwerke und einen jüdischen Freundschaftskreis gehörten zu den Versuchen, dem Antisemitismus auszuweichen. Es kann kein Zufall sein, dass bei der Befragung in Israel knapp 87 Prozent der Befragten antworteten, dass ihre Freunde in Österreich „alle“ bzw. „meist“ jüdisch gewesen seien.³¹ Bei den in den USA Befragten war der entsprechende Prozentsatz mit ca. 65 Prozent zwar geringer, aber das widerspricht dem Befund der sozialen Isolation keineswegs.³²

Der Antisemitismus wurde für jene, die der jüdischen Religion indifferent gegenüberstanden, zu einer negativen Folie ihrer jüdischen Zugehörigkeitsgefühle, das Jüdische wurde sozusagen von außen aufgedrängt. Der Zionismus hätte zu einer säkularen Alternative im Sinne einer positiven jüdischen Identität werden können. Aber da nur wenige für sich tatsächlich eine Perspektive in einer Auswanderung nach Palästina sahen, verfiel sich die jüdisch-nationale Option in der Ambivalenz zwischen einem Österreich-bezogenen Patriotismus und der fern scheinenden Utopie eines jüdischen Nationalstaates.

Dass die paramilitärische Organisation „Bund jüdischer Frontsoldaten“ nach seiner Gründung 1932 innerhalb kurzer Zeit zur größten jüdischen Organisation (1934: 8.000 Mitglieder) werden konnte, ist ein Indiz dafür, dass die Militarisierung der Gesellschaft auch innerhalb der jüdischen Bevölkerung stattfand. Es galt, sich gegen die immer stärker werdenden Übergriffe zu wehren. Überhaupt war die Rolle des „Muskeljudentums“ im Sinne einer körperlich fitten Jugend rund um den 1909 gegründeten Allroundsportklub Hakoah ein wichtiges identitätsbildendes Instrumentarium. Die sportlichen Erfolge führten einerseits das Klischee vom „schwachen Juden“ ad absurdum und ermöglichten andererseits einen von Religion unabhängigen positiven

30 Austrian Heritage Collection, LBI New York, Second Questionnaire.

31 Christian Haerpfer, *Israelische Bürger österreichischer Herkunft, Variablenliste. Häufigkeitstabelle*, Wien 1990 (unveröff. Typskript), S. 46.

32 Klaus Hödl, *Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert* (Schriften des Centrums für Jüdische Studien 9), Innsbruck, Wien, Bozen 2006, S. 15ff.

Bezug zur jüdischen Herkunft. Mit dem Erfolg der Fußballmannschaft – sie wurde in der Saison 1924/5 österreichischer Meister – punktete Hakoah im Kernbereich der Wiener und österreichischen Alltagskultur. Selbstbehauptung, Stolz und „Wehrhaftes“ Auftreten gehörten nicht nur zu einer jüdisch-nationalen Einstellung, sondern waren angesichts der kommunikativen Kälte gegenüber der jüdischen Bevölkerung eine die politischen Gruppierungen übergreifende Reaktion auf den Antisemitismus. Selbstwehr und Selbsthilfe wurden immer wichtiger, da die rechtsstaatlichen Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus beschränkt waren. Es ist kein Zufall, dass die Sportbegeisterten der Hakoah immer wieder antisemitischen Angriffen ausgesetzt waren.³³

Ob die hohe Taufrate in Wien Ausdruck der antisemitischen Stimmung war, müsste im Einzelfall geklärt werden. Jene, die sich religiös schon ungebunden fühlten, sahen vermutlich wenig Sinn, sich und ihre Familie den Antisemiten auszusetzen. Eine Taufe sollte den Kindern „den Lebensweg [...] erleichtern“.³⁴ Der Anstieg der sogenannten Mischehen ist aber auch ein Zeichen dafür, dass die vom Antisemitismus herbeigeredeten Barrieren zwischen jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung im Alltag immer poröser wurden.

Ein heikler Punkt ist die innerjüdische Spaltung, die verschiedene Ursachen hatte. Dass die unterschiedlich religiös und politisch Orientierten einander distanziert und feindlich gegenüberstanden, ist plausibel. Aber die negativen Bilder vom „Osten“, die mit einer Palette kulturell arroganter und somit abwertender Vorstellungen verbunden waren, gehörten nicht nur zum antisemitischen Repertoire an Stereotypie, sondern auch zu jenem der sich westlich fühlenden Wiener Juden und Jüdinnen. In dieser Hinsicht kann durchaus von einem jüdischen Antisemitismus gesprochen werden. Ein Beispiel dafür sind die Angriffe der liberalen „Union österreichischer Juden“ auf die zionistischen Kontrahenten, nachdem die Union die Majorität in der Israelitischen Kultusgemeinde verloren hatte. Eine Aktennotiz des Generalsekretärs der Vaterländischen Front vom 29. Jänner 1935 beschreibt die Ostjudenfeindschaft eines Union-Funktionärs: „Bemerkenswert war ein Besuch des Regierungsrates Dr. Max Lenk von der Union österreichischer Juden am 12. d.M. Er schilderte den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Assimilanten und zionistischen Ostjuden. Seine Urteile über die Ostjuden könnten ebenso gut von einem Antisemiten stammen. Die bodenständigen und aus Böhmen, Mähren und Schlesien stammenden Juden

33 Michael John. „Antisemitism in Austrian Sports between the Wars“, in: Michael Brenner, Gideon Reuveni (Hg.), *Emancipation through Muscles. Jews and Sports in Europe*, Lincoln, London 2006, S. 119–141.

34 Leo Goldhammer, *Die Juden Wiens. Eine statistische Studie*, Wien, Leipzig 1927, S. 7; Peter Honigmann, „Die Austritte aus dem Judentum in Wien 1868–1944“, in: *Zeitgeschichte*, 15/12, 1988, S. 452–466.

empfinden nach seiner Aussage die ostjüdische Einwanderung als schwere Belastung. Dr. Lenk sprach von einer „chinesischen Mauer“, die zwischen den zwei Gruppen bestehe. Er beklagte, dass in der Kultusgemeinde das vordringlich ellenbogenstarke Element völlig die Oberhand gewonnen habe und das erbgessene Wiener Judentum an die Wand drücke. [...] Auch eine Abordnung des Bundes Jüdischer Frontsoldaten wünsche „eine Unterscheidung zwischen vaterlandstreuen, bodenständigen Judentum und den wurzellosen Juden aus dem Osten“.³⁵

Die Selbststereotypisierung und Internalisierung der antijüdischen Projektionen waren Teilaspekte der Akkulturation der Wiener jüdischen Bevölkerung, die von Renegatentum bis hin zu Autoaggression führten. Wien ist durch berühmt gewordene Fälle wie jenem eines Otto Weininger oder Karl Kraus dafür berüchtigt geworden.³⁶

MACHTVERHÄLTNISSE NACH 1918

Der Blick auf die österreichisch-jüdische Geschichte und die Geschichte des Antisemitismus ist nicht unproblematisch, denn die Bilanz dieses Zeitraums ist von den Massenmorden der Shoah überschattet. Zwischentöne, Widersprüche und bereits damals Ambivalentes scheinen angesichts der Shoah von geringer Relevanz, und dennoch sind genau diese meiner Meinung nach wichtig, da der Blick auf das gesamte Spektrum ansonsten verstellt wäre. Bei Betrachtung des Österreich-spezifischen Antisemitismus ist es wohl das Schwierigste, den widersprüchlichen, nebeneinander bestehenden Faktoren gerecht zu werden und nicht in die Falle vorschneller Generalisierung zu tappen. Eines dieser widersprüchlichen und komplexen Phänomene ist das Auftreten der Sozialdemokratie gegenüber der jüdischen Bevölkerung während der Ersten Republik. Diese Partei war keineswegs vor Antisemitismus innerhalb der eigenen Reihen gefeit und kokettierte damit immer wieder.³⁷ Am schlimmsten war sie darin wohl in ihrer auf Ausweisung abzielenden Haltung gegenüber den ostjüdischen Kriegsflüchtlingen.³⁸ Für die Antisemiten hingegen waren die antisemitischen Fehlritte der Sozialdemo-

35 Archiv der Republik, Neuer Kultus, D18-Bundesministerium für Unterricht Gesch.zahl 17190-Kultusamt.

36 Jacques Le Rider, *Das Ende der Illusion. Zur Kritik der Moderne*, Wien 1990, S. 105ff. u. 357ff.; Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthaß*, Bonn 2004, S. 109 ff.; Edward Timms, *Karl Kraus. Satiriker der Apokalypse*, Wien 1995; Robert S. Wistrich, „Propheten des Untergangs. Karl Kraus und Otto Weininger“, in: *Das Jüdische Echo*, 48/1999, S. 93–113.

37 Vgl. Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews. The Dilemma of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, London 1982.

38 Christoph Hinteregger, *Der Judenschwindel*, Wien 1923, S. 72.

kratie irrelevant, ihnen galt sie als judenfreundliche Partei und als „Judenschutzpartei“. Die untergriffenen Attacken antisemitischer Politiker und Medien zielten besonders auf jene sozialdemokratischen Politiker, die jüdischer Herkunft waren. Trotz einzelner antijüdischer Tendenzen können die sozialdemokratischen Wahlerfolge ab 1918 als wichtiges Indiz dafür gelten, dass der Antisemitismus nur ein beschränktes politisches Mobilisierungspotenzial auf die urbane Bevölkerung ausübte. Mit einer Ausnahme der Nationalratswahl von 1920 erzielte die Sozialdemokratische Partei in Wien immer absolute Mehrheiten zwischen 50 und fast 60 Prozent.

Tabelle 4: Wahlergebnisse Wien nach 1918 (in Prozent)

	SDAP	Christlich-soziale	Deutschnationale Listen	Demokraten	KPÖ	Tschechoslowaken	Jüdische Listen	sonstige	gesamt
Gemeinderatswahlen									
Wahl 4. Mai 1919	54,2	27,1	5,4	2,6	0,0	8,4	1,9	0,4	100
Wahl 21. Okt. 1923	55,9	33,0	4,9	1,7	1,3	0,7	2,4	0,1	100
Wahl 24. April 1927	60,3	37,0*		1,3	0,6	0,0	0,6	0,2	100
Wahl 24. April 1932	59,0	20,2	18,9**	0,0	1,9	0,0	0,0	0,0	100
Nationalratswahlen									
Wahl 16. Feb. 1919	55,4	22,3	7,5	6,9	0	6,9	0,8	0,2	100
Wahl 17. Okt. 1920	47,0	30,1	9,5	4,3	1,5	4,1	2,0	1,5	100
Wahl 21. Okt. 1923	55,5	32,8	5,2	1,9	1,3	0,8	2,4	0,1	100
Wahl 24. April 1927	59,6	36,4		1,3	0,7	0,0	0,9	1,1	100
Wahl 9. Nov. 1930	59,0	23,7	12,7***	0,0	0,9	0,0	0,0	3,7****	100

* Die Einheitsliste erhielt 36,5 Prozent der Stimmen, die Völkischsozialen 0,5 Prozent.

** 17,4 Prozent entfielen auf die NSDAP, auf die Volkspartei 0,8 Prozent und 0,7 Prozent auf die Großdeutschen.

*** 10,4 Prozent entfielen auf den Schober-Block und 2,3 Prozent auf die NSDAP.

**** Davon entfielen zwei Prozent auf den Heimatblock.

Quelle: Maren Seliger, Karl Ucakar, *Wahlrecht und Wählerverhalten in Wien 1848–1932. Privilegien, Partizipationsdruck und Sozialstruktur*, Wien, München 1984. S. 228, 230, 232, 236, 238–240, 244f., 249f., 254f.

Die KPÖ mag zwar wegen ihrer Radikalität und der Aufmerksamkeit durch die kurzlebigen Räterepubliken im benachbarten Bayern und Ungarn, aber natürlich auch durch den Erfolg der bolschewistischen Revolution Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, war aber – von der Sozialdemokratie links umgarnt – politisch de facto bedeutungslos, obwohl sie in der Radikalisierungsphase der 1930er-Jahre einen Stim-

menzuwachs erlebte. Aber mit 1,9 Prozent der Stimmen bei den Gemeinderatswahlen 1932 war sie im Vergleich zur NSDAP das weitaus weniger erfolgreiche politische Angebot.

Dramatisch war die Situation im Antisemitismus-freien bürgerlichen Lager Wiens, denn die Liberalen verloren jeglichen Rückhalt in der Wählerschaft: Erhielten sie bei der Wahl zur konstituierenden Nationalversammlung im Februar 1919 noch knapp sieben Prozent der Stimmen, schrumpften sie bis zu den Wahlen 1923 auf unter zwei Prozent und glitten somit in die völlige Bedeutungslosigkeit ab. Im Hinblick auf die jüdische Bevölkerung muss das als dramatisch bezeichnet werden, denn es gab danach kein von Antisemitismus unberührtes bürgerliches Wahlangebot mit Erfolgsaussicht. Die jüdischen Listen konnten trotz des jüdischen Bevölkerungsanteils von zehn Prozent in Wien nicht genügend Wählerstimmen auf sich ziehen, um relevante Erfolge zu erzielen. Damit sah sich die jüdische Bevölkerung gezwungen, vornehmlich sozialdemokratisch zu wählen, obwohl dies der sozialen Zusammensetzung und politischen Orientierung der jüdischen Wählerschaft keineswegs entsprach.³⁹ Wie sehr dies mit den eigentlichen politischen Orientierungen auseinanderklaffte, zeigen Vergleiche mit den Wahlergebnissen für die Israelitische Kultusgemeinde in Wien. Dort dominierte die liberale Union österreichischer Juden bis zur Wahl 1928 und wurde erst bei der Wahl vom 4. Dezember 1932 von den zionistischen Listen ganz knapp übertroffen.⁴⁰ Dass zwei „linke“ Listen gemeinsam nur 12,4 Prozent erzielten, zeigt, wie gering die Verankerung der Sozialdemokratie in dem Segment der wählenden jüdischen Männer – Frauen waren nicht wahlberechtigt – war. Religiöse und orthodoxe Listen wurden gar nur von 8,9 Prozent gewählt.⁴¹

Zurück zu den Kommunal- und Nationalratswahlen und der einst so erfolgreichen antisemitischen Christlichsozialen Partei: Nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechts in der Ersten Republik schwankten die Wähleranteile der Christlichsozialen in Wien nur mehr zwischen einem Fünftel und einem Drittel der Wählerstimmen. Ein Sonderfall ist das „Einheitsliste“ genannte Wahlbündnis, das Christlichsoziale und Deutschnationale 1927 vereinte und das sogar um bürgerliche jüdische Wählerstimmen warb und ca. 37 Prozent der Wiener Stimmen erhielt.

Die aggressiv antisemitischen Deutschnationalen schienen in der Ersten Republik zunächst weiterhin keine große Gefahr zu sein, ihr Stimmenanteil pendelte zwischen fünf und zehn Prozent, wobei sie bei den Nationalratswahlen erfolgreicher waren.

39 Walter B. Simon, „The Jewish Vote in Vienna“, in: *Jewish Social Studies* 23, 1961, Nr. 1, S. 38–48.

40 Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918–1938*, Bloomington, Indianapolis 1991.

41 *Bericht des Präsidiums und des Vorstandes der Israelitischen Kultusgemeinde Wien über die Tätigkeit in den Jahren 1933 – 1936*, Wien 1936, S. 8 f.; *Die Stimme. Jüdische Zeitung* vom 10. November 1936, S. 1.

Erst die Radikalisierung Ende der 1920er-Jahre veränderte das politische Spektrum schnell. Bei den letzten Wiener Kommunalwahlen vor dem Parteiverbot erzielte die NSDAP 1932 mit 17,4 Prozent einen beängstigenden Aufschwung. Im Vergleich dazu: Bei der Nationalratswahl im November 1930 hatte sie nur 2,3 Prozent der Stimmen. Der Aufstieg der NSDAP in Wien erfolgte vor allem auf Kosten der Christlichsozialen, die 1932 mit 20,2 Prozent das schlechteste Wahlergebnis erzielten, während die Sozialdemokratie ihren Stimmenanteil weitgehend halten konnte. Den Christlichsozialen gelang somit nicht jene Umarmungspolitik im rechten politischen Spektrum wie der Sozialdemokratie im linken. Im Vergleich dazu war das politische Spektrum in der deutschen Hauptstadt Berlin in diesem Jahr schon völlig anders gelagert. Dort gaben bei der Reichsratswahl am 6. November 1932 für die NSDAP 25,9 Prozent ihre Stimme ab – vier Monate später werden es sogar 43,9 Prozent sein –, für die SPD 20,4 Prozent, die KPD 16,8 Prozent und das Zentrum 11,9 Prozent.⁴²

POGROMBEREITSCHAFT

Es kann kein Zufall sein, dass in Österreich nach dem „Anschluss“ so viele Wiener und Wienerinnen die NS-Machtübernahme als Zeichen verstanden, die „Lösung der Judenfrage“ nun selbst in die Hand nehmen zu können, und nur wenige dem etwas entgegenhielten. Die Frage wird im Raum stehen bleiben, wie es geschehen konnte, dass die Wiener Bevölkerung, die zuvor nicht mehrheitlich antisemitisch, sondern sozialdemokratisch wählte, beim „Anschluss“ derart umfallen konnte und zu einem Pogrom-begeisterten Mob bzw. zu einer ihn nicht behindernden Masse wurde? Bei dieser Frage geht es konkret um Schuld, insofern wird sie heikel zu beantworten sein und vermutlich kaum eindeutig, solange die Nachfolgeparteien dieser Zeit in Österreich nach wie vor dominieren und sich von Bewertungen auf den Schlips getreten fühlen.

Die moralische Hauptverantwortung tragen eindeutig die antisemitischen Gruppierungen und Institutionen. Die den Antisemitismus in der Wiener Kommunalpolitik implementierende Christlichsoziale Partei behielt die Judenfeindschaft bis zum „Anschluss“ als einen programmatisch ideologischen Kern. Sie koppelte in einem sich schleifenartig wiederholenden Dauerdiskurs gesellschafts- und sozialpolitische Probleme weiterhin an die „Lösung der Judenfrage“. Wie ausschlaggebend der Antisemitismus im Gesamtkomplex ideologischer Perspektiven und für die Wählerschaft tatsächlich war, lässt sich allerdings nicht quantifizieren. Gegenüber der Anfangs-

⁴² Wolfgang Ribbe (Hg.), *Geschichte Berlins*, Bd. 2, München 1987, S. 934.

phase in den 1880er und 1890er-Jahre schien der christlichsoziale Antisemitismus in der ideologischen Präsenz zurückgerückt und stand nicht mehr als Skandalisierungsmittel derart zentral im Vordergrund. Im Bereich der Skandalisierung agierte nach 1918 nun die extreme Rechte mit ihrer Radikalisierung des Antisemitismus und der Bereitschaft, politisch kriminelle Gewalt als legitimes Mittel zur Bekämpfung der jüdischen Bevölkerung anzusehen. Da die Christlichsozialen aus Sicht überzeugter Antisemiten real wenig zur eingeforderten „Lösung der Judenfrage“ beigetragen hatten, gewann in Phasen ökonomischer und politischer Krisen die radikalere politische Option der Nationalsozialisten an Glaubwürdigkeit.

Nochmals zur Sozialdemokratie, die von 1918 bis 1934 das politische Gefüge der Stadt dominierte. Da die Partei offen für jüdische Aktivisten war, geriet sie den Antisemiten gegenüber in eine defensive Position.⁴³ Die antisemitischen Untergriffe sollten durch Kritik an negativen jüdischen Personen und Typen kompensiert werden. Der Kampf gegen den Antisemitismus gehörte nicht unbedingt zur Agenda der Partei, im Gegenteil, sie signalisierte immer wieder Verständnis für antijüdische Haltungen, sei es für die Aversion gegenüber „reichen Juden“, jüdischen „Schiebern“ und „Spekulanten“. Mit ihrer Ostjudenfeindschaft – z. B., die Ostjuden seien nicht „die einzigen Menschen, die als Parasiten im Körper der Volkswirtschaft nisten“⁴⁴ – bediente die Sozialdemokratie das Motiv der „Fremdheit“. Ihre Sprache war anfällig für xenophob-antisemitische Sprachmuster, etwa durch die Übernahme der Begriffe „arisch“ oder „Judenstämmeling“. Die Zurückhaltung der Sozialdemokratie, wenn es um die Verteidigung der jüdischen Bevölkerung ging, lag wahrscheinlich im politischen Kalkül, denn mit einem Anti-Antisemitismus waren kaum Wählerstimmen zu gewinnen. Eine antisemitische Grundhaltung und eine sozialdemokratische Stimmabgabe standen somit nicht unbedingt im Widerspruch. Der Austrofaschismus kriminalisierte und vertrieb die sozialdemokratische Führung, was zu einem völligen Erliegen des Anti-Antisemitismus führte. Dass Personen wie Irene Harand gegen den Rassismus auftraten, zeigt zwar ihren individuellen Mut, aber auch die gesellschaftspolitische Bedeutungslosigkeit antirassistischer Haltungen.⁴⁵

Österreich entwickelte sich nicht losgelöst vom europäischen Kontext. Die demokratische Option büßte in Europa immer mehr an Rückhalt ein, und mit dem Austrofaschismus reihte sich Österreich in die Faschisierung des Kontinents ein. Für Min-

43 Oliver Rathkolb, „Im Lichte der Thatsachen ...‘. Sozialdemokratische Politiker jüdischer Herkunft zwischen Assimilation und Antisemitismus“, in: *Das Jüdische Echo. Zeitschrift für Kultur und Politik*, 38/1989, S. 100–105.

44 Christoph Hinteregger, *Der Judenschwindel*, Wien 1923, S. 70.

45 Christian Klösch, Kurt Scharf, Erika Weinzierl, „Gegen Rassenhass und Menschennot“. *Irene Harand – Leben und Werk einer ungewöhnlichen Widerstandskämpferin*, Innsbruck, Wien, München, Bozen 2004.

derheiten war dies eine äußerst gefährliche Situation. Fakt ist, dass nur wenige Wiener Juden und Jüdinnen die auf sie zukommende Gefahr vor dem „Anschluss“ klar genug vor Augen sahen, um rechtzeitig vor der ns-Machtübernahme Maßnahmen zur späteren Flucht zu treffen, etwa Geld außer Landes zu verwahren. Die meisten wurden vom „Anschluss“-Pogrom überrumpelt, hätten sich das zuvor in diesem Ausmaß nicht vorstellen können und waren überfordert. Das Ventil für einen grenzenlosen Antisemitismus wurde auch vom Wiener „Anschluss“-Pogrom geöffnet, die jüdische Bevölkerung stand angesichts des Terrors unter Schock, damit rechnete kaum jemand.⁴⁶

⁴⁶ Im Fragebogen der Austrian Heritage Collection gibt es zur Wahrnehmung der ns-Gefahr und den Anschlussverfahren konkrete Fragen, die zurzeit in einem Projekt von Maria Ecker ausgewertet werden.

Murray G. Hall

„Hinaus mit den Juden!“

VON GRAFFITI UND DER ZEITUNG BIS ZUR LEINWAND

Hugo Bettauers 1922 erschienener „Roman von Übermorgen“, *Die Stadt ohne Juden*, verblüfft den heutigen Leser ob seiner vermeintlichen „Prophetie“. Der Schriftsteller hätte beinahe visionär die Ereignisse des Jahres 1938 und danach, die Vernichtung der (Wiener) Juden im Dritten Reich, vorausgesehen. Was der Roman angesichts des nicht tabuisierten Alltags-Antisemitismus der Leserschaft der Zwanzigerjahre zu bieten hatte, war bestenfalls „déjà vu“, alles schon da gewesen.¹

„JÜDISCHE ERFAHRUNGEN“

Die Botschaft war unzweideutig und auch eine „jüdische Erfahrung“ der noch sehr jungen Republik. Vor dem Hintergrund von Koalitionsverhandlungen zwischen den Sozialdemokraten und den Christlichsozialen, inmitten von Hunger und Elend, von Wohnungsmisere, Kohlenmangel und Lebensmittelknappheit fand am 5. Oktober 1919 auf dem Rathausplatz zu Wien eine große Antisemitenkundgebung – vom Antisemitenbund veranstaltet – statt. Die „Parole“ war denkbar kurz und prägnant: „Hinaus!“ Der antisemitische Zeichner Fritz Schönpflug illustrierte die knappe Aufforderung in einer Karikatur auf der ersten Seite der *Reichspost*, des Organs der Christlichsozialen, am 6. Oktober. Unter dem Imperativ „Hinaus!“ sah der Leser eine Menschenmenge – vermutlich „Fremdjuden“, wie sie in diesem Kontext angesprochen werden – mit erhobenen Händen neben dem Stephansdom. Ein großer Fuß bedroht sie, will sie „abschaffen“. Auch das die Diktion dieser Auseinandersetzung. Die

1 Weiterführende Literatur des Verf. zum Thema: *Der Fall Bettauer*, Wien 1978; „Hugo Bettauer“, in: Francesco Bono, Paolo Caneppele, Günter Krenn (Hg.), *Elektrische Schatten. Beiträge zur österreichischen Stummfilmgeschichte*, Wien 1999, S. 149–168; „... alles arische Empfinden verhöhnt, verspottet und in den Kot gezerrt“. Zur Rezeption von Hugo Bettauers *Die Stadt ohne Juden*, in: *DIE STADT OHNE JUDEN. Österreich 1924. Regie: Hans Karl Breslauer*, hg. v. Guntram Geser und Armin Loacker, Wien 2000, S. 105–143.

Massenversammlung vor dem Rathaus war, so die *Reichspost*, „der letzte Versuch, die Abschaffung der vielen Zehntausende ausländischer Schmarotzer aus dem hungernen Wien auf gütlichem Wege zu erreichen“. Die Regierung wäre am Zug: „Wenn sie ehrfürchtig vor jedem Kaftan in die Knie sinkt und wartet, bis die bodenständige Bevölkerung, der von Ausländern das Brot weggefrassen und die Wohnräume weggenommen werden, im Elend verkommt und ihre Kinder zugrunde gehen, dann darf sie sich nicht wundern, dass selbst in der so gemütlichen Wiener Bevölkerung Stimmungen platzgreifen, die ihr und den Juden, den Judenschutzparteien und angeblich auch den Ententemissionen nicht gefallen. Man räume die Steine des Anstoßes aus dem Weg, man schaffe die vielen ausländischen Schmarotzer [...] endlich ab.“ Man wollte sich gegen die „Judenherrschaft“ wehren und vor allem die Ostjuden loswerden. Die „Rettung Wiens“ war auf dem Spiel, so hieß es. Die „Juden“ waren an allem schuld, die Regierung war gefordert. Nachsatz: „Wir müssen die Presse, welche die Christen so frech verhöhnt und besudelt, aus den Christenhäusern hinauswerfen. Nicht nur die ausländischen Juden sollen unser darbendes Wien endlich räumen müssen, auch ihre Lügenpresse [...] soll aus Christenfamilien und Christenhänden verbannt werden.“² Da die Volkshalle an diesem Sonntagabend überfüllt war, versammelte sich „eine vieltausendköpfige Menge“ auch auf der großen Rathaustrappe. Einzelne Bezirksgruppen des Antisemitenbunds kamen mit Tafeln, auf denen man u. a. lesen konnte: „Hinaus mit den jüdischen Flüchtlingen!“, oder „Wir wollen eine demokratische, aber judenfreie Republik!“. Der Volkszorn galt auch angeblich „judenfreundlichen“ Zeitungen wie etwa dem *Abend* und dem *Neuen Wiener Journal*. „Kein Christ darf mehr ein solches Schandblatt kaufen!“, lautete die entsprechende Losung.

Das wehrhafte Christentum wurde auch aktiv. „Gegen die Judenwirtschaft“ – so heißt ein Artikel tagsüber ebenfalls in der *Reichspost* – fand wiederum eine Massenversammlung auf der Landstraße im dritten Wiener Gemeindebezirk statt, diesmal vom Katholischen Volksbund organisiert. Kooperator Schmid führte das „Arbeitsprogramm“ aus: „Die innere Uneinigkeit hat das christlich-deutsche Volk allmählich und ahnungslos in die Gefolgschaft des Judentums (Presse, Banken, Börse) gebracht und mit jüdischem Geiste durchsetzt. [...] Da nun das ganze deutsche Volk durch das unerträglich gewordene Joch der jüdischen Fremdherrschaft Front zu machen beginnt, versuchen es dieselben Führer christlich-deutscher Volksteile mit den im Umsturz erprobten Schlagern von ‚Monarchisteln‘ zu hintertreiben. Wir gehen aber ohne monarchistisches Sehnen und ohne Pogromgelüste zu Antisemitenkundgebun-

2 Zum Vergleich: in *Mein Kampf* (1925) sah Adolf Hitler – neben den Freimaurern – die Presse als „zweite Waffe im Dienste des Judentums“, in: Adolf Hitler: *Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band*, München: Zentralverlag der NSDAP, frz. Eher Nachf. 305.–306. Aufl., 1938, S. 345.

Die Parole vom 5. Oktober 1919.

Zeichnung von Fritz Schönpflug.



Abb. 1: „Hinaus!“, Zeichnung von Fritz Schönpflug, Reichspost, 6. 10. 1919

gen, dafür aber haben wir den festen Entschluss, zur Befreiung von der jüdischen Fremdherrschaft im Lande, in der Stadt und auf der Regierungsbank, zur inneren und äußeren Loslösung vom jüdischen Geiste in der Presse, in den Geschäften und im Vergnügen. Wir wollen wieder selbständig und einig auf dem Boden des praktischen Christentums werden.“³

In Bettauers Roman wird es aus dem Mund des Bundeskanzlers heißen: „Sehen wir dieses kleine Österreich von heute an. Wer hat die Presse und damit die öffentliche Meinung in der Hand? Der Jude! Wer hat seit dem unheilvollen Jahre 1914 Milliarden auf Milliarden gehäuft? Der Jude! Wer kontrolliert den ungeheuren Banknotenumlauf, sitzt an den leitenden Stellen in den Großbanken, wer steht an der Spitze fast sämtlicher Industrien? Der Jude! Wer besitzt unsere Theater? Der Jude! Wer schreibt die Stücke, die aufgeführt werden? Der Jude! Wer fährt im Automobil, wer prast in den Nachtlokalen, wer füllt die Kaffeehäuser, wer die vornehmen Restaurants, wer behängt sich und seine Frau mit Juwelen und Perlen? Der Jude!“⁴

Die „logische“ Schlussfolgerung Schwertfegers: „Entweder wir oder die Juden!“⁵ In *Mein Kampf* ist Hitler keine Spur weniger apodiktisch: „Mit dem Juden gibt es kein Paktieren, sondern nur das harte Entweder-Oder.“⁶

Der vorhin zitierte von Kooperator Schmid vorgetragene antisemitische Eifer war in katholischen Kreisen nichts Neues, ja genauso wenig war Bettauers Roman die erste literarische Darstellung eines Österreich bzw. Wien „ohne Juden“. Man erinnere nur an das bereits im Jahr 1900 in St. Pölten erschienene Buch des „geistlichen Volks-erzählers“, Prälat Dr. Joseph Scheicher (1842–1924), unter dem Titel *Aus dem Jahre 1920. Ein Traum*. Auf neunzig Seiten entwirft Scheicher einen „Staat ohne Juden“, das Bild der von Juden befreiten „Vereinigten Oststaaten“, die aus dem morschen Gebilde des Vielvölkerstaats der Habsburger freiwillig zustande gekommen sind. Auch hier die traditionellen antisemitischen Klischees und Stereotypen in Hülle und Fülle, die in der *Reichspost* gang und gäbe waren und die in Bettauers Roman wiedergegeben bzw. tradiert werden.

In Wien herrschte eine regelrechte Erregungskultur. Am 9. Oktober 1919 hielt der christlichsoziale Abgeordnete und stellvertretende Obmann der Wiener Christlichsozialen, Leopold Kunschak – heute ein Säulenheiliger der Österreichischen Volkspartei –, in der Volkshalle im Rathaus einen gut besuchten Vortrag zum Thema „Volksrepublik oder Judenstaat?“ Kunschak machte aus seinem Herzen keine Mördergrube

3 *Reichspost*, am 7.10.1919

4 Hugo Bettauer: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen*. Mit einem Nachwort von Murray G. Hall, Berlin 1988, S. 12.

5 Ebd., S. 12.

6 Hitler, *Mein Kampf*, S. 225.

und Bettauers „fiktivem“ Bundeskanzler Dr. Karl Schwertfeger alle Ehre: „All das, was an dem Verhalten der jüdischen Flüchtlinge zur Kritik herausfordert, sind nicht eigentümliche, nur dem jüdischen Flüchtling anhaftende Charaktereigenschaften, sondern der ungeschminktere und brutalere Ausdruck des jüdischen Typus. Der eine ist ein Ehrenmann in schmierigem Kaftan und schmutzigen Stiefeln, der andere in Frack und Lackschuhen. Eine der charakteristischsten Eigentümlichkeiten des Judentums ist sein maßloses Herrschaftsgelüste. [...] Wie ehemals, so hält auch heute das Judentum die ganze Finanz- und Kreditwirtschaft in seinen Händen und hat den größten Teil der Presse in seinem Solde. In der Staatsregierung merkt man gleichfalls auf Schritt und Tritt die zunehmende Verjudung. Es ist keine Phrase, sondern nur ein Ausdruck der tatsächlichen Verhältnisse, wenn ich den mahnenden Ruf erhebe: Christliches, deutsches Volk, sieh dich vor, sonst wirst du aus deiner Sorglosigkeit erwachen als Sklave im Judenstaate! (Lebhafte Zustimmung.) Wir müssen vor allem eine reinliche Scheidung zwischen Juden und Deutschen vornehmen, d.h. die Juden müssen als eigene Nation anerkannt werden. [...] Die Juden sollen nicht politisch entrechtet, aber ihre politischen Rechte auf das ihnen zukommende Maß beschränkt werden. An der Regierung sollen die Juden keinen Anteil haben; zur Wahrung ihrer Interessen könnte ein jüdisches Landsmannschaftsministerium geschaffen werden.“⁷

Nach den Vorstellungen Kunschaks sollten die Juden ihr eigenes Schulwesen haben, aber an den deutschen Schulen würden sie das Lehramt nicht ausüben dürfen. „An den höheren Lehranstalten sollen Juden als Lehrer und Hörer nur im Verhältnis zu ihrer Volkszahl zugelassen werden. (Lebhafte Zustimmung.)“ Ein ruhiges Zusammenleben mit den Juden sollte möglich sein, so Kunschak, der seine „Forderungen“ an den Gesetzgeber in sechs Punkten zusammenfasste. Der erste Punkt ist auch deshalb von Interesse, weil er fast wortidentisch im Parteiprogramm der jungen NSDAP aus dem Jahr 1920 aufscheint: „Sofortige Abschiebung aller seit August 1914 eingewanderten Juden; insoweit zwingende Gründe diese Abschiebung verhindern, *allgemeine Internierung in Flüchtlingslagern*.“⁸

Am 26. Oktober 1919 marschierten, so die *Reichspost*⁹ – der verlässliche Chronist antisemitischer Regungen – auf dem Franz-Josefs-Kai „2.000 Antisemiten [...], um den Ostjuden zu bezeugen, daß die Erbitterung über ihre Anwesenheit im darbenden Wien nicht nachgelassen hat“. Etwa ein halbes Jahr später – und etwa zwei Jahre vor Erscheinen des Bettauer-Romans – konnte die *Reichspost* einen Sieg der eigenen, antisemitischen Art vermelden. Als „Tagesbericht“ erschien am 25. April 1920 „Das Wien

⁷ *Reichspost*, 10. Oktober 1919, S. 1–2; hier S. 2.

⁸ Ebd., Hervorhebung vom Verf.

⁹ *Reichspost*, 27. Oktober 1919, S. 3.

ohne Juden“. Kein Klischee, kein Stereotyp wird ausgelassen: „Es gibt eine Zeit, da Wien keine Juden hat, da von den Hunderttausend, die sich wie ein Heuschreckenschwarm auf Wien gestürzt haben, nicht einer zu erblicken ist. Kein Wucherer, der erst Millionär werden will, und keiner der von erstohlenen Reichtümern aufgeblasenen Parvenüs, die, gestern noch ganz Kolomea¹⁰, heute den vornehmen Dandy spielen. Keine Damen, die noch wie neulich im Ghetto schmatzen und in der Straßebahn den armen Christen die abgenagten Hühnerbeine zwischen die Füße werfen, Lorgnon und riesengroße Boutons tragen. Keine Herrschaften im Schieberschal und Schiebergürtel, keine der Talenwollen, die zwischen fetten Kettenhändlern in Revolution und Volksverschweinerung machen. Sie alle sind wie weggeblasen aus Wien – die lieben Gäste. Und dann ist Wien schön. Um uns ist das Volk von Wien. Arbeiter mit schwieligen Händen, Frauen und Mädchen in bescheidenen Kleidern, alle mit dem Zuge im Gesicht, den diejenigen tragen, die sich heute schwer und ehrlich durchs Leben kämpfen. Das Volk mit den reinen Stirnen und den reinen Händen. Dann ist eine andere Luft in Wien, die Fliederbüsche duften, wir hören die Vögel in den Gärten singen, im hellen Lichte steht drüben über der Stadt der Leopoldsberg [...] Das christliche Volk von Wien ist unter sich und die andern sind verschwunden.

Geh zwischen 6 und 7 Uhr in der Morgenfrühe durch die Mariahilferstraße, fahre über den Gürtel, oder die Alserstraße oder den Rennweg. Da findest du das arische Wien: Es ist das Wien, das zur Arbeit zieht. Da ist der Jude nicht darunter [...] Eine Stunde im Tage ist der alten Stadt gegönnt, da sie ganz schön ist, da sie sich selber gehört, zu ihrem eigenen Ich erwachen darf. Die arme verwunschene Prinzessin aus dem Märchen, die tagsüber in häßlicher Ungestalt sein muß, bis der tapfere Jüngling kommt, der sie erlöst. Wann kommt der Erlöser für Wien? [...]“¹¹

„DER AUTOR ÜBER SEIN BUCH“

Diesen „Erlöser“ – als Erfinder des „Antijudengesetzes“ – wird Hugo Bettauer in der Person des Bundeskanzlers Schwertfeger, der sich auf das Volk berufen kann, bald literarisch einführen. Dass Bettauer die antisemitische Atmosphäre im Wien der frühen Zwanzigerjahre mit ihren „Arierparagraphen“ und stolz verkündeten „judenreinen“ Sommerfrischen, die sich in den Ergüssen etwa der *Reichspost*, aber beileibe

10 Die Stadt Kolomea (ukrainisch: Kolomyja) gehört heute zur Ukraine. Durch die Teilung Polens im 18. Jahrhundert gehörte sie von 1771 bis 1918 Österreich. Die Erwähnung hier ist wahrscheinlich eine Anspielung auf jüdische Zuwanderer.

11 *Reichspost*, Nr. 114, 25. April 1920, S. 3.

nicht nur dieser Zeitung widerspiegelt, parodieren will, geht aus einer publizierten Selbstanzeige im Juli 1922 eindeutig hervor. In einem lustigen, frivolen – aus heutiger Sicht naiv-verharmlosendem Ton – erklärt der Autor, wie er zu seinem „Thema des Tages“ gekommen ist. Es fängt gleich bei den öffentlichen Bedürfnisanstalten an: „Als ich einmal einen jener Orte aufsuchte, an denen man sich nicht länger aufzuhalten pflegt, als unbedingt notwendig ist, sah ich nebst anderen erbaulichen Inschriften auf den Wänden auch mehrfach die kategorische Aufforderung prangen: Hinaus mit den Juden!“

Dieser Sehnsuchtsschrei eines sicher sonst ganz braven Mannes, den man ja auch in den Plakaten unter dem lieblichen Hakenkreuz findet, auf der Elektrischen oft genug hört und als christlich teutonisches Sanierungsprogramm in den ‚Wiener Stimmen‘ liest, regte meine Phantasie zu spielerischen Gedanken darüber an, wie dieses Wien sich wohl entwickeln würde, wenn die Juden tatsächlich einmal der höflichen Aufforderung folgten und die Stadt verließen.“¹²

Einen höheren Anspruch stellt er an seinen Text nicht. Er habe „ein ganz amüsantes Romänchen hingehaut“, „ein amüsantes Buch geschrieben, das in einer durch eine harmlose Romanhandlung zusammengehaltenen Skizzenreihe ein kinematographisches Bild des Wiens zeigt, wie es ohne Juden aussehen würde“.¹³ Bettauer gibt sich vorurteilslos. Zeugnisse von einer allfälligen „jüdischen Identität“ findet man sonst bei ihm, der im Alter von neunzehn Jahren zum Protestantismus übertritt, nicht. Er ist akkultrierter Jude, befindet aber, dass ein Wien ohne Juden undenkbar ist. Die Großstadt Wien im Besonderen braucht sie – und hierauf folgt die Provokation, die in seinem Roman überdeutlich zum Vorschein kommt. Ohne sie fehle der Stadt „jeder großzügige Erwerbsgeist“, „jeder Weltgeist“, ja insgesamt Eigenschaften „die der Jude [...] im höchsten Grade hat“. Dass Bettauer den Verein, der im Untergrund an dem Fall des Antijudengesetzes arbeitet, „Bund der *wahrhaftigen* Christen“ nennt, ist im Lichte der zitierten Berichte aus der *Reichspost* lediglich eine zusätzliche Provokation. Nicht weniger seine Zeichnung der Juden.

DER WEG ZUM FILM

Hugo Bettauer, geboren 1872, war im Wien der frühen Zwanzigerjahre ein viel gelesener, aber nicht überall gern gesehener Journalist und ein sehr produktiver Romanschriftsteller. Einige seiner Fortsetzungsromane, wie etwa *Der Kampf um Wien*

¹² *Die Börse*, 3. Jg., Nr. 28, Wien, 13. Juli 1922, S. 16.

¹³ Ebd.

(1923), geben uns heute Einblick in das Wien der ersten Hälfte der Zwanzigerjahre. Im Jahre 1922 veröffentlichte Bettauer gleich fünf Romane, darunter die „Sozialutopie“ bzw. den „Zukunftsroman“ *Die Stadt ohne Juden*, der den Untertitel „Ein Roman von übermorgen“ trägt. Es war sein erfolgreichstes und – wie schon angedeutet – zugleich kontroversiellstes Werk. Die Handlung ist sehr einfach gestrickt und nacherzählt: Das Land steht vor dem wirtschaftlichen Ruin. Schuld daran sind die Juden. Das Parlament in Wien beschließt die Ausweisung sämtlicher Juden aus Österreich. Doch ohne sie „Verdorft“ Wien in jeder Hinsicht, die christlichen Wirtschaftstreibenden erweisen sich als unfähig, selbst die christlichen Liebhaber, wie Bettauer ironisch vermerkt, sind Versager. Durch eine List bei der Abstimmung wird das Judenausweisungsgesetz im Parlament wieder rückgängig gemacht: die Juden werden zurückgebeten, Wien wird wieder Wien. Bei einer Massenversammlung am Rathausplatz begrüßt Bürgermeister Karl Maria Laberl den ersten, der „aus dem Exil nach Wien zurückkehrt“, mit den Worten: „Mein lieber Jude! –“

Wenn man Bettauers eigene Erläuterungen zum Roman mit den Folgen vergleicht, kann man wohl vermuten, dass er letztere sehr unterschätzt hat. Hier ist das Adjektiv „kinematographisch“ sehr bezeichnend, denn Bettauers für den Tageskonsum geschriebene Romane dienten oft als Filmvorlage. Man könnte meinen, er hätte eine Verfilmung des Stoffes im Hinterkopf gehabt, ohne sich der Brisanz bewusst zu sein. Das Wort „kinematographisch“ könnte auch in Richtung „Filmtreatment“ deuten, womit auch die sonstigen literarischen Schwächen einigermaßen zugedeckt würden. Der heutige Leser, der eine streng durchdachte Vorwegnahme der „Endlösung“ erwartet, wird enttäuscht sein. Auch der Kinogeher. Der Reiz des Textes und des Sujets bleibt aber für uns heute ungeschmälert.

Bettauers Botschaft des friedlichen Zusammenlebens zwischen Christen und Juden mag ganz ehrlich gewesen sein, aber eine zweite Botschaft, die man aus dem Roman herauslesen kann, war gewiss – milde formuliert – nicht jedermanns Sache: Ohne die Juden würde alles zugrunde gehen: die Wirtschaft, die Theater, die Zeitungen, die Mode usw. usf. Die Zeichnung von Christen und Juden wurde auf beiden Seiten als Provokation empfunden. Aus diesem leichtfertig geschriebenen „Tendenzroman“, der das „Thema des Tages“ aufgriff, sollte ein „Tendenzfilm“ werden.

Von den vielen Romanen Bettauers wurden in den Zwanzigerjahren nach meiner Berechnung neun verfilmt. Die Dreharbeiten zum Film *DIE STADT OHNE JUDEN* (Abb. 2) begannen 1923 in Wien und wurden 1924 zu Ende geführt. Ida Jenbach und der Regisseur Karl-Hans Breslauer haben das Drehbuch „nach dem Roman“ von Bettauer geschrieben. Wir wissen, dass der Schriftsteller an der Entstehung des Films großen Anteil nahm. Die Romanhandlung wurde allerdings, offenbar im Einvernehmen mit dem Autor, „adaptiert“, und zwar aus Rücksicht auf die politische Brisanz

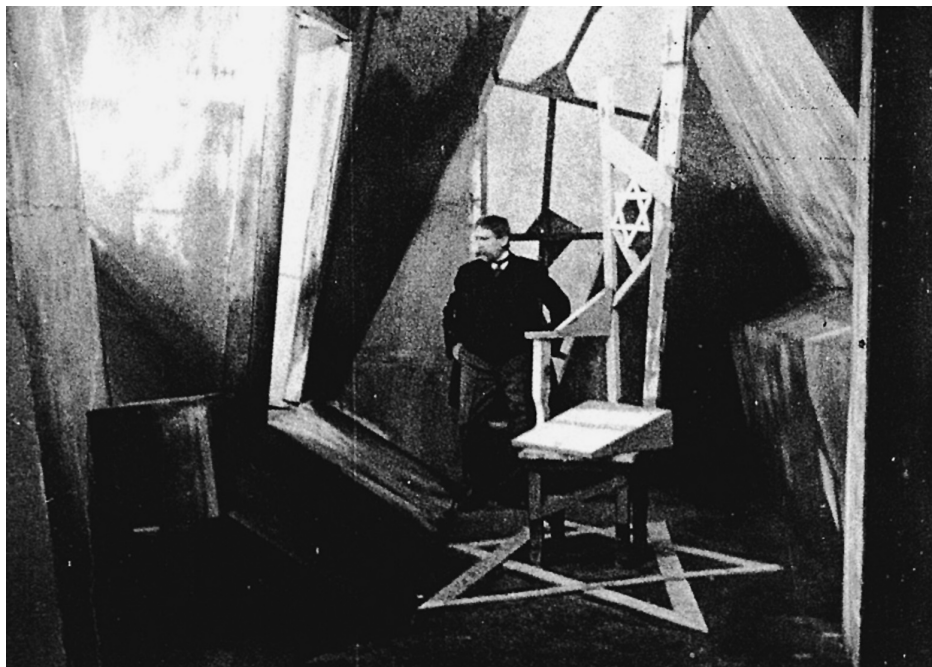


Abb. 2: Hans Moser als antisemitischer Parlamentarier in DIE STADT OHNE JUDEN

des Themas. *Die Stadt ohne Juden* war, obwohl man selbst heute unschwer manche damalige Zeitgenossen mehr oder weniger identifizieren kann, kein „Schlüsselroman“ im weiteren Sinn, sondern eher ein „Andeutungsroman“, in dem man manche wirkliche Personen erkennen kann. „Nach dem Roman“ war keine formale Floskel. Im Gegensatz zum Buch war der Schauplatz der Filmhandlung nicht Wien oder Österreich, sondern der Staat Utopia, wobei Szenen eingebaut wurden, die im Roman nicht vorkommen. Der Roman musste auf zeitgenössische Empfindlichkeiten Rücksicht nehmen, und insofern gibt der Film die antisemitische Grundstimmung weder in der Stadt – siehe *Reichspost* – noch im Roman wider. Gedreht wurde in Wien zum Teil an „Originalschauplätzen“. Zu Beginn des Films ist der Bereich um den Volksgarten unschwer zu erkennen, doch wir wissen, dass dem Regisseur die Erlaubnis verweigert wurde, im Wiener Parlament am Ring zu drehen. Was eigentlich nicht überrascht. So musste der Sitzungssaal des Parlaments im Filmstudio nachgebaut werden.

Schon bevor der Stummfilm in die Kinos kam, sorgte u. a. auch Hugo Bettauers eigene Zeitschrift *Bettauers Wochenschrift. Probleme des Lebens* – der Nachfolger der im Frühjahr 1924 nach fünf Nummern verbotenen *Er und Sie. Wochenschrift für Lebens-*

kultur und Erotik – für entsprechende Werbung. Da ist gar von einem „Meisterwerk“ die Rede, sozusagen einem Film, auf den die ganze Welt gewartet hätte. Der Bericht hört sich so an: „Man hat feststellen können, daß Breslauer, dieser geschmackvolle Filmregisseur, ganz Außerordentliches geleistet hat, um den Film zu einer Weltsensation zu machen. Das Allzupolitische mußte aus ihm eliminiert und das Humoristische verstärkt werden und so unterhält, fesselt und wirkt dieser Film geradezu sensationell, ohne bei irgend jemandem Anstoß erregen zu können. ‚Die Stadt ohne Juden‘ ist ein Meisterwerk österreichischer Filmkunst, ein Meisterwerk der Optik und Regieführung, die Darstellung ist erstklassig, und wir zweifeln nicht daran, daß der Film überall gewaltiges Aufsehen erregen wird. [...] Dieser Film ist unbedingt eines der bedeutendsten Werke, die unsere heimische Industrie hervorgebracht hat. Aber er wird auch in der ganzen Welt Bedeutung haben und nicht nur seiner Tendenz wegen, die ihm das Buch voraustrug, sondern auch um der künstlerisch hochwertigen Arbeit willen, die er birgt.“¹⁴

Das war das „Vorher“, es folgte aber auch ein „Nachher“. Der Film erlebte nach einer sogenannten Interessentenvorführung im Mai seine (Wiener) Premiere im Sommer 1924, genau am 24. Juli. Er wurde gleichzeitig in sechs Wiener Kinos, darunter dem Zirkus-Busch-Kino im zweiten Bezirk mit annähernd 1.800 Sitzplätzen, wie immer mit „Live-Musik“, gezeigt, doch der große Erfolg, den die vielen Filmzeitschriften vorsehend prophezeit hatten, trat nicht ein. Und das aus einem banalen Grund. Im Bemühen, mit dem Film „groß herauszukommen“, wurden sehr viele Kopien für die Kinosäle eilig hergestellt. Die Folge war, dass technisch minderwertige (sprich: überbelichtete) Kopien in die Kinos kamen und die Kinobesucher dementsprechend sauer waren. Dies führte dazu, dass Bettauer, der dem Film und Regisseur sehr wohlwollend gegenüber gestanden war, sich öffentlich vom Film distanzierte. Es kam zu einem Zerwürfnis zwischen Bettauer und dem Regisseur, wobei dieser für die entstandene Panne nichts dafür konnte. Stichwort: „Wie ein Film verschandelt wird“. Überhaupt steht der Media Hype, wie man das heute bezeichnen würde, in krassem Gegensatz zur flauen publizistischen Resonanz nach dem Kinostart. Eine mögliche Erklärung dafür wären nicht nur die technisch schlechten Kopien, die in die Wiener Kinos kamen, sondern auch der enorme zeitgenössische Appetit auf Filmnovitäten, von denen *DIE STADT OHNE JUDEN* ja nur eine von über 900 in diesem Jahr war. Im Zeitraum zwischen Mitte August und Ende November 1924 waren es immerhin 184. Die Filmkritiker waren – Pannen hin, Tendenzfilm her – nicht freundlich. So schrieb Fritz Rosenfeld in der *Arbeiter-Zeitung*: „Der antisemitische, gegen den Antisemitismus gerichtete Film ist auch rein filmmäßig miserabel. Die abgedroschenste

¹⁴ Bettauers *Wochenschrift*, Nr. 12, Wien, 31. Juli 1924, S. 19.

Karikiererei wird herangezogen, die geschmacklosesten Mätzchen sind gut genug, um Lachen zu erzeugen. Die Regie des Films kann nur als dilettantisch bezeichnet werden. Sie ist läppisch und naiv hilflos und albern. Dieses Erzeugnis der H.K. Breslauer-Gesellschaft wird den sehr schwankenden Ruf der österreichischen Filmindustrie kaum verbessern.“¹⁵

Belegt sind außer in Wien Vorführungen etwa in Wiener Neustadt, wo junge Hakenkreuzler gezielt eine Vorführung störten und Stinkbomben in den Kinosaal warfen. Die Nazi-Publikation *Deutsche Arbeiter-Presse* – Erscheinungsort Wien – kommentierte stolz das Ereignis auf ihre Weise: „Die ganze Judenpresse ist wieder einmal furchtbar empört über die bösen Hakenkreuzler, die am 11. Oktober d. M. in Wiener-Neustadt einen Radau schlugen, als man im dortigen Zentralkino den Film ‚Die Stadt ohne Juden‘ zur Aufführung brachte. Wer Gelegenheit hatte, dieses Machwerk zu sehen, in dem Hugo Bettauer noch weit mehr als in einem gleichnamigen Roman alles arische Empfinden verhöhnt, verspottet und in den Kot zerrt, der muß sich nur wundern, daß die Wiener-Neustädter Bevölkerung sich damit zufrieden gab, ihr Mißfallen nur durch einige Zwischenrufe kundzugeben.“¹⁶ „Es wäre“, so die *Deutsche Arbeiter-Presse* weiter, „Vor allem Pflicht der Behörde gewesen [...] die arische Bevölkerung vor der maßlosen Beleidigung zu schützen, die schon allein in der Aufführung dieses Films überhaupt liegt.“¹⁷

Eine Vorführung des Films in Linz im August 1924 wurde vermutlich aus Angst vor Nazi-Demonstrationen untersagt. Erst zwei Jahre später, im Jahre 1926, wurde der Film in Berlin gezeigt. Warum die lange Pause zwischen der Wiener und der Berliner Vorführung eintrat, ist nicht bekannt. Möglicherweise war es nicht leicht, einen Verleih zu finden. Wie auch immer: Die Verleihfirma sah sich veranlasst, das Publikum im Vorhinein zu warnen: „Es handelt sich bei dem heute gezeigten Spielfilm um ein Tendenzstück, die Direktion bittet daher, Beifall oder Mißfall nicht laut zu äußern.“ Die deutschen Filmkritiken waren durchwegs negativ. Ein kurzes Zitat aus einer Kritik: „Auch Kitsch muß gekonnt sein.“¹⁸

Erst 1928 ist wieder vom „Skandalfilm“ *DIE STADT OHNE JUDEN* die Rede. Der Film sollte in New York vorgeführt werden, doch die Zensurbehörde sprach sich zunächst dagegen aus. Der Grund: Der Film würde die Empfindlichkeit der Rassen herausfordern. Die Behörde dürfte dann nachgegeben haben. Mehr wissen wir leider nicht. Der Roman lag bereits in einer amerikanischen Übersetzung vor, die heute

15 Fritz Rosenfeld in: *Arbeiter-Zeitung*, Nr. 208, 29. Juli 1924, S. 10.

16 *Deutsche Arbeiter-Presse. Nationalsozialistisches Kampfblatt für Deutschösterreich*, Folge 42, 18. Oktober 1924, S. 6.

17 Ebd.

18 „(-c.)“, in: *Film-Kurier*, 21. Juli 1926.

noch lieferbar ist. Das Archiv des New Yorker Verlags – Charles Bloch – hätte hier Aufschluss geben können. Hätte. Nur: Als ich vor vielen Jahren mit dem Verlag Kontakt aufnahm, musste ich erfahren, dass die Firma kurze Zeit vorher übersiedelt war und dabei auch das Material zu Hugo Bettauer entsorgt worden war. Ein letztes Mal ist vom Film *Die Stadt ohne Juden* im Jahre 1933 die Rede, als ein Theater in Amsterdam den Streifen, wie üblich mit Musik eine Woche lang, drei Mal am Tag vorführte. Die zeitliche Nähe zu den Vorgängen in Nazi-Deutschland war kein Zufall. Danach verlor sich die Spur des Films.

Das Stichwort „Amsterdam“ bzw. „Die Niederlande“ führt zum letzten Punkt, nämlich zur Überlieferung des Films. Bei meiner Suche in der zweiten Hälfte der Siebzigerjahre nach vorhandenen Kopien von Bettauer-Romanverfilmungen ist es mir gelungen, ein paar Fragmente bzw. Kopien von einzelnen Filmen zu dokumentieren. Nicht aber *DIE STADT OHNE JUDEN*: Bis 1991 blieb der Film – Fragment, Torso oder was auch immer – verschollen. Dann wurde er im Niederländischen Filmmuseum entdeckt. Mit Hilfe österreichischer Stellen wurde er restauriert, im Oktober 1991 im Österreichischen Filmmuseum in Laxenburg zum ersten Mal wieder öffentlich gezeigt und im Dezember desselben Jahres im österreichischen Fernsehen ausgestrahlt. Im Jahr 2000 gab das Filmarchiv Austria eine Videokassette und ein umfangreiches Begleitbuch zur rekonstruierten Fassung des Films *DIE STADT OHNE JUDEN* heraus.¹⁹ Der Film dauert circa 80 Minuten, ist aber nicht das Original, das gut ein Drittel länger war. In Zahlen ausgedrückt: Die 1924 in Wien zensurierte Fassung hatte eine Länge von ca. 2.400 Metern. Die Fassung, die 1926 in Berlin vorgeführt wurde, war bereits auf 2.040 Meter geschrumpft, und die Kopie, die 1991 in Amsterdam entdeckt wurde, hatte eine Länge von 1.635 Metern. Also, wie gesagt: Wir haben es mit einem Verlust von ca. einem Drittel zu tun. Man kann das vielleicht teilweise so erklären, dass die Zensur immer wieder Teile herausgeschnitten hat. Dieser Verlust hat für uns heute eine pragmatische Folge: Manche Übergänge in der Filmfassung erscheinen uns abrupt und von der Handlung her nicht motiviert zu sein. Trotz des Charakters eines „Torsos“ und trotz der sonstigen Schwächen des Films hinterlässt die Thematisierung des Antisemitismus, die hier zur vergleichsweise „humanen“ Ausweisung der Juden führte, nach all dem, was wir über die Judenverfolgung im „Dritten Reich“ wissen, den Eindruck einer „prophetischen Vision“.

¹⁹ *DIE STADT OHNE JUDEN*, Österreich 1924. Regie: Hans Karl Breslauer, hg. v. Guntram Geser und Armin Loacker, Wien 2000.

Gabriele Anderl

Generationenkonflikte

DIE ZIONISTISCHE AUSWANDERUNG AUS ÖSTERREICH NACH PALÄSTINA IN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

Trotz der Bedeutung Wiens für die Entstehungsgeschichte des Zionismus wurde dieser in Österreich erst durch die „Balfour-Deklaration“ von 1917 zu einer politisch bedeutsamen Größe. Damals hatte der britische Außenminister versprochen, in Hinblick den Aufbau einer jüdisch-nationalen Heimstätte in Palästina zu fördern. Der „Zionistische Landesverband für Österreich“ konstituierte sich im Jahr 1920, und der „Jüdische Nationalfonds“ („Keren Kajemet“) sowie der „Palästina-Gründungsfonds“ („Keren Hajessod“) errichteten Zweigstellen in Wien.

In der Zwischenkriegszeit entwickelte sich der Zionismus zu einer auch für das österreichische Judentum politisch bedeutsamen Größe. 1932 eroberten zionistische Fraktionen innerhalb der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) die relative Mehrheitsposition und brachen damit die langjährige Dominanz der auf Assimilation ausgerichteten „Union österreichischer Juden“. Doch ungeachtet dieser Tatsache blieb die Hinwendung zu Palästina bei den meisten Zionistinnen und Zionisten bis zum „Anschluss“ bloß theoretischer Natur. Wien war in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen vor allem eine Transitstation für Jüdinnen und Juden aus Osteuropa auf dem Weg nach Palästina und weniger Ausgangspunkt für die Auswanderung Einheimischer.

Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs war Palästina aufgrund eines Völkerbundmandates unter britische Verwaltung gestellt worden. Es war noch in der Zwischenkriegszeit ein orientalisch geprägtes, von politischen Unruhen geschütteltes Land mit einer erst im Aufbau befindlichen Infrastruktur. Die „Alija“, wie die Einwanderung nach Palästina in der zionistischen Terminologie genannt wird, war in der damaligen Zeit mit dem Verlust des gewohnten Lebensstandards und vielen Beschwerden verknüpft. Der „Jischuw“, die bereits im Land ansässige jüdische Gemeinschaft, brachte wenig Verständnis für die Nöte der Einwanderer auf, da die frühen Immigrantinnen und Immigranten bei ihrer Ankunft mit noch viel größeren Schwierigkeiten konfrontiert gewesen waren. Vielfach hatten sie sich gleichsam aus dem Nichts, mit ihrer eigenen Hände Arbeit, die Grundlagen einer neuen Existenz geschaffen. Die wenigsten Neueinwanderer aus Mitteleuropa

waren an schwere körperliche Arbeit gewöhnt. Besonders schwierig war die wirtschaftliche Situation für Akademiker, etwa auch für Ärzte, sowie für Kaufleute.

Dass die Einwanderung nach Palästina auch noch in den Dreißigerjahren einen radikalen Bruch mit den gewohnten Lebensbedingungen mit sich brachte, verdeutlichen die Ausführungen des bekannten österreichischen Linkszionisten Leo Goldhammer anlässlich eines Vortrags in Wien im Jahr 1934. Abweichend von dem in zionistischen Publikationen üblichen Enthusiasmus berichtete er äußerst realistisch und zum Teil auch pessimistisch über eine Reise nach Palästina, die er kurz zuvor unternommen hatte. Er zeigte sich „sprachlos“ sowohl „über das unglaublich Schöne“, aber auch über vieles „Unschöne“, das er gesehen hatte. Besonders kritisierte Goldhammer „die katastrophale Zerklüftung des Jischuw, die auch die persönlichsten menschlichen Beziehungen vergiftet“, und die „Hypertrophie des Vergnügungswesens“, und er zerstörte zugleich viele Hoffnungen potenzieller Einwanderer:

„Nur wirkliche Facharbeiter, die in ihrem Beruf Meister sind, Menschen, die arbeitsfähig sind und gewillt sind, sehr schwer zu arbeiten, werden in Palästina wirtschaftlich bestehen können. Die Arbeit ist in Palästina viel schwerer und stellt an den Einzelnen viel größere Forderungen als sonst wo in der Welt. Es muss bezweifelt werden, ob Kulis so schwer arbeiten wie die jüdischen Arbeiter in Palästina.“¹

DIE JÜDISCHE EINWANDERUNG NACH PALÄSTINA IN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT UND DAS WIENER PALÄSTINA-AMT²

1918 hatte die jüdische Bevölkerung Palästinas mit 56.000 Personen etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung ausgemacht. Das folgende Jahr hatte den Beginn einer neuen Einwanderungswelle markiert, die später als „Dritte Alija“ bezeichnet wurde. Bis 1923 kamen 35.000 Neueinwanderer ins Land. Im Zuge dieser Immigrationswelle entstanden zahlreiche Institutionen, die der zionistischen Arbeiterbewegung nahe standen, allen voran der „Kibbuz“ als kollektive Siedlungsform sowie die Gewerkschaftsbewegung „Histadrut“.³

1 Zit. bei Evelyn Adunka, *Exil in der Heimat. Über die Österreicher in Israel*, Innsbruck, Wien, München, Bozen 2002, S. 145.

2 Hauptquellen für den einleitenden Teil sowie das folgende Unterkapitel sind, sofern nicht anders angegeben: Gabriele Anderl, Angelika Jensen, „Zionistische Auswanderung nach Palästina vor 1938“, in: Traude Horvath, Gerda Neyer (Hg.), *Auswanderungen aus Österreich. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wien, Köln, Weimar 1996, S. 187–209, sowie Palästina-Amt Wien (Hg.), *Neues Palästina-Informationsbuch*, Wien 1936.

3 Yechiam Weitz, „Die jüdische Gemeinde in Palästina („Yishuv“) 1934–1948“, in: Angelika Hagen,

Die Einwanderung österreichischer Jüdinnen und Juden nach Palästina sowie jene von Jüdinnen und Juden aus Osteuropa über Wien sind eng mit der Geschichte des Wiener Palästina-Amtes verbunden. Dieses wurde Ende 1918, nach dem Zusammenbruch der Donaumonarchie, gegründet – als erste Einrichtung dieser Art in Europa. Es diente als eine Art Visumsstelle sowie als inoffizielle Gesandtschaft des jüdischen Palästina und sollte alle zionistischen Parteien repräsentieren. Unmittelbarer Anlass für seine Gründung war die Notlage vieler von der Front nach Wien zurückströmender jüdischer Soldaten sowie die der jüdischen Kriegsflüchtlinge aus den östlichen Gebieten der ehemaligen Monarchie.

Dass Wien in dieser Periode zu einer Drehscheibe für die Transitwanderung nach Palästina wurde, hatte vor allem mit der geografischen Lage der Stadt zu tun: Lange Zeit wurde der Personen- und Güterverkehr zwischen Europa und Palästina nahezu ausschließlich über den Hafen Triest abgewickelt, und der Weg dorthin führte über Wien.

Während der Zeit der Militärverwaltung in Palästina blieb jede Neueinwanderung verboten. Das bedeutete, dass sich das Palästina-Amt bis 1920 auf die Registrierung auswanderungswilliger Kandidatinnen und Kandidaten beschränken musste. Bis Ende September 1920 hatten sich bereits 15.000 Personen angemeldet. Die Hälfte von ihnen gab in den Fragebögen an, sich im Zielland der Landwirtschaft zuwenden zu wollen; 90 Prozent der Antragstellerinnen und Antragsteller bezeichneten sich als unbemittelt.

Aufgrund der allgemeinen Notlage unmittelbar nach Ende des Ersten Weltkriegs suchten auch Nichtjüdinnen und Juden – allerdings ohne Erfolg – beim Palästina-Amt um Auswanderung nach Palästina an. Zum Teil waren sie sogar bereit, dafür zum jüdischen Glauben überzutreten. 1920 wurde in Palästina eine Zivilverwaltung unter dem ersten „High Commissioner“ (Hochkommissar), Sir Herbert Samuel, eingerichtet, im selben Jahr in London auf einem weltweiten Zionistenkongress die Gründung einer Einwanderungszentrale in Palästina beschlossen. Das Land stand nun grundsätzlich für die Neueinwanderung offen. In der Praxis blieb die Zulassung jedoch sehr beschränkt, da die britische Mandatsbehörde die Anzahl der halbjährlich bewilligten Einwanderungszertifikate von der jeweiligen ökonomischen Aufnahmekapazität des Landes, später auch von der politischen Situation im Land abhängig machte.

Die von den Briten in sogenannten „Halbjahres-Schedules“ bewilligten Zertifikate wurden von der erwähnten Einwanderungsabteilung der „Zionistischen Weltorganisation“ an die einzelnen Länder verteilt, wo wiederum die lokalen Palästina-Ämter für die

Joanna Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit. Österreichische Juden in Palästina und Israel*, Wien 2006, S. 131.

Vergabe an konkrete Organisationen beziehungsweise Personen zuständig waren. Die Zahl der an die einzelnen Bünde vergebenen Zertifikate war von der jeweiligen Mitgliederzahl abhängig. Diese Regelung war Anlass für ständige Konflikte und zugleich für ein heftiges Werben der einzelnen Bünde um Mitglieder. Innerhalb des Palästina-Amtes entschied eine aus Vertretern der verschiedenen zionistischen Fraktionen zusammengesetzte Kommission über die Auswahl der Kandidatinnen und Kandidaten.⁴

Es gab verschiedene Kategorien von Zertifikaten. Für jene der Kategorie „A“ waren bestimmte Mindestkapitalien erforderlich. Sie wurden an Angehörige freier Berufe, Handwerker sowie Personen mit gesichertem Einkommen vergeben. Der größte Betrag – tausend Palästina-Pfund – war für die sogenannten „Kapitalistenzertifikate“ erforderlich. Unter die Kategorie „B“ fielen Rabbiner, Schülerinnen und Schüler sowie Studentinnen und Studenten, deren Unterhalt in Palästina gesichert war, sowie ab 1933 die Mitglieder der „Jugend-Alija“. „C“-Zertifikate wurden an Arbeiterinnen und Arbeiter vergeben, die eine entsprechende Vorbildung in handwerklichen oder landwirtschaftlichen Berufen vorweisen konnten, jene der Kategorie „D“ an Personen, die von bereits im Land Ansässigen erhalten werden konnten.⁵

Das Wiener Palästina-Amt war von der Polizeidirektion und dem Staatsamt für Inneres ermächtigt, Identitätsbescheinigungen und „grüne Legitimationen“ für die Einreise nach Palästina auszustellen. Seine „Passabteilung“ musste für Tausende Personen, die infolge der verworrenen politischen Verhältnisse keine Pässe besaßen, die entsprechenden Dokumente sowie Transitvisa für die Weiterreise beschaffen. Das Palästina-Amt war auch für die nötigen Verhandlungen mit den österreichischen und italienischen Behörden sowie der italienischen Schifffahrtsgesellschaft „Lloyd Triestino“ zuständig.

Wegen der wiederholten Sperrung von Grenzen sowie der Land- und Seewege aufgrund von Streiks, politischen Unruhen und Quarantänebestimmungen stauten sich in Wien manchmal Hunderte Personen, deren eigentliches Ziel Palästina war. Die einheimische Bevölkerung im Nachkriegsösterreich, wo Hunger und Arbeitslosigkeit herrschten, reagierte misstrauisch und feindselig auf die Präsenz dieser „Ostjuden“. Diese wurden bis zur Fortsetzung ihrer Reise in leer stehenden Kasernen, Fabriken und Gasthäusern einquartiert.

Einer für das Palästina-Amt tätigen Ärztegruppe oblag die Auswahl der Einwanderer für Palästina nach körperlichen und gesundheitlichen Kriterien. In dem vom Palästina-Amt herausgegebenen Handbuch war – den Denkmustern und dem Sprachgebrauch

4 Siehe dazu ausführlicher Gabriele Anderl, „Emigration und Vertreibung“, in: Erika Weinzierl, Otto D. Kulka, *Vertreibung und Neubeginn. Israelische Bürger österreichischer Herkunft*, Wien, Köln, Weimar 1992, S. 169 ff.

5 Siehe dazu u. a. Herbert Rosenkranz, *Verfolgung und Selbstbehauptung. Die Juden in Österreich 1938–1945*, Wien 1978, S. 115.

der damaligen Zeit entsprechend, aus heutiger Sicht irritierend – von einer „Auswahl des Menschenmaterials in beruflicher, sanitärer und moralischer Hinsicht“ die Rede.

Verschiedene lokale Hilfskomitees, aber auch die amerikanisch-jüdische Hilfsorganisation „American Jewish Joint Distribution Committee“, kurz „Joint“, mussten für die Kosten von Aufenthalt, Verpflegung, Weiterreise und Ausrüstung der Migrantinnen und Migranten aufkommen.

In späteren Jahren verlor das Wiener Palästina-Amt seine ursprüngliche Bedeutung, weil der Hauptstrom der Auswanderer nach Palästina über den Hafen Constanza und das Schwarze Meer gelenkt und auch direkte Transporte von den Ursprungsländern nach Triest eingeführt wurden.

Die Zahl der aus Österreich stammenden Antragstellerinnen und Antragsteller beim Wiener Palästina-Amt war bald nach Kriegsende angesichts der erfolgreichen Wiedereingliederung vieler Jüdinnen und Juden in das Berufsleben rasch zurückgegangen. Es waren vor allem noch nicht im Wirtschaftsleben verwurzelte Jugendliche, die an ihrem Vorhaben zur Auswanderung festhielten.

Die jeweiligen Zahlen der beim Wiener Palästina-Amt vorsprechenden Durchwanderer waren auch ein Spiegel der politischen Entwicklungen im damaligen Osteuropa: So stieg die Zahl der Kandidatinnen und Kandidaten nach Ausbruch des polnisch-sowjetischen Krieges 1920 plötzlich sprunghaft auf das Sechzehnfache an. 1919 war in Ungarn eine kurzlebige kommunistische Räterepublik unter Belá Kun etabliert worden. Nach deren Ende kam es zu einer blutigen Abrechnung mit ihren Anhängern und antisemitischen Pogromen. Zahlreiche Flüchtlinge vor dem „Weißen Terror“ strömten nach Wien. Wenig später kam es zu einer Flüchtlingswelle als Folge von Pogromen in der Ukraine. 1924 setzte plötzlich ein massiver Strom von Flüchtlingen aus Polen nach Palästina ein, der unkontrollierte Ausmaße annahm.

Während dieser sogenannten „Vierten Alija“ (1924–1928) wurde das Wiener Palästina-Amt zur zentralen Institution für die gesamte zionistische Einwanderung aus Polen nach Palästina – die erste jüdische Masseneinwanderung dorthin. Allein in den Jahren 1924 bis 1926 strömten an die 60.000 Menschen ins Land. Zumeist handelte es sich um kleine Gewerbetreibende und Handwerker. Die zentrale Ursache des Massenzustroms waren die strengen Wirtschaftssanktionen, die der polnische Finanzminister Władysław Grabski vor allem den Juden der mittleren und unteren Schichten auferlegt hatte und Zehntausende jüdische Unternehmen in den Ruin trieben. Gleichzeitig hatte die restriktive Einwanderungspolitik der USA ab 1924 einen drastischen Rückgang der jüdischen Einwanderung aus Osteuropa in die USA zur Folge.⁶

6 Weitz, *Die jüdische Gemeinde in Palästina*, S. 131.

Die riesige Einwanderungswelle führte in Palästina gegen Ende des Jahres 1925 zur größten wirtschaftlichen Krise während der Zeit des britischen Mandats und zu einer sich plötzlich ausbreitenden Arbeitslosigkeit. Diese Situation war wiederum Anlass für einen massiven Rückstrom jüdischer Arbeiterinnen und Arbeiter in die Ursprungsländer – abermals über Wien. Auch das Wiener Palästina-Amt war von diesen Entwicklungen unmittelbar betroffen.

Erst 1929 begann sich der „Jischuw“ von der Wirtschaftskrise zu erholen, und die Einwanderungsbilanz war wieder positiv. Die Beruhigung der Lage war jedoch nur von kurzer Dauer: Bereits im Sommer desselben Jahres begannen die arabischen Unruhen, die in zwei großen Massakern an Jüdinnen und Juden kulminierten.

Die folgende, sogenannte „Fünfte Alija“ zwischen 1931 und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs im September 1939 war die größte und wichtigste in der Zeit des britischen Mandats. Zwischen 1931 und 1936 trafen an die 178.000 Jüdinnen und Juden im Land ein. In dieser Zeit verdoppelte sich die Bevölkerung des „Jischuw“, und auch der Anteil an der Gesamtbevölkerung stieg rasant: 1931 machte die jüdische Bevölkerung mit rund 175.000 Personen 17 Prozent aus, Ende 1936 waren es mit rund 404.000 bereits über 30 Prozent.⁷

„Der Yishuv, bis vor kurzem noch das Ziel einiger weniger Pioniere, wurde nun zum Zufluchtsort für bedrängte Juden aus aller Welt“, schreibt Yechiam Weitz.⁸

Die „Fünfte Alija“ wurde auch als „Deutsche Alija“ bezeichnet, obwohl der Anteil der zwischen 1932 und 1939 aus Deutschland eingewanderten Personen nur 19 Prozent betrug.

Dennoch handelte es sich um die erste Masseneinwanderung aus Mitteleuropa. Während der „Ersten Alija“ 1882 bis 1933 stammten die meisten Immigrantinnen und Immigranten aus Osteuropa. Dann aber, zwischen April 1933 und Juni 1939, kamen 55.000 Jüdinnen und Juden aus Mitteleuropa ins Land.⁹ Der Einfluss der deutsch-jüdischen Einwanderer war jedoch noch wesentlich größer, als die numerische Präsenz vermuten lassen würde.

Aufgrund des zwischen zionistischen Organisationen und den Nationalsozialisten abgeschlossenen „Haavara-Transferabkommens“ konnten um die 5,5 Millionen Palästinafund in Form von Waren aus Deutschland nach Palästina transferiert werden – ein entscheidender Unterschied zur „Vierten Alija“.¹⁰

7 Ebd., S. 132ff.

8 Ebd., S. 135.

9 Ebd.

10 Das Abkommen wurde nach dem „Anschluss“ Österreichs vor allem auf Betreiben des Sicherheitsdienstes der SS (SD) nicht auf Österreich ausgeweitet.

Zirkus Busch-Kino

Prater Ausstellungsstrasse.

Sonntag, den 18. September 1921

halb 11 Uhr vormittags

**zugunsten der Opfer der Pogrome
in der Ukraine**

Monstre-Vorstellung

des durch Neuaufnahmen erweiterten historischen MONUMENTALFILMS

THEODOR HERZL,
der Bannerträger des jüdischen Volkes
von Heinrich Glücksmann

Regie: Direktor OTTO KREISLER (Helios - Film).

**Hauptdarsteller: Rudolf Schildkraut, Josef Schildkraut,
Mali Picon aus New-York u. A.**

Karten im Vorverkauf erhältlich: An den Kassen der „Wiener Morgenzeitung“, II. Taborstraße 1—3; im Bankhaus B. Mayer, II. Taborstr. 8b; in der Buchhandlung Löwit, I. Rotenturmstr. 22; Verband des Isr. Humanitätsverein Bnei-Brith, I. Universitätsstr. 4; Isr. Kultusgemeinde, I. Seitenstettengasse 2 (II. Stock, Stiftungsamt); bei Herrn Wilhelm Kreindler, II. Ob. Donaustr. 6, M. Singer, II. Kl. Spargasse 8; Jüd. Nationalrat, II. Taborstr. 20a.

„Central“-Druck Hoyer, Wien IX.

Abb. 1: Filmankündigung von THEODOR HERZL, DER BANNERTRÄGER DES JÜDISCHEN VOLKES zugunsten der Opfer der Pogrome in der Ukraine

Die zweite Periode der „Fünften Alija“, von 1937 bis 1939, unterschied sich allerdings grundlegend von der ersten. Die verstärkte jüdische Einwanderung führte in Palästina zu Widerständen seitens der arabischen Bevölkerung. Es kam zu blutigen Unruhen und einem arabischen Generalstreik, worauf die britische Mandatsbehörde mit einer Eindämmung der jüdischen Immigration reagierte. Nachdem der von der sogenannten „Peel-Kommission“ vorgeschlagene Plan zur Teilung des Landes gescheitert war und auch die Vorschläge einer weiteren Kommission 1938 keinen Ausweg eröffnet hatten, reduzierten die Briten mit dem „MacDonald-Weißbuch“ vom 17. Mai 1939 die jüdische Einwanderung auf ein Minimum und untersagten sie nach Kriegsausbruch nahezu vollständig.

Bereits in der ersten Hälfte der Zwanzigerjahre war in Palästina die „Hitachduth Olej Austria“ (HOA) als Hilfsorganisation der österreichischen Einwanderer entstanden. Der erste Präsident dieser Organisation, Ingenieur Maximilian Steinherz, schrieb 1938 im Rückblick über deren Gründung: „[Es] waren [...] nicht die reichen Juden, die kamen, sondern die Ärmsten der Armen. Das Elend dieser Menschen [...] war unbeschreiblich und es galt nun, diesen Olim [Einwanderern] rasche und konstruktive Hilfe zu bringen. Es war keine leichte Aufgabe.“

Die „Hitachduth Olej Austria“ war die erste Hitachduth dieser Art – nach ihrem Vorbild wurden später ähnliche Organisationen für die Einwanderer aus Polen, Rumänien, Litauen und anderen Ländern gegründet. Da es bis 1927 kein österreichisches Konsulat in Palästina gab, musste die „Hitachduth“ auch fast alle Konsulatsgeschäfte erledigen sowie „Tagtäglich für die eingewanderten österr. Juden bei den verschiedensten Ämtern [...] intervenieren“.¹¹

Hauptursache für die Auswanderung von Jüdinnen und Juden aus Österreich nach Palästina sei schon in dieser Periode der erstarkende Antisemitismus in ihrer Heimat gewesen.¹²

DIE ZIONISTISCHE PARTEIENLANDSCHAFT IM ÖSTERREICH DER ZWISCHENKRIEGSZEIT¹³

Die zionistische Bewegung in Österreich war vor 1938 durch eine starke interne Zersplitterung gekennzeichnet. Nach Angaben von Herbert Rosenkranz existierten zur

11 Zit. bei Adunka, *Exil in der Heimat*, S. 18.

12 Ebd.

13 Siehe zu diesem Thema ausführlicher: Anderl, *Emigration und Vertreibung*, S. 167 ff., sowie Jens Budischowsky, *Assimilation, Zionismus und Orthodoxie in Österreich 1918–1938. Jüdisch-politische Organisationen in der Ersten Republik*, unveröffentlichte Diss., Wien 1990.

Zeit des „Anschlusses“ 1938 allein in Wien, wo der weitaus überwiegende Teil der jüdischen Bevölkerung lebte, 82 zionistische Vereinigungen.¹⁴

Obwohl der Großteil der Jüdinnen und Juden wegen des Antisemitismus – vor allem aus dem christlichsozialen Lager – vielfach auch gegen die eigenen Klasseninteressen der Sozialdemokratie nahe stand, war das zionistische Lager im internationalen Vergleich durch seine deutlich konservative Ausrichtung gekennzeichnet. Obwohl die meisten der in Österreich aktiven zionistischen Organisationen und Parteien länderübergreifend tätig waren, gab es hier einige auffallende Sonderentwicklungen.

Die „Allgemeinen Zionisten“ waren bis 1931 die stärkste Fraktion innerhalb der „Zionistischen Weltorganisation“. Sie repräsentierten jene Zionisten, die sich nicht ideologisch festlegen, nicht parteipolitisch binden und in erster Linie etwas zum Aufbau Palästinas beitragen wollten. 1934 spalteten sich die „Allgemeinen Zionisten“ auf Weltebene in eine mehr linksgerichtete Fraktion „A“, die Chaim Weizmann¹⁵ nahe stand, und eine Weizmann-kritische konservative Fraktion „B“, wobei sich die Gruppe „A“ eindeutig als stärkere Fraktion durchsetzen konnte. In Österreich blieben die Anhänger der „A“-Fraktion hingegen in der klaren Minderheit.

1933 mussten die „Allgemeinen Zionisten“ auf internationaler Ebene ihre führende Rolle an das sozialistische Lager abgeben. In Österreich hingegen blieben sie bis zum „Anschluss“ die stärkste zionistische Fraktion. Der stärker rechts stehenden Fraktion „B“ gehörten auch der damalige Präsident der IKG, Dr. Desider Friedmann, sowie der Amtsdirektor und Erste Sekretär, Dr. Josef Löwenherz¹⁶, an. Der „Zionistische Landesverband“ wurde durch den Austritt linker und rechter Gruppierungen ebenfalls zu einem Sammelbecken der „Allgemeinen Zionisten“.

Obwohl die Zionistinnen und Zionisten 1932 innerhalb der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde durch ein Wahlbündnis von „Allgemeinen Zionisten“ und „Reviszionisten“ die relative Mehrheitsposition erobert hatten, beschränkte sich der Großteil ihrer Anhängerinnen und Anhänger bis zum „Anschluss“ auf die finanzielle und ideelle Unterstützung des jüdischen Aufbauwerks in Palästina, etwa in Form von Spenden für die jüdischen Nationalfonds. Viele befassten sich mit zionistischer Geschichte und lernten eventuell etwas Hebräisch, doch nur vergleichsweise wenige konnten sich tatsächlich zur Auswanderung entschließen. Es waren vor allem einige Geschäftsleute, die den Versuch wagten, im Nahen Osten kleine Unternehmen zu gründen,

¹⁴ Rosenkranz, *Verfolgung und Selbstbehauptung*, S. 13.

¹⁵ Der aus Weißrussland stammende Chaim Weizmann (1874–1952) war maßgeblich am Zustandekommen der Balfour-Deklaration beteiligt gewesen und 1920–1931 sowie 1935–1946 Präsident der Zionistischen Weltorganisation.

¹⁶ Löwenherz wurde 1938 innerhalb der von den Nationalsozialisten völlig neu strukturierten jüdischen Gemeinde deren Präsident und Amtsdirektor.

und ganz besonders die in zionistischen Bünden organisierte Jugend, die vor 1938 zu einer Übersiedlung ins Ungewisse bereit waren. Doch auch die Sehnsucht vieler Jugendlicher, zum schnellstmöglichen Zeitpunkt nach Palästina auszuwandern, blieb angesichts der massiven Widerstände der meisten Eltern gegen die Auswanderung unerfüllt.

DER ÖSTERREICHISCHE „HECHALUZ“ UND DIE „HACHSCHARA“¹⁷

Eine für die zionistische Auswanderung in der Zwischenkriegszeit zentrale Institution war die österreichische Landesorganisation des „Hechaluz“.

Zionistische Ideologen, vor allem der aus Russland stammende Aaron David Gordon, hatten schon im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts eine „Normalisierung“ der durch die historischen Bedingungen der Diaspora entstandenen „Typisch jüdischen“ Berufsstruktur gefordert. Die Juden sollten ihre dominante Position in „nichtproduktiven“ – also intellektuellen sowie kaufmännischen – Berufen aufgeben und sich manuellen Tätigkeiten, vor allem der landwirtschaftlichen Arbeit zuwenden und auf dieser Basis ein neues Leben in Palästina beginnen. Die physische Arbeit, sollte auch im Mittelpunkt der erzieherischen Vorbereitung auf die „Alija“ stehen. Max Nordau hatte davon geträumt, den „jüdischen Luftmenschen und reinen Geistesmenschen“ in einen „Muskelfjuden und natürlichen Triebmenschen“ zu verwandeln. Solche programmatischen Äußerungen zionistischer Theoretiker können aus heutiger Sicht auch als eine Internalisierung der antisemitischen Karikatur des Juden als unproduktivem Schmarotzer gedeutet werden.

Auf Grundlage der zuvor dargelegten ideologischen Prämissen wurde 1917 in Palästina der „Hechaluz“ („Pionier“) als Dachorganisation der entsprechend ausgerichteten Jugendbünde gegründet. 1921 konstituierte er sich als Weltverband. Er stand allen Achtzehn- bis Fünfunddreißigjährigen offen und übernahm die Organisation der Ausbildungsplätze für die berufliche Umschichtung sowie die Verteilung der Zertifikate für die Jugendorganisationen. Der „Hechaluz“ breitete sich, von Osteuropa ausgehend, nach dem Ersten Weltkrieg über ganz Europa bis hin nach Nord- und Südamerika aus. Er bildete ein straffes Organisationsgefüge, das von den Mitgliedern vollkommene Unterordnung unter die Satzungen der Bewegung, das Erlernen der hebräischen Sprache und die berufliche „Umschichtung“, die sogenannte „Hachschara“, zur

17 Die Hauptquelle für dieses Unterkapitel ist, sofern nicht anders angegeben: Anderl, Jensen, *Zionistische Auswanderung*, S. 190ff. Siehe ferner: Naomi Lassar (Hg.), *Jüdische Jugendbewegungen. Sei stark und mutig!* Katalog zu einer Ausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Wien, Wien 2001; Angelika Jensen, *Sei stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugend in Österreich am Beispiel der Bewegung „Haschomer Hazair“. 1903 bis 1943*, Wien 1995.

Bedingung für die Mitgliedschaft und für eine Einwanderung nach Palästina machte. Die „Hachschara“ bedeutete zugleich eine ideologische Ausrichtung im zionistischen Sinn und schloss sogenannte „Tarbut-Arbeit“ (jüdische Kulturarbeit) mit ein.

Viel stärker als im Westen war die ostjüdische Jugendbewegung – in Galizien, Russland und der Bukowina – schon in ihren Anfängen durch eine sehr konkrete Haltung zur Übersiedlung nach Palästina und zur Umschichtung geprägt. Die in Österreich zu Beginn der Zwanzigerjahre geschaffene Zweigorganisation des „Hechaluz“ war, zumindest anfangs, weniger eine Institution für österreichische als vielmehr für junge osteuropäische Jüdinnen und Juden, die Österreich nur als Durchgangsstation betrachteten und hier ihre „Hachschara“ absolvierten – meist in Form von bezahlter Saisonarbeit. Die eigentliche Mitgliedschaft des österreichischen Landesverbandes „Hechaluz“, dem 1934 rund 500 Personen angehörten, rekrutierte sich großteils aus Kindern osteuropäischer Einwanderer.

Willy Ritter, der von 1936 bis zu seiner Auswanderung im Frühjahr 1939 Generalsekretär der österreichischen Organisation war, beschrieb diese in einem Interview mit der Verfasserin so: „Wer auswandern wollte, musste arbeitsfähig sein – es gab entsprechende ärztliche Untersuchungen – und eine Mindest-Hachschara absolviert haben. In Österreich gab es einerseits landwirtschaftliche Hachschara-Plätze, meist in der Umgebung von Wien bei jüdischen Gutsbesitzern, die Saisonarbeiter beschäftigten. Die meisten dieser jüdischen Saisonarbeiter kamen aus Osteuropa, weil es in Österreich nicht genug Interessenten gab. Das Leben war gemeinschaftlich organisiert, als Vorbereitung für den Kibbuz, und die ‚Kupa‘, die Kasse, wurde gemeinsam geführt. Meist war die Arbeit nach einem halben Jahr beendet, aber die Leute wollten nicht mehr nach Hause zurückkehren, sondern auf die Einwanderung nach Palästina warten. Vor diesem Hintergrund wurden die Stadt-Kibuzzim gegründet, von denen es mehrere in Wien, den größten in der Haasgasse im zweiten Bezirk, und einen in Graz gab. Manche Leute wohnten ständig dort und warteten, bis sie ein Zertifikat bekamen. Sie arbeiteten in der Stadt als Hilfsarbeiter bei jüdischen Baumeistern, Elektrikern, in Fabriken oder als Anstreicher.“

In den Dreißigerjahren wurde die Zahl der Zertifikate immer geringer, wegen der Unruhen in Palästina und weil nach der Machtergreifung Hitlers mehr Zertifikate nach Deutschland geschickt wurden. Außerdem hatte der österreichische „Hechaluz“, verglichen mit Osteuropa, nur sehr wenige Mitglieder. Zwischen 1930 und 1938 sind, so schätze ich, maximal 80 aus Österreich stammende Chaluzim nach Palästina gekommen.“¹⁸

18 Interview Gabriele Anderl mit Willy Ritter, Haifa 1989 (archiviert im Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, DÖW).

1919 waren etwa 400 jugendliche Auswanderungskandidaten in der österreichischen Landwirtschaft tätig gewesen. Auch für handwerkliche Berufe wie Elektrotechnik oder Schlosserei wurden Ausbildungskurse organisiert. Ein „Verband jüdischer Ingenieure und Techniker für den Aufbau Palästinas“ bemühte sich um fachmännische Beratung und die Schaffung von Lehrwerkstätten für die „Berufsumschichtung“.

Die Zahl der von den Briten bewilligten „Arbeiterzertifikate“ (Kategorie „C“) war großen Schwankungen unterworfen, da gerade die Einwanderung von mittellosen Arbeiterinnen und Arbeitern von der jeweiligen wirtschaftlichen Lage im Land abhängig gemacht wurde. Fast immer blieben die von der Mandatsregierung beschlossenen Quoten weit hinter den Forderungen der „Jewish Agency“ zurück. Unter die Kategorie der „Arbeiterzertifikate“ fiel auch das Gros der „Chaluzim“, die von den zionistischen Institutionen in Palästina als Kernelement der jüdischen Siedlungspolitik betrachtet wurden.

1929 zählte der österreichische „Hechaluz“ 211 Mitglieder, von denen in diesem Jahr 34 nach Palästina auswanderten. 1932 waren für den österreichischen „Hechaluz“ nur zwölf Zertifikate vorgesehen, für das Halbjahr 1937/38 lediglich neun.

In Österreich konzentrierte sich die landwirtschaftliche „Hachschara“ auf Niederösterreich und das Burgenland. Angesichts der geringen Entlohnung der landwirtschaftlichen Arbeiterinnen und Arbeiter musste der „Hechaluz“ hohe Zuschüsse beisteuern. 1937 unterhielt die Organisation in Österreich vier Stadtkibbuzim sowie sieben ländliche „Hachschara“-Plätze, unter anderem in Bruck an der Leitha, Kottlingbrunn und Rekawinkel. Hinzu kamen landwirtschaftliche Einzelplätze sowie vier Auslandshachschara-Plätze, unter anderem in Jugoslawien und der Tschechoslowakei. Der Ausbau der „Hachschara“ wurde mit großem Nachdruck betrieben, obgleich klar war, dass sie nur den Willen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer und deren Eignung für schwere körperliche Arbeit testen, nicht aber eine vollwertige Ausbildung bieten konnte. Insgesamt absolvierten 1937 rund 200 österreichische Jugendliche eine solche ländliche oder städtische Ausbildung. Sie war der Kern der nach dem „Anschluss“ planmäßig ausgebauten „Hachschara“.

GENERATIONENKONFLIKTE

Der „Hechaluz“ war gemäß den Statuten eine politisch neutrale Organisation, doch wurde er wegen seiner Ausrichtung auf einen kollektiven Lebensrahmen, seiner egalitären Grundhaltung sowie seiner Nähe zu der 1920 gegründeten jüdischen Gewerkschaftsbewegung „Histadrut“ in Palästina ideologisch dem sozialistischen Zionismus zugeordnet. Die Hinwendung zum „chaluzischen“ Leben erforderte einen Bruch mit

dem traditionellen Berufs- und Ausbildungsweg und die Herauslösung aus dem Familienverband.

Vor allem ab Mitte der Dreißigerjahre führte die fortschrittliche Ausrichtung des zionistischen Nachwuchses in Österreich, besonders der „chaluzischen“ Jugendbünde, zu schweren Konflikten mit dem bürgerlich-konservativen „Zionistischen Landesverband“. Auch kam es bald zum Austritt der rechten, gemäßigten und religiösen Jugendbünde – des „Betar“, der Jugend der „Allgemeinen Zionisten B“ sowie der „Misrachi-Jugend“ – aus dem „Hechaluz“. ¹⁹

Willy Ritter, Schüler des Realgymnasiums in der Sperlgasse im zweiten Bezirk, war Mitglied, später auch Führungsmitglied des „Verbandes Zionistischer Mittelschüler“ und gehörte gleichzeitig dem linkszionistischen Jugendverband „Haschomer Hazair“ an. Diese Doppelmitgliedschaft erwies sich in der Praxis als problematisch, wie sich Ritter später erinnerte: „Im ‚Haschomer Hazair‘ sah man den Verband Zionistischer Mittelschüler nicht sehr gerne. Seine Leiter waren bereits ganz auf die ‚Alija‘ ausgerichtet und betrachteten es als ihr Ziel, die Mitglieder zur produktiven Arbeit zu erziehen. Sie wollten Handwerker, an Mittelschülern waren sie nicht interessiert. Sie nahmen uns zwar auf, aber der ‚Verband Zionistischer Mittelschüler‘ war in ihren Augen eine reaktionäre Bewegung. Für die meisten damaligen Zionisten in Wien bestand der Zionismus darin, dass man für den ‚Keren Kajemet‘ arbeitete, zum Grab Herzls ging und Hebräisch unterrichtete. Es war ganz klar, dass die Mitglieder des Verbandes ‚Zionistischer Mittelschüler‘ später an die Universität gehen und einer zionistischen Studentenverbindung beitreten würden. [...] Der ‚Haschomer Hazair‘ hatte im Gegensatz dazu eine absolut zionistisch-chaluzische Einstellung. Das heißt, er wollte die Leute schon von jung auf davon überzeugen, dass man nach Palästina auswandern und [beruflich] umschichten solle. Doch solange ich erst 14, 15 oder 16 Jahre alt war, konnte ich mich, auch wegen meiner Eltern, nicht dafür entscheiden.“ ²⁰

Auch Alfred Reischer, der dem rechtszionistischen Jugendbund „Betar“ angehörte (siehe unten), erlebte einen ähnlichen Konflikt mit seinen gesellschaftlich gut integrierten Eltern, weil diese seiner zionistischen Tätigkeit „Vollkommen fremd gegenüberstanden“. „Der Vater lebte in der Illusion, in der eigentlich die ganze Generation von österreichischen Juden von ihm und vor ihm gelebt hat: ‚Wir sind gute Bürger und haben unserem Vaterland treu gedient – warum sollte man uns etwas antun?‘ Wir, die Generation, die damals aufwuchs, waren hingegen in der Schule und in

19 Anderl, Jensen, „Zionistische Auswanderung“, in: Horvath, Neyer (Hg.), *Auswanderungen aus Österreich*, S. 192 ff.

20 Interview Gabriele Anderl mit Willy Ritter; Anderl, „Porträts“, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 208 ff.

unserem sozialen Umfeld schon stark mit den veränderten politischen Umständen konfrontiert.“²¹

Reischers Vater, der auch nach 1933 an dieser Haltung festhielt, erlebte die nationalsozialistische Machtergreifung dann auch als großen Schock.²²

Willy Ritter leitete den österreichischen „Hechaluz“ von 1936 bis zu seiner Flucht im Jahr 1939. Sein Universitätsstudium der Mathematik und Physik hatte er 1934 aus ideologischen Gründen abgebrochen: „Ich war einer der führenden Leute in der Bewegung, und es war Teil der Erziehungsarbeit, als Vorbild mit gutem Beispiel voranzugehen. Einige meiner Altersgenossen haben hingegen die Bewegung verlassen und bis 1938 weiterstudiert. Ich widmete mich nun ganz der Erziehung der jungen Generation.“²³ Auch dem Drängen seiner Mutter, die ihn 1935 von seinem Hachschara-Platz zurückholen und zur Fortsetzung des Studiums überreden wollte, gab er nicht nach.²⁴

Die ideologische Nähe des in Österreich rein zahlenmäßig wenig bedeutsamen „Hechaluz“ zu den zionistischen Führungsgremien in Palästina und auf Weltebene führte schon vor dem „Anschluss“ zu heftigen Spannungen mit dem Wiener Palästina-Amt. Diese Auseinandersetzungen eskalierten nach dem „Anschluss“, als es zu einem Massenansturm von Auswanderungswilligen auf zionistische Organisationen kam, aber nur wenige Zertifikate für die Flucht nach Palästina zur Verfügung standen.

DAS CHAJES-REALGYMNASIUM IN WIEN

Eine gemäß ihrem Grundkonzept auf die Auswanderung nach Palästina ausgerichtete Institution war das 1919 gegründete jüdische Realgymnasium in Wien, das sich als „jüdischnational“ definierte. Die Schule, später nach ihrem Gründer, dem Oberrabbiner Zwi Perez Chajes, Chajes-Realgymnasium genannt, war eine private, koedukativ geführte Lehranstalt mit Öffentlichkeitsrecht, die bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1939 von rund 1.500 Schülerinnen und Schülern besucht wurde. Größtenteils handelte es sich um Kinder, deren Eltern aus Osteuropa zugewandert und noch vergleichsweise eng mit dem Judentum verbunden waren. Von den stark assimilierten Wiener Jüdinnen und Juden wurde die Schule hingegen weitgehend ignoriert.

21 Interviews Gabriele Anderl mit Fred (Alfred) Reischer, Wien 1988, 1989 und 1990 (teilweise archiviert im DÖW); Anderl, „Porträts“, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 248 ff.

22 Ebd.

23 Interview Gabriele Anderl mit Willy Ritter.

24 Ebd.

Gewisse Widerstände kamen – wegen der explizit jüdischnationalen Ausrichtung – vom sozialdemokratischen Stadtschulrat und Schulreformer Otto Glöckel. Weniger hartnäckig seien die Vorbehalte seitens des Unterrichtsministeriums gewesen, berichtet Binyamin Shimron, der Chronist der Schule. Im Ministerium habe der Einfluss von Christlichsozialen und Deutschnationalen dominiert, die jegliche gegen die Assimilation gerichtete Tätigkeit von Jüdinnen und Juden in Österreich begrüßt hätten.²⁵ Auch Pelinka weist darauf hin, dass die Ausrichtung auf die Auswanderung nach Palästina in der latent oder offen antisemitischen Gesellschaft in Österreich unterschiedliche Reaktionen provoziert habe: Sie wurde von manchen Gruppierungen begrüßt, oft aber auch bekämpft, manchmal mit ausdrücklichen Sympathieäußerungen für die arabische Bevölkerung.

Zu jenen, die der Migration von Jüdinnen und Juden nach Palästina aus antisemitischen Motiven grundsätzlich positiv gegenüberstanden, zählte Emmerich Czermak, der letzte Vorsitzende der Christlichsozialen Partei vor 1934. Er hatte damit – unter umgekehrten Vorzeichen – die Position des Zionismus übernommen: Jüdische Identität war für ihn unumstößlich eine nationale Identität.²⁶ Auch das nationalsozialistische Deutschland förderte explizit die zionistischen Organisationen, weil diese dem Ziel eines „judenreinen Deutschland“ dienlich schienen.²⁷

Obwohl ganze Klassen des Chajes-Realgymnasiums in zionistischen, vor allem linkszionistischen Jugendbünden beziehungsweise im „Verband Zionistischer Mittelschüler“ organisiert waren, wanderten nur wenige Schülerinnen und Schüler sowie Lehrerinnen und Lehrer vor 1938 tatsächlich nach Palästina aus. Auch die Leitung der Lehranstalt riet den Eltern, die Kinder angesichts des erst im Aufbau befindlichen Ausbildungssystems in Palästina die Schule in Wien beenden zu lassen. Nach dem „Anschluss“ konnten sich die Schülerinnen und Schüler des Chajes-Realgymnasiums zu einem Großteil nach Palästina retten.²⁸

DIE „REVISIONISTEN“ UND DER JUGENDBUND „BETAR“

Starke Impulse im Hinblick auf die Auswanderung nach Palästina kamen vor 1938 auch von der zionistischen Rechten in Österreich. 1935 traten die sogenannten „Revisionisten“ aus der „Zionistischen Weltorganisation“ aus und gründeten unter Leitung

25 Binyamin Shimron, *Das Chajesrealgymnasium in Wien 1919–1938*, Tel Aviv 1989.

26 Anton Pelinka, „Emigration – aber nicht Flucht. Auswanderung aus Österreich nach Palästina vor 1938“, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 16.

27 Gleichzeitig lehnten die Nationalsozialisten jedoch die Idee eines jüdischen Staates vehement ab.

28 Anderl, *Emigration und Vertreibung*, S. 239; Shimron, *Chajesrealgymnasium*, 1989.

von Wladimir Zeev Jabotinsky die „Neue Zionistische Organisation“. Im Österreich der Zwischenkriegszeit zählte die Jugendgruppe der Revisionisten, der „Betar“, zu den stärksten zionistischen Jugendbünden. Abgesehen vom „Betar“ waren die „Revisionisten“ in Österreich nach der Spaltung zahlenmäßig wenig bedeutsam: Die meisten Mitglieder traten in die von Robert Stricker angeführte „Judenstaatspartei“ über, die in der „Zionistischen Weltorganisation“ verblieb.

Im Gegensatz zur „Zionistischen Weltorganisation“ beziehungsweise zur zionistischen Linken, die stets für eine kontrollierte, der Aufnahmekapazität des Landes entsprechende jüdische Einwanderung nach Palästina eintraten, plädierten die Revisionisten für eine sofortige Masseneinwanderung.²⁹

Das „Wanderungsamt“ im österreichischen Bundeskanzleramt war bis 1938 die allein zuständige staatliche Behörde für alle Auswanderungsagenden. Es wurde immer auch dann eingeschaltet, wenn es um Bildung neuer Vereine ging, in deren Statuten die Auswanderung als Ziel der Aktivitäten aufschien.³⁰ Anfang 1936 stellte der Wiener zionistische Politiker, Arzt und Journalist Dr. Wolfgang von Weisl dort den Antrag auf Genehmigung des Vereins „Neu-Zionistische Organisation Österreichs“. Dessen Aufgabe sollte es sein, „innerhalb der Grenzen des Bundesstaates Österreich und im Rahmen der österreichischen Bundesgesetze unter der jüdischen und nicht-jüdischen Bevölkerung [um] Verständnis und Mitarbeit für die Verwirklichung des Zionismus zu werben“.³¹

Die Ziele des Vereins deckten sich mit jenen, die auf dem Gründungskongress der „Neu-Zionistischen Weltorganisation“ in Wien im September 1935 festgelegt worden

29 Anderl, *Emigration und Vertreibung*, S. 191.

30 Das „Wanderungsamt“ war eine Abteilung des österreichischen Bundeskanzleramtes beziehungsweise des Innenministeriums und somit eine staatliche Einrichtung. Bis zum „Anschluss“ Österreichs im Jahr 1938 war es das allein zuständige Ressort für Auswanderungsfragen und damit in Zusammenhang stehende Agenden wie etwa Schifffahrtsangelegenheiten. Es prüfte bei Anträgen die Ernsthaftigkeit der Auswanderungsabsicht sowie die Notwendigkeit von Auslandsreisen zur Vorbereitung der Auswanderung und war etwa auch für die Erteilung von Konzessionen für Auswanderungsunternehmen zuständig. Es hatte ferner die staatliche Genehmigung bei der Gründung für Gesellschaften mit beschränkter Haftung zu erteilen, sofern sich diese mit der Anwerbung und Beförderung von Auswanderern befassten. Siehe dazu: Gabriele Anderl, Dirk Rupnow, Die Zentralstelle für jüdische Auswanderung als Beraubungsinstitution. Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission. Vermögensentzug während der NS-Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigungen seit 1945 in Österreich, Bd. 20/1, Wien, München 2004, S. 87. Das Wanderungsamt wurde während der nationalsozialistischen Herrschaft Ende 1939 aufgelöst.

31 ÖStA/AdR, BKA – Wanderungsamt, Ktn. 2236 / 118 (1936), Zl. 64.537; 70.162; Gegenstand: Verein „Neu-Zionistische Organisation Österreichs“, Bildung. Die Orientierung in dem äußerst umfangreichen, nur unzureichend durch Findmittel erschlossenen Bestand „Wanderungsamt“ im Österreichischen Staatsarchiv hat mir Barry McLoughlin erleichtert, dem dafür herzlich gedankt sei.

waren: „[...] das Volk Israel und sein Land zu erlösen, seinen Staat und seine Sprache wiederzubeleben und die Heiligtümer der Thora im Leben der Nation zu verwurzeln. Die Wege dazu sind: Errichtung des Judenstaates [...], Repatriierung aller Juden, die es wünschen, und Liquidation der Diaspora.“³²

Zur Verwirklichung dieser Ziele waren verschiedene organisatorische und propagandistische Maßnahmen vorgesehen: wissenschaftliche Veröffentlichungen, Vorträge und sonstige Veranstaltungen, schriftliche Bildpropaganda aller Art sowie Kinovorführungen. Vor allem sollten Kurse für Hebräisch und Palästinakunde eingerichtet, die Ausbildung für Fachberufe und sportliche Betätigungen gefördert werden. All diese Aktivitäten sollten der körperlichen, geistigen und beruflichen Vorbereitung auf die Auswanderung nach Palästina dienen. Ein wichtiger Stellenwert kam dabei dem „gesellige[n] Zusammenschluss der Mitglieder durch Heimabende, Klubs, Pflege des Kunstlebens, gemeinsame Ausflüge und Wanderungen“ zu. Schließlich galt es, die Auswanderung im Konkreten vorzubereiten und die Betroffenen diesbezüglich zu beraten und zu unterstützen. Interessant ist, dass auch die „Propaganda für diesen Gedanken bei der nichtjüdischen Bevölkerung Österreichs“ als wichtiges Aufgabengebiet angeführt wurde.

Seitens des Wanderungsamts wurden keine Einwände gegen die Vereinsgründung erhoben, da sich „eine unerlaubte Auswanderungspropaganda [...] aus den Statuten nicht entnehmen“ lasse. Da „die wirtschaftlichen Verhältnisse in Palästina nach wie vor gut“ seien „und es dort bisher kaum eine Arbeitslosigkeit“ gebe, bestünden „gegen die Förderung der Auswanderung österreichischer Juden nach Palästina keine Bedenken“. Hervorgehoben wurde, dass „die Einwanderung nach Palästina [...] für mittellose jüdische Einwanderer überdies nur auf Grund von Einwanderungszertifikaten [...], die vom Palästinaamt Wien [...] ausgegeben“ würden, möglich sei: „Für Inhaber solcher Einwanderungszertifikate sind nach Ankunft in Palästina Arbeitsplätze gesichert.“³³

Die rostbraunen, mit Chargen versehenen Uniformen der „Betarim“ (Mitglieder des revisionistischen Jugendbundes „Betar“) erinnerten manche ihrer Gegner an Uniformen der Nationalsozialisten. Vor allem Mitglieder der linken zionistischen Bünde beschimpften die „Betarim“ nicht selten als „Faschisten“, und es kam immer wieder zu Prügeleien.

Die Aktivitäten des „Betar“ während der jährlichen Sommerlager sollten auf einen künftigen Kampf in Palästina vorbereiten: Appelle und Kräfte zehrende paramilitärische Übungen bestimmten den Tagesablauf. Man hob Schützengräben aus, und in

32 Ebd.

33 Ebd.

Ermangelung echter Waffen wurde die Kunst des Steineschleuderns geübt. Alfred Reischer, ein ehemaliges Führungsmitglied des „Betar“, kommentierte dies in einem Interview in den Achtzigerjahren so: „Man spielte Soldat, und in unserem Fall wurde dies damit begründet, dass die Araber uns das Land nie freiwillig überlassen würden und es zu einem Krieg kommen werde.“³⁴

1937 habe der damalige Bundeskanzler des österreichischen Ständestaates, Kurt Schuschnigg, dem Sommerlager des „Betar“ am Wolfgangsee einen Besuch abgestattet.

Eine prominente Figur innerhalb der zionistischen Rechten in Österreich war der schon zuvor erwähnte Wolfgang von Weisl. Während der Zwanzigerjahre lebte er teils in Wien, teils in Palästina, wo er für einige Zeit auch die Führung der „Revisionistischen Partei“ übernahm. In Europa warnte von Weisl – wie er später in seinen autobiografischen Schriften festhielt – in unzähligen Vortragsreisen „unermüdlich die jüdischen Massen vor dem unabwendbaren Sieg Hitlers und dem ebenso unabwendbaren Krieg zwischen Deutschland und Russland. Rettet Euch, solange Zeit ist. Packt Eure Sachen und geht nach Palästina, legal oder illegal, aber geht!“³⁵

Von Weisl, der der schlagenden jüdischen Burschenschaft „Unitas“ angehörte, befasste sich auch theoretisch mit dem Thema Kriegsführung, um sich auf einen künftigen Dienst in einer jüdischen Armee in Palästina vorzubereiten.³⁶

Innerhalb der „Neuen Zionistischen Organisation“ formierte sich in Österreich, als eine Art interne Opposition, die radikale Fraktion der sogenannten „Maximalisten“, die im Gegensatz zu Jabotinsky jeglichen Kompromiss mit der britischen Mandatsbehörde ausschlossen. Zu den Gründungsmitgliedern zählte der Wiener Rechtsanwalt Willy Perl.

Perls Kanzlei am Wiener Stubenring diente ab 1937 als Drehscheibe für die von ihm mitorganisierten illegalen Transporte nach Palästina. Mit dem aus Osteuropa stammenden Mosche Krivoshein (Galili) und Wolfgang von Weisl zählte Perl 1937 zu den Hauptinitiatoren jener Schiffstransporte, mit denen Juden unter Verstoß gegen die britischen Einwanderungsbeschränkungen nach Palästina geschleust wurden. Einer der Gründe für die Hinwendung zu dieser Methode war die Tatsache, dass Mitglieder der revisionistischen Partei und des Jugendbundes „Betar“ seit deren Austritt aus der „Zionistischen Weltorganisation“ keinen Anspruch mehr auf legale Einwanderungszertifikate besaßen. Die Mitglieder der Gruppe um von Weisl, Perl und

34 Interviews Gabriele Anderl mit Fred (Alfred) Reischer, Wien 1988, 1989 und 1990; Anderl, „Porträts“, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 248ff.

35 Anderl, „Porträts“, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*, S. 200ff.

36 Ebd., siehe zu: Wolfgang von Weisl, ???????

Krivoshein betrachteten die Briten in Palästina als Besatzungsmacht und sprachen folglich nicht von illegaler, sondern von „freier“ Einwanderung.

Anfang 1937 lief unter dem Codenamen „Af al pi“ („Trotz allem“) ein erstes kleines Schiff mit 16 Personen von Athen aus und erreichte, von den Briten unbemerkt, die Küste Palästinas. Es erwies sich als nahezu unmöglich, für diesen und die folgenden Transporte vor dem „Anschluss“ österreichische Teilnehmer zu finden – wohl nicht zuletzt wegen des Widerstandes der Eltern.

Die illegalen Transporte, die vor 1938 als Experiment mit einigen Dutzend Personen begonnen hatten, wurden allerdings wenig später, nach der Annexion Österreichs an das „Deutsche Reich“, zu einem groß angelegten Rettungsprogramm ausgebaut.³⁷

DIE ZIONISTISCHEN ORGANISATIONEN WÄHREND DES AUSTROFASCHISMUS

Jene Jüdinnen und Juden, die nach 1933 aus Österreich flohen, taten dies primär aus politischen Gründen – nämlich weil sie Angehörige der verbotenen politischen Linksparteien waren. Diese Menschen wählten jedoch nur selten Palästina als Zufluchtsland. Die bevorzugten Zielländer waren vielmehr die Tschechoslowakei, die Sowjetunion, Spanien und westeuropäische Staaten.

Jene Jüdinnen und Juden, die zur Zeit des „Ständestaates“ nach Palästina auswanderten, mussten also größtenteils nicht vor einer unmittelbaren Bedrohung fliehen, wie der Politologe Anton Pelinka betont. Dennoch war die Propagierung der Auswanderung nach Palästina durch zionistische Organisationen sehr wohl auch eine Reaktion auf den zwar nicht regierungsamtlichen, sehr wohl aber vorhandenen Antisemitismus in Österreich. Jene, die sich zur Emigration entschlossen, verließen eine für sie höchst unwirtliche Gesellschaft, in der die hasserfüllte Abneigung gegen alles Jüdische selbstverständlicher Bestandteil des politischen und sozialen Klimas war. Dieses sei, so Pelinka, allerdings kein Produkt des Ständestaates gewesen und in diesem Sinn das Ende der Ersten Republik nicht als einschneidende Zäsur im Hinblick auf die Auswanderung nach Palästina zu werten.

Es gab jedoch im „christlichen Ständestaat“ sehr wohl eine dem System immanente Bevorzugung von Katholiken.³⁸ Und es gab Maßnahmen seitens der Regierung, die von Jüdinnen und Juden sehr wohl als antisemitisch empfunden wurden. So wurde im September 1934 gemäß einem Geheimerlass an einem Teil der allgemeinen Volks-

³⁷ Anderl, *Emigration und Vertreibung*, S. 256 ff.

³⁸ Pelinka, *Emigration*, S. 13 ff.

und Oberschulen in Wien eine konfessionelle Klassentrennung eingeführt. Proteste der IKG hatten zumindest das Resultat, dass der weitere Ausbau dieses Programms gestoppt wurde.³⁹

Österreich wurde nach 1933 seinerseits zu einem Zufluchtsland für jüdische Emigrantinnen und Emigranten aus dem „Dritten Reich“. Die österreichischen Jüdinnen und Juden mussten von nun an jederzeit auf ein Übergreifen des nationalsozialistischen Terrors auf Österreich rechnen. Insofern hatte die Migration aus Österreich nach Palästina zwischen 1933 und dem März 1938 immer auch etwas mit dem nationalsozialistischen Deutschland zu tun. Sie hatte doch immer den Charakter eines präventiven, indirekten Fliehens, einer vorweggenommenen Reaktion auf etwas, das zu kommen drohte – und schließlich auch eintraf.⁴⁰

Waren es zum allergrößten Teil Zionistinnen und Zionisten, die sich vor 1938 für eine Übersiedlung nach Palästina entschieden, so gab es doch auch Ausnahmen von dieser allgemeinen Tendenz. Ein Beispiel ist der 1917 geborene Willy Verkauf-Verlon. Für ihn waren die politische Situation im Österreich der Zwischenkriegszeit sowie die Entwicklungen in Deutschland die zentralen Motive für die Auswanderung.

Durch die politischen Entwicklungen in Österreich ab 1927 früh politisiert, war er zunächst den „Roten Falken“, 1931 der „Sozialistischen Arbeiterjugend“ und schließlich 1932 – „Wegen der zurückweichenden Sozialdemokratie gegenüber dem schleichenden, hausgemachten Faschismus enttäuscht“ – dem Kommunistischen Jugendverband beigetreten. Durch die Entwicklungen der Dreißigerjahre in Österreich alarmiert, drängte er seine Familie zum Verlassen des Landes. In seinen Erinnerungen beschrieb Verkauf-Verlon, wie es zu diesem Entschluss gekommen war: „Auch Hitlers ‚Mein Kampf‘ las ich und nahm die Zielsetzungen des auch in Österreich aufkommenden Nationalsozialismus wahrscheinlich ernster als mancher Erwachsene. 1933 wurde in Österreich das Parlament ausgeschaltet, der Kommunistische Jugendverband verboten, ebenfalls der traditionelle Fackelzug der Jugendsozialisten am Abend des 30. April, und zum ersten Mal seit Jahrzehnten auch der Aufmarsch der Wiener Sozialdemokraten am 1. Mai. Bundesheersoldaten mit Maschinengewehren hinter Stacheldrahtverhauen versperrten den Zugang zur Ringstraße. Vorher hatte ich am 30. Jänner 1933 den Siegestaumel der Wiener Nazis anlässlich der Bestellung Hitlers zum Reichskanzler erlebt. Dies und eigene Zusammenstöße mit der Polizei waren der Grund, weshalb ich meine Eltern zum Verlassen Österreichs bewog. Mein Vater, zumindest ein aufmerksamer Leser der liberalen und sozialdemokratischen Presse, ein Beobachter meines Interesses für die Politik, war unschwer dazu zu überreden.

39 Rosenkranz, *Verfolgung und Selbstbehauptung*, S. 14.

40 Pelinka, *Emigration*, S. 19.

In Ermangelung eines anderen Exillandes landeten wir, ohne zionistische Absichten, mit Touristenvisa versehen, in Palästina [...] und blieben illegal bis zu unserer Rückkehr.“⁴¹

Mit der zionistischen Ideologie verband Verkauf-Verlon wenig: „Da [...] das Ziel des Zionismus der Judenstaat war, bestand für mich von Anfang an der Konflikt zwischen Assimilationswilligkeit und -unwilligkeit, den ich aber rasch für mich entscheiden konnte, denn ich hatte gelernt und es wurde mir eingebleut, dass ein Kommunist dort politisch tätig sein muss, wo er sich befindet.“⁴²

Die eigentliche Heimat blieb für ihn weiterhin Österreich – „genauer das Österreich der Arbeiterbewegung, des Freigeistes und des sozialistischen Humanismus“. Verkauf-Verlon nahm zwar aktiv am politischen Leben Palästinas teil, verlor aber nie die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Wien. Tatsächlich kehrte er bereits 1945 wieder nach Österreich zurück.⁴³

Für die zionistischen Bünde brachten die geänderten politischen Rahmenbedingungen ab dem Jahr 1933 sehr wohl einschneidende Veränderungen mit sich. Sie erhielten, bedingt durch das Verbot der sozialdemokratischen Jugendorganisationen, verstärkten Zulauf, weil die jüdischen Mitglieder nun zum Teil in die „chaluzischen“ Jugendbünde überwechselten. Diese durften, meist unter Tarnnamen, weiterexistieren. Die Bedingung seitens des Ständestaates war allerdings, dass alle Kontakte der zionistischen Gruppierungen zu den verbotenen österreichischen Linksparteien unterbleiben und sie sich ausschließlich auf die zionistische Arbeit konzentrieren mussten. Bis 1934 war der „Hechaluz“ um gute Beziehungen zur österreichischen Sozialdemokratie bemüht gewesen. Danach wurden diese Verbindungen weitgehend abgebrochen, um die zionistische Arbeit nicht aufs Spiel zu setzen. Die verschiedenen Jugendbünde wie der „Blau-Weiß“ („T'chelet-Lawan“) und auch der weit links stehende „Haschomer Hazair“ achteten rigoros auf die Einhaltung dieser Vorgabe. Jegliche politische Betätigung von Mitgliedern im Sinne der in die Illegalität gedrängten Sozialdemokraten und Kommunisten wurde mit sofortigem Ausschluss geahndet, manchmal genügte der bloße Verdacht. Diese Zwänge bewirkten jedoch gleichzeitig

41 Willy Verkauf-Verlon, *Mit scharfer Optik*, Wien o. D., S. 31.

42 Ebd.

43 Anfangs arbeitslos beziehungsweise Gelegenheitsarbeiter, war Verkauf-Verlon ab 1936 als Korrespondent für die in Moskau erscheinenden Exilzeitschriften „Das Wort“ und „Internationale Literatur“ tätig. 1939 wurde er zusammen mit seiner aus Litauen stammenden Frau Hanna Lipschitz verhaftet und wegen seiner Tätigkeit für die illegale Kommunistische Partei Palästinas von der britischen Mandatsregierung zu zwölf Monaten Gefängnis verurteilt. Nach der Haftentlassung 1940 arbeitete er als Buchhändler in Jerusalem, später als Verleger. Zwischen 1941 und 1945 war er Generalsekretär der Exilorganisation „Free Austrian Movement“ für den Nahen Osten.

eine Stärkung des zionistischen, „chaluzischen“ Elements unter der jüdischen Jugend in Österreich während der letzten Jahre vor dem „Anschluss“.

Auch durch die Kinder jüdischer Flüchtlinge, die ab 1933 aus Deutschland nach Österreich kamen, erlebten die chaluzischen Jugendorganisationen in Österreich in den Jahren vor dem „Anschluss“ eine Stärkung.

Motiv für eine vermehrte Bereitschaft zur Auswanderung in den Dreißigerjahren war nicht zuletzt die steigende Arbeitslosigkeit in Österreich, von der besonders auch Teile der jüdischen Bevölkerung betroffen waren. Dies spiegelte sich auch in der wachsenden Zahl jener Personen wider, die Fürsorgeleistungen der Wiener jüdischen Gemeinde in Anspruch nehmen mussten. Ohne die Flüchtlinge aus Deutschland und Durchwanderer aus anderen Ländern mitzurechnen, erhöhte sich die Zahl der von der „Allgemeinen Fürsorge“ der Kultusgemeinde erfassten Personen zwischen 1932 und 1936 von rund 44.000 auf rund 60.000. Betroffen waren in Not geratene beziehungsweise aus dem Arbeitsleben verdrängte Angehörige von freien Berufen (wie Künstler, Intellektuelle, Ärzte und Rechtsanwälte), Arbeiter und Angestellte sowie Industrielle, Kaufleute und Gewerbetreibende, deren Betriebe zugrunde gegangen waren. Die Ausgaben der Kultusgemeinde für die „Offene Fürsorge“ sollen im Jahr 1937 rund zwei Millionen Schilling betragen haben.⁴⁴

Die berufliche Aussichtslosigkeit, ganz besonders für jüdische Zuwanderer aus Osteuropa, erlebte auch Juda Weissbrod (Yehuda Brott), Mitte der Dreißigerjahre Generalsekretär des österreichischen „Hechaluz“. Er war 1908 in Tarnopol geboren und 1914 nach Wien gekommen. Obwohl er zwei Studien, das der Chemie und jenes der Pharmazie, abgeschlossen hatte, gelang es ihm nicht, eine seiner Ausbildung entsprechende Anstellung zu bekommen. Eine Tätigkeit als Apotheker blieb ihm schon deshalb versperrt, weil er nicht zu einem dafür notwendigen Praktikum zugelassen wurde. Das Bewerbungsgespräch im Jahr 1934 verlief nach Weissbrods Darstellung so: „Wie heißen Sie?“ – „Weissbrod.“ – „Und wie noch?“ – „Juda.“ – „Woher kommen Sie?“ – „Galizien.“ – „Wo sind Sie geboren?“ – „In Galizien.“ – „Wann sind Sie nach Wien gekommen?“ – „1914.“ – „Wann sind Sie Staatsbürger geworden?“ – „1919, 1920.“

Die Vorsprache endete damit, dass Weissbrod eine unbezahlte Praxisstelle für das Jahr 1942 oder 1943 in Aussicht gestellt wurde.⁴⁵

Die verstärkte Nachfrage nach Zertifikaten bei gleichzeitig verminderten Einwanderungsmöglichkeiten scheint bereits ab Mitte der Dreißigerjahre immer

⁴⁴ Rosenkranz, *Verfolgung und Selbstbehauptung*, S. 15 f.

⁴⁵ Zit. in: Anderl, „Porträts“, S. 237 f.; Interviews Gabriele Anderl mit Juda Weissbrod (Yehuda Brott), Jerusalem 1987 und 1989, in: Hagen, Nittenberg (Hg.), *Flucht in die Freiheit*.

wieder zu Verteilungskämpfen geführt zu haben. Offenbar gab es auch Fälle von Korruption.

In der in Wien und Bratislava erscheinenden *Jüdischen Presse* vom 20. Dezember 1935 erschien unter dem Titel „Man hängt die Kleinen ...“ ein Artikel, in dem über angebliche Unregelmäßigkeiten bei der Verteilung von Einwanderungszertifikaten nach Palästina berichtet wurde. Es wurde behauptet, die mit Zertifikaten beteiligten Personen hätten im Gegenzug größere Geldbeträge für zionistische Vereinszwecke – keineswegs freiwillige Spenden – entrichten müssen. Ein gewisser Mendel Teig, Leitungsmitglied des allgemein-zionistischen „Gdud Zirim“, wurde in der Folge von einem „Parteigericht“ auf die Dauer von drei Monaten von der Zulassung zur „Alija“ und seinen Funktionen innerhalb der Bewegung suspendiert. Das „Gericht“ sah von einer schärferen Strafe ab, weil sich angeblich herausgestellt hatte, dass der „Zionistische Landesverband“ beziehungsweise dessen Präsident, Dr. Oskar Grünbaum, Kenntnis von den Missbräuchen gehabt und nicht dagegen Stellung bezogen habe.

Mit dem Fall war auch das „Wanderungsamt“ im österreichischen Bundeskanzleramt befasst. Es bat die Bundespolizeidirektion Wien festzustellen, „ob etwa ein ernst strafbarer Tatbestand vorliegt“. Gemäß den Erhebungen der Polizei erwiesen sich die Beschuldigungen jedoch als haltlos.⁴⁶

DIE ZAHLENMÄßIGE DIMENSION DER AUSWANDERUNG NACH PALÄSTINA IN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

Eine genaue Quantifizierung der jüdischen Auswanderung aus Österreich nach Palästina in der Zeit zwischen 1918 und 1938 ist schwierig, schon weil die statistischen Angaben des Herkunftslandes nicht mit jenen der Einwanderungsbehörden in Palästina übereinstimmen.

Gemäß einer Statistik des Wiener Palästinaamtes waren von diesem zwischen 1920 und Ende 1935 8.425 Personen nach Palästina abgefertigt worden, wobei aber nicht zwischen den zahlreichen Transitmigrantinnen und -migranten und den aus Österreich stammenden Auswanderern differenziert wurde.⁴⁷

46 ÖStA/AdR, BKA – Wanderungsamt, Kt. 2236/118, Zl. 61.041/36, 14.1.1936, interne Aktennotiz sowie Entwurf eines Schreibens an die Bundespolizeidirektion Wien, Gegenstand: Palästina – Einwanderungszertifikate – Missstände bei der Verteilung.

47 Anderl, Jensen, *Zionistische Auswanderung*, in: Horvath, Neyer (Hg.), *Auswanderungen aus Österreich*, S. 206 ff.

Laut Einwanderungsabteilung der „Jewish Agency“ in Palästina, die die Immigrantinnen und Immigranten nach ihrer Staatsbürgerschaft und nur die auf dem Seeweg eingereisten Personen erfasste, kamen zwischen 1933 und 1937 2.713 Personen mit österreichischer Staatsangehörigkeit ins Land.⁴⁸

Die Einwanderung in den Jahren 1933 bis 1935 wurde auch nach der Art der „Zertifikate“ aufgeschlüsselt: von den 312 Personen, die 1933 aus Österreich nach Palästina gingen, waren 77 „Kapitalisten“, 49 Familienangehörige bereits in Palästina lebender Personen, der Rest entfiel auf andere Kategorien von Zertifikaten. 1934 betrug die Gesamtzahl 711, 1935 889 Personen. Die Zahl der an Österreich ausgegebenen Arbeiterzertifikate war in dieser Periode bereits stark zurückgegangen.⁴⁹

Auch beim Wanderungsamt wurden genaue Statistiken darüber geführt, wie viele österreichische Bundesangehörige jeweils monatlich, pro Quartal sowie jährlich in die verschiedenen Länder, und eben auch nach Palästina, ausgewandert waren. Gleichzeitig wurden die Namen, Geburtsjahre sowie die Berufe dieser Personen erfasst. Die Unterlagen betreffend Palästina wurden regelmäßig dem „British Passport Control Office“ in Wien sowie dem österreichischen Generalkonsulat in Jerusalem übermittelt.

Gemäß den Statistiken des Wanderungsamtes waren 1935 509 Österreicherinnen und Österreicher nach Palästina ausgewandert. In diesem Jahr waren insgesamt 2.246 Personen in überseeische Länder, in die Sowjetunion und die Türkei ausgewandert; in den Jahren 1919 bis 1934 waren es insgesamt 74.682 gewesen. Die Gesamtauswanderung von Österreicherinnen und Österreichern nach Palästina hatte sich gemäß diesen Aufzeichnungen im selben Zeitraum auf 1.183 belaufen, bis Ende 1936 war diese Zahl auf 1.853 gestiegen. 1937 ging die Zahl der Auswanderungen dann drastisch zurück: Es wurden nur noch 78 Personen registriert.⁵⁰

Von 2.330 Personen, die in den späten Achtzigerjahren im Rahmen eines von Erika Weinzierl und Otto Dov Kulka geleiteten Forschungsprojekts („Israelische Bürger österreichischer Herkunft“) detaillierte Fragebögen ausfüllten, waren knapp sechs Prozent bis 1934 und elf Prozent zwischen 1934 und 1938 nach Palästina ausgewandert.

Von den knapp 400 Personen nannten 247 als Motiv ihre zionistische Überzeugung, 116 den Antisemitismus in Österreich, die übrigen familiäre sowie fachlich-wirtschaftliche Gründe. Hinsichtlich des Motivs „zionistische Überzeugung“ ist frei-

48 Ebd., Doron Niederland, „Die Immigration“, in: Weinzierl, D. Kulka, *Vertreibung und Neubeginn*, S. 339 ff.

49 Ebd.

50 ÖSt/AdR, BKA-Inneres, Wanderungsamt, 1936, Ktn. 2236/118 und 2236/451.



Abb. 2: Plakat zur Palästina-Ausstellung vom 18.–31. 8. 1925 in Wien (Quelle: Jüdisches Museum der Stadt Wien: Judenfragen, 1996)

lich zu berücksichtigen, dass die Entstehung des modernen Zionismus ganz wesentlich auch eine Reaktion auf den Antisemitismus gewesen ist. Wenn also „Zionismus“ als primäres Motiv der Auswanderung nach Israel vor 1938 angeführt wird, so ist dies immer auch in einem zumindest indirekten Zusammenhang mit dem Antisemitismus zu sehen.

Ein prominentes Beispiel dafür ist der 1911 geborene Wiener Teddy Kollek, später, von 1965 bis 1993 Bürgermeister von Jerusalem. Für ihn waren antisemitische Erfahrungen entscheidend für den Entschluss, bereits Mitte der Dreißigerjahre nach Palästina auszuwandern und in einen „Kibbuz“ einzutreten.⁵¹

Gemäß den Angaben von Jonny Moser in seiner *Demographie der jüdischen Bevölkerung Österreichs 1938–1945* wanderten in den Jahren 1930 bis einschließlich 1937 etwas mehr als 1.600 Personen von Österreich nach Palästina aus. Moser hat auch versucht, den Anteil von Jüdinnen und Juden an der österreichischen Gesamtauswanderung der Jahre 1930 bis 1937 zu berechnen und dafür als Schlüssel den prozentuellen Anteil der Jüdinnen und Juden an der österreichischen Gesamtbevölkerung herangezogen (rund 2,83 Prozent). Für die Jahre 1934–1937 kommt er dabei zu einer jährlichen Auswanderungszahl von insgesamt 56 Personen jüdischer Konfession in verschiedene Länder der Welt. Die in Relation dazu „in diesen Jahren sehr beachtliche Emigration nach Palästina“ ist bei dieser Berechnung offenbar nicht berücksichtigt. Moser verweist auch auf den Knick im Jahr 1937 als Folge der zunehmend restriktiven britischen Einwanderungsbestimmungen.

Laut seinen Angaben – er stützt sich auf das *Statistische Jahrbuch für Österreich 1938* – betrug die Gesamtzahl der Auswanderer von Österreich nach Palästina in den Jahren 1934 bis 1937 1.265, jene der jüdischen Auswanderer in andere Überseeländer etwa 222.

Von April 1933 bis April 1936 wurden von der IKG Wien 3.186 deutsche Emigrantinnen und Emigranten betreut, die vor den Nationalsozialisten aus Deutschland geflohen waren. Von diesen wurden 1.438 Personen nach Palästina oder in andere überseeische Länder weitergeleitet.⁵²

51 Christian W. Haerpfner, „Israelische Bürger österreichischer Herkunft“, in: Weinzierl, D. Kulka, *Vertreibung und Neubeginn*, S. 445 ff.; Pelinka, *Emigration*, S. 17 f.

52 Jonny Moser, *Demographie der jüdischen Bevölkerung Österreichs 1938–1945*, Schriftenreihe des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes zur Geschichte der NS-Gewaltverbrechen, Nr. 5, Wien 1999, S. 11.

NACH DEM „ANSCHLUSS“

Mit dem „Anschluss“ änderte sich die Situation im Hinblick auf die Auswanderung nach Palästina qualitativ und quantitativ vollständig: Angesichts der Vertreibungs politik der Nationalsozialisten wurde Palästina zu einem wichtigen, für viele allerdings beliebigen Fluchtziel. Bereits im Zusammenhang mit der Einwanderung aus dem nationalsozialistischen Deutschland war in Palästina ein Witz kursiert: „Kommen Sie aus Überzeugung?“, fragte man bei der Ankunft. „Nein, aus Deutschland“, war die Antwort.⁵³ Die diesem Witz zugrunde liegende Wahrheit lässt sich auch auf die Flüchtlinge aus Österreich übertragen.

Der „Hechaluz“ war, wie ausgeführt, vor dem März 1938 eine Pionierorganisation mit einer vergleichsweise sehr geringen Mitgliederzahl gewesen. Danach erlebten die zionistischen Bünde einen immensen Zulauf. Tausende Jugendliche schrieben sich, großteils in der Hoffnung auf irgendeine Fluchtmöglichkeit, in einen Jugendbund, vielfach sogar in mehrere gleichzeitig ein oder ließen sich für verschiedene Zielländer registrieren.

Georg Überall, ein leitender Funktionär innerhalb des „Hechaluz“ und der „Jugend-Alija“ in Wien, bangte angesichts dieser Situation um die ideologischen Prinzipien der Bewegung und stellte alarmiert fest, dass der „Hechaluz“ „nur noch ein Reisebüro“ sei.⁵⁴

Die Generationenkonflikte, die bereits in der Zwischenkriegszeit ein Merkmal des zionistischen Lagers in Österreich gewesen waren, drohten nun zu eskalieren – ging es doch nun um lebensrettende Zertifikate. Schließlich gewannen in den heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem Wiener Palästinaamt und den einheimischen Vertretern des „Hechaluz“ Letztere die Oberhand. Die Rückendeckung, die sie durch die zionistischen Dachorganisationen in Palästina erhielten, spielte dabei eine zentrale Rolle. Ihren Überzeugungen gemäß erhielt die Rettung der jüdischen Jugend absolute Priorität. Jene Jugendlichen, die bereits vor 1938 in den „chaluzischen“ Organisationen und den linken zionistischen Bündnen aktiv gewesen waren, wurde wiederum innerhalb dieser Gruppe der Vorzug gegeben.

Die „Allgemeinen Zionisten“, darunter viele verdiente Altzionisten („Watikim“), hatten das Nachsehen. Dies traf bis zu einem gewissen Grad auch auf die Jugendlichen aus diesem Lager zu. Willy Ritter nannte sie abfällig „Muttersöhnchen zionistischer Advokaten“.⁵⁵

53 Shlomo Erel, *Neue Wurzeln. 50 Jahre Immigration deutschsprachiger Juden in Israel*, Tel Aviv 1983.

54 Siehe dazu: Anderl, *Emigration und Vertreibung*.

55 Zit. bei Anderl, *Emigration und Vertreibung*, Details zu diesen Konflikten siehe ebda.

Evelyn Adunka hat sich in ihrem Buch *Flucht in die Heimat* mit dem Schicksal der älteren Generation österreichischer Zionistinnen und Zionisten – einer durch ihre jahrelange Tätigkeit eng miteinander verbundenen Gruppe – befasst. Alle Betroffenen waren in den Zwanziger- und Dreißigerjahren im Wiener jüdischen und zionistischen Leben überaus aktiv gewesen, hatten Vorträge gehalten, verschiedenste Funktionen in Vereinen und Organisationen innegehabt und regelmäßig in jüdischen Zeitschriften publiziert.

Obwohl sie vielfach ihr ganzes Leben in den Dienst der zionistischen Sache gestellt hatten, konnten sich nur ganz wenige von ihnen vor dem „Anschluss“ zur Auswanderung nach Palästina entschließen. Tragischerweise gelang auch nach dem „Anschluss“ nur einem Teil von ihnen die rettende Flucht nach Palästina – etwa Chaim Tartakower, Leo Goldhammer, Isidor Schalit, Leopold Plaschkes, Leo Landau oder Eduard Pachtmann. Viele andere konnten ihr Leben nicht retten. So wurde der prominente zionistische Politiker und Publizist Robert Stricker bereits kurz nach dem „Anschluss“ verhaftet und 1944 in der Gaskammer von Auschwitz ermordet. Adolf Böhm, den Verfasser der zweibändigen *Geschichte der zionistischen Bewegung*, hatte Adolf Eichmann als Leiter der von ihm reorganisierten Wiener jüdischen Gemeinde vorgesehen. Böhm erlitt jedoch einen Nervenzusammenbruch und starb drei Jahre später in geistiger Umnachtung.⁵⁶

Doch auch jenen, die im letzten Moment mit Zertifikaten entkommen konnten, gelang es nur in seltenen Fällen, sich in Palästina erfolgreich zu integrieren und wirtschaftlich zu konsolidieren.⁵⁷ Der Wiener Schriftsteller und Journalist Z. F. Finkelstein hat die Situation dieser Menschen, die „zerschlagen an Leib und Seele, von der braunen Sturzwelle, nach Erez Israel verschlagen wurden“ in beklemmender Weise beschrieben:

„Verschlagen, da viele, allzu viele, trotz all der Träume und Ideale der Jugendjahre, dem ehernen Ruf der Geschichte nicht rechtzeitig gefolgt sind. Wir, die wir führend und erziehend eine Sendung in der Galluth zu erfüllen glaubten, blieben schreckensstarr und hilflos, als diese Galluth im grausigen Fanal der modernen Barbarei ihr geschichtliches Ende fand. Wir versäumten die Überfuhr und allzu jäh war der Übergang in ein erträumtes Land, dessen Wirklichkeit sich in einem rasenden Tempo des Aufbaues, Umschichtung und Umwertung aller Werte offenbarte. Die Jugend stürzte sich mit der naturgemäßen Unbekümmertheit in das aufschäumende Leben in den Kibbuzim [...], die anderen starteten ziellos und aufgewühlt ins Leere und warteten vergebens auf das Wunder, das sie einst erträumt hatten. Das Wunder kam nicht und die Not des Tages trieb so manchen in den Abgrund der Verzweiflung.“⁵⁸

⁵⁶ Adunka; siehe auch Rabinovici.

⁵⁷ Zit. bei Adunka, *Exil in der Heimat*, S. 7.

⁵⁸ Ebd., S. 13.

Dieter Hecht

Die Stimme und Wahrheit der Jüdischen Welt

JÜDISCHES PRESSEWESEN IN WIEN 1918–1938

Die jüdische Welt der Zwischenkriegszeit hatte viele Stimmen und Wahrheiten. Wien war als drittgrößte jüdische Gemeinde Europas eines der Zentren des jüdischen Pressewesens. Es erschienen Periodika in verschiedenen Sprachen und für verschiedene religiöse und politische Gruppen. Mit „liberal, sozialistisch-kommunistisch, national-jüdisch-zionistisch und orthodox“ umfassten sie das ganze ideologische Spektrum des zeitgenössischen Judentums. Das Fundament für diesen Status wurde während der Monarchie gelegt.¹ Der Zusammenbruch der Monarchie veränderte die Situation in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht nachhaltig. Für die jüdische Bevölkerung der Republik Österreich – bis zum Friedensvertrag von St. Germain-en-Laye im Jahr 1919 eigentlich *Republik Deutsch-Österreich* – gestaltete sich diese Veränderung besonders dramatisch. Waren die Mitglieder bis dahin EinwohnerInnen der Hauptstadt eines Reiches mit vielen Nationalitäten und Religionen, wurden sie nun zu Bewohnern eines kleinen, überwiegend katholischen, von Existenzängsten geplagten Nationalstaates. Im Mittelpunkt jüdischen Interesses stand damit die Frage nach der zukünftigen Stellung der jüdischen Bevölkerung in dieser Republik und dem Schicksal der sogenannten „Ostjuden“, die im Zuge des Ersten Weltkriegs nach Wien gekommen waren.²

In diesem Zusammenhang hatte die jüdische Presse auf inhaltlicher Ebene große Bedeutung als Instrument der Interessenvertretung, das über die reine Information hinausgeht. Die jüdische Presse der Zwischenkriegszeit spiegelt somit die sozioökonomische Situation des österreichischen Judentums wider. Sie dokumentiert die Beziehungen zwischen jüdischer Minderheits- und christlicher Mehrheitsbevölkerung, innerjüdische religiöse und kulturelle Strömungen, Bemühungen um gesellschaftliche

1 Vgl. Jacob Toury, *Die jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich 1802–1918*, Tübingen 1983.

2 Marsha Rozenblit, „Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic“, in: Michael Brenner, Derek Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria 1918–1933*, Bloomington 1998, S. 134–153, S. 134–136.

Integration bei gleichzeitiger Bewahrung einer jüdischen Identität sowie den Kampf gegen den Antisemitismus. Sie dokumentiert gleichzeitig auch die Verbindungen zwischen JournalistInnen aus den verschiedenen Teilen der Monarchie, die auch in der Zwischenkriegszeit fortbestanden, z. B. arbeiteten Julius Löwy und Robert Weltsch in Prag und in Wien für verschiedene jüdische Zeitungen.³ Eine Vorreiterrolle übernahmen hierbei traditionsreiche Periodika wie die *Jüdische Zeitung* (1907–1920), *Dr. Blochs österreichische Wochenschrift* (1884–1920) und *Die Wahrheit* (1885–1938). Von 1919 bis 1927 konnte Wien sogar mit einer Besonderheit aufwarten, nämlich der *Wiener Morgenzeitung*, die die einzige deutschsprachige jüdische Tageszeitung dieser Zeit war. Robert Stricker (1879–1944 Auschwitz), Chefredakteur und Mitherausgeber der *Wiener Morgenzeitung*, formulierte die Bedeutung der jüdischen Presse im Jänner 1919 prägnant in folgender Weise: „Die Presse ist eine scharfe, gewichtige Waffe, und das Volk, welches über eine gute Presse verfügt, kann sich rasch und leicht zu seinem Rechte durchschlagen.“⁴ Die Realität des massiven Antisemitismus und der zunehmenden sozialen und wirtschaftlichen Ausgrenzung von Juden und Jüdinnen in der Ersten Republik und während des Austrofaschismus stand dazu im Widerspruch.

Vor der Analyse und Beurteilung dieser vielfältigen Publikationen, soll hier auf die gegenwärtigen Forschungsdefizite im Bereich der jüdischen Presseforschung hingewiesen werden. Es gibt in Österreich keine institutionalisierte Forschung zur jüdischen Presse, wie sie z. B. in Deutschland an der Universität Bremen existiert. Zwar sind jüdische Journalisten und Journalistinnen, die in nichtjüdischen und jüdischen Zeitungen publizierten, beliebt wie auch wichtige Themen der institutionalisierten und nichtinstitutionalisierten akademischen Forschung,⁵ Arbeiten über jüdische Zeitungen und Zeitschriften, die im Zentrum jüdischer Presseforschung stehen, und deren Interaktion mit der nichtjüdischen Presse fehlen aber weitgehend. Zur Zwischenkriegszeit gibt es nur einzelne Arbeiten, die über eine statistische Aufzählung der Zeitungen und Journalisten bzw. Journalistinnen hinausgehen. An die jüdische Presseforschung sind daher noch viele Fragen zu stellen. Im Rahmen dieses Aufsatzes möchte ich mich auf folgende beschränken: Welche Funktion hatte die jüdische Presse für ihr Publikum? Konnte sie – als quasi Organ von Parteien bzw. Organisationen – ihre Ziele vorantreiben? Und schließlich: Wer war ihr Zielpublikum?

3 Vgl. Achim Jaeger, „Nichts Jüdisches wird uns Fremd sein. Zur Geschichte der Prager Selbstwehr (1907–1938)“, in: *Aschkenas*, 15/1, Wien, Köln, Weimar 2005, S. 151–207.

4 *Wiener Morgenzeitung*, 19.1.1919, S. 1f.

5 Vgl. unter anderem Fritz Hausjell, „Österreichische Journalisten und Publizisten im Exil (1933/34 bis 1945). Eine Fallstudie“, in: Friedrich Stadler (Hg.), *Vertriebene Vernunft I*, Wien 1987, S. 304–342; Wolfgang Langenbacher, Fritz Hausjell (Hg.), *Vertriebene Wahrheit. Journalismus aus dem Exil*, Wien 1995.

JÜDISCHE ZEITUNGEN UND ZEITSCHRIFTEN

Aufgrund der großen Forschungslücken soll eine Annäherung an die Anzahl der jüdischen Zeitungen und Zeitschriften am Anfang stehen. Einen ersten Überblick bietet hierbei der Eintrag „Presse, Jüdische“ des Jüdischen Lexikons, wo mit Stand vom Jahr 1930 historische und aktuelle jüdische Zeitungen aus der ganzen Welt nach Namen, Erscheinungsort, Adresse, Gründungsjahr, Periodizität, Sprache und Tendenz aufgelistet wurden. Für Österreich finden sich 21 Zeitungen, die im Jahr 1930 erschienen; davon 18 auf Deutsch und drei auf Jiddisch. Von diesen wurden 14 zwischen 1927 und 1929 gegründet, nur drei erschienen bereits in der Monarchie.⁶ Diese Zahlen verweisen auf große Schwankungen im jüdischen Pressewesen Österreichs, worauf noch einzugehen sein wird. Um sich fokussiert mit dem Problem der jüdischen Zeitungen und Zeitschriften in Österreich auseinandersetzen zu können, sollen im Folgenden nur regelmäßig auf Deutsch erschienene Publikationen besprochen werden, weil diese in der Zwischenkriegszeit die überwiegende Mehrheit darstellten und sich auch auf qualitativer Ebene auszeichneten. Almanache und Kalender bzw. andere Schriften, die trotz anderslautender Ankündigung letztendlich Einzelpublikationen blieben, aber auch sehr unregelmäßig erscheinende Publikationen wurden nicht berücksichtigt. Insgesamt dürften zwischen 1918 und 1938 rund 35 jüdische Zeitungen und Zeitschriften auf Deutsch erschienen sein.⁷ Darüber hinaus gab es auch eine Anzahl jiddischer und hebräischer Publikationen, die häufig ein finanzielles und/oder personelles Naheverhältnis zu einer größeren, auf Deutsch erschienenen Zeitung aufwiesen, wie z. B. die auf Jiddisch publizierte *Wiener Morgenpost* mit der *Wiener Morgenzeitung*. Die meisten jüdischen Zeitungen wurden aufgrund finanzieller bzw. organisatorischer Probleme nach einigen Jahren wieder eingestellt.

Drei Zeitungen konnten trotz finanzieller Probleme mittels Neugründungen, Umbenennungen und wechselnder Herausgeber über den gesamten Betrachtungszeitraum erscheinen. Hierbei handelt es sich um die *Wahrheit*, dem Organ der Union deutsch-österreichischer Juden, die *Jüdische Presse*, einem Wochenblatt der „Agudas Jisroel“, und die zionistischen Zeitungen, an denen Robert Stricker führend mitwirkte – namentlich die *Jüdische Zeitung* bis 1920, die *Wiener Morgenzeitung* 1919 bis 1927 und die *Neue Welt* 1927 bis 1938. Diese Neugründungen und Umbenennungen drücken Zäsuren und Brüche im jüdischen Pressewesen und der Zwischenkriegszeit

6 *Jüdisches Lexikon*, Bd. IV/1, Berlin 1930, S. 1102–1110/Sonderteil I–xxxv, S. xxvii.

7 Zur hebräischen und jiddischen Presse in Österreich 1918–1938 vgl. Joseph Karniel, *A Listing of Articles on Orthodox Jewry in Austria Published in the Austrian Orthodox Jewish Press 1918–1938*, Hebräisch, Ramat-Gan 1996.

allgemein aus, denen wir in der Folge unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Als erste Zäsur soll die unmittelbare Nachkriegszeit behandelt werden, als zweite der Zusammenbruch der *Wiener Morgenzeitung* als Flaggschiff der jüdischen (zionistischen) Presse im Jahr 1927 und als dritte Zäsur der Austrofaschismus. Auf die Zeit nach dem Anschluss wird nicht eingegangen, denn infolge des 12. 3. 1938 wurden alle jüdischen Zeitungen und Zeitschriften der Zwischenkriegszeit aufgelöst.⁸

NACHKRIEGSZEIT

Zunächst führten der Zusammenbruch der Monarchie und die damit verbundenen wirtschaftlichen Probleme zu einer Umstrukturierung des jüdischen Pressewesens. Papiermangel, Inflation und neue Grenzen waren die wesentlichen Faktoren. Trotzdem gab es im Jahr 1919 noch elf Zeitungen in Wien. Hierbei handelte es sich um zehn Periodika (Wochen- und Monatsschriften) – nämlich die *Jüdische Morgenpost*, *Jüdische Zeitung* (JZ), *Österreichische Wochenschrift* (ÖW), *Esra*, *Freie Jüdische Lehrerstimme*, *Jüdische Nachrichten für die Deutsch-Österreichische Provinz*, *Jüdische Korrespondenz*, *Jüdische Volksstimme*, *Freie Tribüne*, *Jüdische Gemeinschaft und die Wahrheit* – sowie eine Tageszeitung, die *Wiener Morgenzeitung* (WMZ). Bemerkenswert ist, dass in ideologischer Hinsicht sechs von den elf Zeitungen, d. h. 55 %, zionistisch orientiert waren (WMZ, JZ, *Jüdische Volksstimme*, *Freie Tribüne*, *Esra* und *Jüdische Nachrichten für die Deutsch-Österreichische Provinz*). Obwohl die zionistische Bewegung nur bei einer Minderheit innerhalb der jüdischen Bevölkerung Unterstützung fand, konnten führende Zionisten ihre Publikationen erfolgreich am Markt positionieren.⁹ In der unmittelbaren Nachkriegszeit waren dafür drei Faktoren verantwortlich: 1. Wien galt seit der Gründung der *Welt* im Jahre 1897 als Zentrum der zionistischen Presse; 2. Die zionistischen bzw. jüdisch-nationalen Organisationen und ihre führenden Mitglieder engagierten sich besonders für jüdische Flüchtlinge aus Galizien und

8 Am 20.5.1938 konnte der Zionistische Landesverband unter Duldung der Behörden die erste Nummer der *Zionistischen Rundschau* (Herausgeber Emil Reich) herausgeben. Diese Zeitung konnte bis Ende 1938 erscheinen. Von Januar 1939 bis Dezember 1943 wurde in Wien ein Ableger des Jüdischen Nachrichtenblattes aus Berlin veröffentlicht. Jens Budischowsky, „Die jüdische Presse 1938“, in: Historisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Der Novemberpogrom 1938. Die „Reichskristallnacht“ in Wien*, Wien 1989, S. 107–111, S. 109–111.

9 Dieter J. Hecht, „Frauenarbeit und Frauenrecht“, in: Eleonore Lappin, Michael Nagel (Hg.), *Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945*, Bremen 2007, S. 161–175, S. 167f. Zu jüdischen Journalisten in der Zwischenkriegszeit vgl. Evelyn Adunka, „Die Wiener jüdische Presse in der Zwischenkriegszeit anhand von vier Beispielen“, in: Susanne Marten-Finnis, Markus Winkler (Hg.), *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*, Bremen 2006, S. 223–233.

der Bukowina; 3. Die revolutionäre Umbruchstimmung nach Kriegsende bewirkte, dass die Zionisten mit ihren nationalen Forderungen nach Selbstbestimmung stärkere Unterstützung in der jüdischen Bevölkerung fanden.¹⁰

Von entscheidender Bedeutung war die Notwendigkeit einer Neudefinition jüdischer Identität in einem Nationalstaat, dessen Bevölkerungsmehrheit sich als zum deutschen Volk gehörig definierte. Die zionistische Forderung nach Anerkennung der Juden als Nation und der Gewährung von Minderheitenrechten fand bei der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung zwar keinen Anklang, doch die darin enthaltene Forderung nach Zugehörigkeit zu einer jüdischen Ethnizität dürfte beim Großteil der jüdischen Bevölkerung auf Zustimmung gestoßen sein.¹¹ Hierzu müssen auch die Herausgeber bzw. die Leser und Leserinnen der Zeitungen des sogenannten liberalen Judentums gezählt werden, nämlich jene der *Wahrheit* als Organ der deutsch-österreichischen Union, aber auch der dieser nahestehenden ÖW.¹² Beide müssen als Gegner der zionistischen Bewegung im Kontext des politischen Zionismus und der Anerkennung der Juden als Nation in Österreich angesehen werden. Doch sowohl die *Wahrheit* als auch die ÖW standen dem Zionismus im Sinne von Kulturzionismus und ethnischer Zusammengehörigkeit – als „Stammesgenossen“ – positiv gegenüber. Dieses Konzept, um die religiöse Komponente erweitert, vertrat auch die führende orthodoxe Zeitung, das Wochenblatt *Jüdische Korrespondenz*, das in Wien und Bratislava erschien und antizionistisch war.

Eine Besonderheit im jüdischen Pressewesen Österreichs war dessen bürgerliche Orientierung. Dies betrifft auch die zionistische Bewegung, wo die bürgerlich orientierten Zionisten und Zionistinnen die dominierende Kraft im Österreich der Zwischenkriegszeit waren. Jene Organisationen, die der zionistischen Arbeiterbewegung zuzurechnen sind, verloren im Wien der Nachkriegszeit durch den Wegfall der Mehrheit ihrer Anhänger in den östlichen Provinzen der Monarchie und der Auswanderung führender Funktionäre hingegen rasch an Bedeutung. Eine Ausnahme ist die Zeitung der politisch linken Poale Zion, die *Freie Tribüne*. Sie erschien von 1919 bis 1921. Nach der Spaltung der Poale Zion in einen linken und rechten Flügel und einer teilweisen Wiedervereinigung wurden ab 1924 z. B. *Unsere Tribüne* 1924 bis 1926 und *Der Jüdische Arbeiter* 1927 bis 1934 publiziert.¹³ Die Präsenz zionistischer Publi-

10 Vgl. David Rechter, *Jews of Vienna. And the First World War*, London 2001, S. 88 und S. 165.

11 Marsha Rozenblit, „Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic“, in: Brenner, Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community*, S. 134–153, S. 139–146.

12 Die ÖW erscheint am 20.2.1920 zum letzten Mal. Als Grund für die Einstellung wurde eine längere Auslandsreise von Bloch angegeben. Gleichzeitig wurde die Wiederherausgabe angekündigt, die aber nie stattfand. ÖW, 20.2.1920, S. 1; vgl. Joseph Bloch, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Wien 1922.

13 Poale Zion und die nichtzionistische jüdische Arbeiterpartei „Bund“ publizierten 1919–1921 auch jid-

kationen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sowohl die bürgerlichen, aber auch die proletarisch orientierten ZionistInnen nicht die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung vertraten. Allen Strömungen – sowohl den links- als auch den rechtsorientierten – waren der hohe Grad an Fraktionierung und die Instrumentalisierung der Presse für politische Anliegen gemein. Die Instrumentalisierung betraf sowohl die politische Beteiligung innerhalb der Kultusgemeinden als auch in der österreichischen Politik. Dies spiegeln auch die umstrittenen Kandidaturen der jüdischnationalen Partei unter Robert Stricker bei österreichischen Nationalrats- und Gemeindewahlen wider. Die Mehrheit der jüdischen WählerInnen dürfte aufgrund mangelnder Alternativen die Sozialistische Partei gewählt haben.¹⁴

Die hohe Fraktionierung und die Verwendung der Zeitungen als Parteiorgane förderten zusammen mit schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen die Kurzlebigkeit der Zeitungen, deren Bestand immer von finanziellen Problemen begleitet war und politischen Konstellationen unterlag. Dies spiegelte sich auch in den Auflagen der jeweiligen Zeitungen wider, die sich meist auf wenige hundert Stück beliefen. Da nur unzureichende Zahlen über Auflagen vorliegen, ist es aber schwierig, Vergleiche zu ziehen. Beispielsweise hatte die *Wiener Morgenzeitung* Mitte der Zwanzigerjahre eine Auflage von rund 8.000 Stück, was für eine österreichische Tageszeitung relativ gering war, für eine jüdische Zeitung jedoch eine sehr hohe Auflage bedeutete.¹⁵

Ein weiterer wichtiger Aspekt bei der Erforschung des jüdischen Pressewesens ist die Funktion von Journalistinnen. Jüdische Frauen arbeiteten als Journalistinnen in der jüdischen, aber auch nichtjüdischen Presse. Ihre Präsenz darf gleichzeitig aber nicht über die Marginalität von Frauen im jüdischen und nichtjüdischen Journalismus hinwegtäuschen. Die meisten Journalistinnen konnten nur in unregelmäßigen Abständen Artikel publizieren. Ausnahmen bilden jene, die durch ihr politisches Engagement einzelnen Zeitungen und Parteien affiliert waren. Der Großteil dieser jüdischen Frauen engagierte sich in Frauenbewegungen, wobei viele auch als Schriftstellerinnen arbeiteten. In der Ersten Republik schrieben mehr als fünfzig jüdische

dische Zeitungen wie z. B. *Der Weker und Unser Wort*; Jack Jacobs, „Written out of History. Bundists in Vienna and the Varieties of Jewish Experience in the Austrian First Republik“, in: Brenner, Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community*, S. 115–133, S. 126. Vgl. Harriet Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918–1938*, Bloomington 1991, 85 f.

14 Albert Lichtblau, „Partizipation und Isolation. Juden in Österreich in den ‚langen‘ 1920er-Jahren“, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 37, Bonn 1997, S. 231–253, S. 241–245.

15 Dieter Mühl, „Die Wiener Morgenzeitung und Robert Stricker. Jüdischnational-zionistischer Journalismus in Wien“, in: Michael Nagel (Hg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, Hildesheim 2002, S. 253–268, S. 260. Gabriele Melischek, Josef Seethaler (Hg.), *Die Wiener Tageszeitungen 1918–1938*, Frankfurt am Main 1992.

Journalistinnen in der jüdischen Presse, aber auch nichtjüdische Frauen, wie z. B. Else Schubert-Christaller, publizierten in jüdischen Zeitungen. Die Themen der Journalistinnen reichten von traditionellen Frauenthemen wie Familie, Kultur und Soziales bis hin zu Politik und Wirtschaft. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs standen vor allem die Gleichberechtigung und das damit verbundene Wahlrecht sowie Sozialthemen im Mittelpunkt des journalistischen Schaffens von jüdischen Frauen.¹⁶ Eine dieser Frauen, die Politik und Sozialarbeit journalistisch umsetzen konnte, war Anitta Müller-Cohen. Aufgrund ihres Engagements und mit ihrer Themenwahl eroberte sie für Frauen bisher männerdominierte Bereiche wie die Politik und propagierte ein neues Frauenbild. Sie schrieb sowohl in jüdischen als auch in nichtjüdischen Zeitungen.¹⁷ Das Vordringen jüdischer wie nichtjüdischer Frauen als Journalistinnen, ihr Eindringen in Themenbereiche, die bisher Männern vorbehalten waren, wurde bis zum Ende der Ersten Republik im Zuge der allgemeinen Verdrängung von Frauen aus der Öffentlichkeit wieder zurückgenommen. Stattdessen rückten traditionelle Frauenthemen wie Kultur wieder in den Mittelpunkt. Dieses traditionelle Frauenbild wurde im Austrofaschismus weiter forciert.

DIE *Wahrheit*

Die *Wahrheit* zählte zu den langlebigsten jüdischen Zeitungen in Österreich. 1899 wurde sie vom Kantor der sephardischen Gemeinde in Wien, Jakob Bauer (1852–1926), gegründet. Bauer hatte bereits 1881 die *Österreichisch-ungarische Cantoren-Zeitung* gegründet, die dann bis 1912 als Beilage der *Wahrheit* erschien. Ein führender Mitarbeiter Bauers war der spätere Herausgeber der *Wahrheit*, der Kantor Alois Kulka.¹⁸ Mit zwei Kantoren als führenden Gründern und Herausgebern sowie weiteren Kantoren und Rabbinern als Mitarbeiter kann die Zeitung im traditionell-religiösen Umfeld angesiedelt werden. Das Erscheinungsbild der Zeitung in der Nachkriegszeit stammte noch aus der Monarchie. Der Titel lautete: „Die Wahrheit. Unabhängige Zeitschrift für jüdische Interessen“, das Motto war: „Das Siegel Gottes

16 Vgl. Dieter J. Hecht, „Frauenarbeit und Frauenrecht“, in: Eleonore Lappin, Michael Nagel (Hg.), *Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945*, Bremen 2007, S. 161–175.

17 Vgl. Dieter J. Hecht, „Zwischen Feminismus und Zionismus. Die Biographie einer Wiener Jüdin. Anitta Müller-Cohen (1890–1962)“, erscheint in: *L'Homme Schriften*, Wien 2007/8.

18 Esther Schmid, „Wo das Leben zu einem offenen Marktplatz geworden: Die jüdische musikalische Fachpresse im 19. Jahrhundert“, in: Michael Nagel (Hg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, Hildesheim 2002, S. 187–216, S. 206–209.

ist Wahrheit“ Mitte der Zwanzigerjahre lautete der Titel: „Die Wahrheit. Österreichische Wochenschrift für jüdische Interessen. Veröffentlichungen der Union deutsch-österreichischer Juden.“ Anfang der Dreißigerjahre änderte sich der Titel abermals zu „Jüdische Wochenschrift. Die Wahrheit“. Die Veränderungen des Titels lassen Rückschlüsse auf ideologische Verschiebungen zu: von einer traditionell-religiösen Einbettung über die Betonung politischer Anliegen in den Zwanzigerjahren bis zu deren Rücknahme und der Betonung von gesellschaftlichen und kulturellen Anliegen in den Dreißigern. Eine genaue Aufarbeitung und Analyse der Zeitung ist allerdings noch immer ein Desideratum.

Während der Zwanzigerjahre wurde die *Wahrheit* von Ludwig Hirschfeld und ab 1931 von seinem Sohn Oskar Hirschfeld herausgegeben. Regelmäßige Mitarbeiter der Zeitung waren u. a. der Rabbiner und Historiker Max Grunwald und der Präsident der Österreich-Israelitischen Union Jakob Ornstein. Auch Frauen schrieben regelmäßig in der *Wahrheit*, vor allem über Erziehungsfragen, Sozialarbeit und Literatur. Zu den häufigsten Mitarbeiterinnen zählten Rosa Stransky und Clotilde Benedikt sowie Beate Baumgarten mit Gedichten. 1926/27 gab es sogar die Frauenrubrik „Jüdische Frauenideale“, die unregelmäßig erschien. Die meisten Artikel dieser Rubrik stammten jedoch von Max Grunwald¹⁹, der über historische jüdische Frauen schrieb. Darüber hinaus gab es auch andere Rubriken wie „Kunst und Literatur“. Die Berichterstattung beschäftigte sich ausführlich mit der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (IKG), kulturellen Aktivitäten jüdischer Organisationen sowie mit Familienereignissen wie Hochzeiten und Todesfällen. Der Umfang der *Wahrheit* belief sich meistens auf sechzehn Seiten.

Das Engagement von führenden Mitgliedern der IKG wie Jakob Ornstein und die ausführliche Berichterstattung über die Gemeinde hatten mehrere Gründe. Die *Wahrheit* fungierte ab den Zwanzigerjahren immer mehr als das Sprachrohr der Österreich-Israelitischen Union. Diese war 1886 für den Kampf gegen Antisemitismus und die Stärkung jüdischen Selbstbewusstseins sowie zur Förderung gesellschaftlicher Integration gegründet worden.²⁰ Sie war die dominierende politische Fraktion in der Kultusgemeinde Wien und hatte bis 1932 durch verschiedene Koalitionen die Mehrheit im Vorstand.²¹ So verwundert es nicht, dass die *Wahrheit* zum einem als Sprachrohr der Union fungierte und gleichzeitig die amtlichen Mitteilungen der Kultusgemeinde publizierte. Dies änderte sich erst, als die zionistischen Fraktionen,

19 Max Grunwald war verheiratet mit Margarete Bloch, der Tochter von Josef Samuel Bloch. Zu biografischen Angaben zu Margarete und Max Grunwald vgl. Evelyn Adunka, *Exil in der Heimat. Über die Österreicher in Israel*, Innsbruck 2002, S. 93–105.

20 Robert Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford 1990, S. 311.

21 Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918–1938*, S. 219.

die 1932 die Mehrheit in der Kultusgemeinde erreicht hatten, nach heftiger Kritik der *Wahrheit* an der zionistischen Führung 1936 beschlossen, die amtlichen Mitteilungen nicht mehr in der *Wahrheit* zu publizieren.

In ideologischer Hinsicht vertrat die *Wahrheit* die Weltanschauung der Union und lehnte den politischen Zionismus ab. Sie befürwortete aber beispielsweise den 15. Zionistischen Weltkongress und begrüßte den Zionismus im Allgemeinen, nationalistische und politische Strömungen lehnte sie jedoch ab, was einer Ablehnung des Zionistischen Weltkongresses gleichkam.²² Sie berichtete auch immer ausführlich über soziale und kulturelle Ereignisse in Palästina/Erez Israel. Die österreichische Innenpolitik betreffend sind vor allem die Berichte von 1934 interessant. Die *Wahrheit* arrangierte sich mit dem neuen Regime, betonte ihre Vaterlandsliebe und verurteilte die Sozialdemokratie. In den Dreißigerjahren veröffentlichte sie die Kolumne „Aus der braunen Hölle“ mit Nachrichten aus NS-Deutschland. Die letzte Ausgabe der *Wahrheit* erschien am 11. 3. 1938 mit einem Aufruf von Kurt Schuschnigg zur Volksabstimmung mit der Titelzeile „Front-Heil“²³.

Jüdische Korrespondenz UND *Jüdische Presse*

Die *Jüdische Korrespondenz* erschien ab 12. August 1915 in Wien als Wochenzeitung und wurde vom Autor und Regierungsbeamten Jonas Kreppel herausgegeben. Am 8. Oktober 1920 erschien die letzte Ausgabe. Mit 15. Oktober 1920 wurde die *Jüdische Korrespondenz* in die *Jüdische Presse* integriert, die von 1920 bis 1938 unter dem Titel *Jüdische Presse. Organ für die Interessen des orthodoxen Judentums* erschien. Als Redaktions- und Erscheinungsort fungierten Wien und Bratislava. Dies verdeutlicht das Selbstverständnis der Herausgeber, die Interessen der Orthodoxie bzw. der „Agudas Jisroel“ in Österreich und in der Tschechoslowakei zu vertreten, wie sie in der ersten Ausgabe erläuterten.²⁴ Einer der bedeutendsten Herausgeber war Joel Pollak. Die *Jüdische Presse* erschien auf Deutsch und hatte einen Umfang von vier bis acht Seiten. Sie war antizionistisch und stand dem Vorstand der IKG ablehnend gegenüber, was in der Zeitung immer deutlich zum Ausdruck kam. Diese Ablehnung verstärkte sich, als die Zionisten 1932 die Mehrheit im Vorstand errangen. Eine Vorreiterrolle im Kampf gegen die Kultusgemeinde nahm die orthodoxe Schiffschul (ungarische Orthodoxie) ein, die im November 1934 bei der österreichischen Regierung um die

²² *Die Wahrheit*, 26.8.1927, S. 1.

²³ *Die Wahrheit*, 11.3.1938, S. 1.

²⁴ *Die Jüdische Presse*, 15.10.1920, S. 1.

Trennung von der Einheitsgemeinde und um die Gründung einer eigenen Gemeinde ansuchte. Die Regierung lehnte dieses Ansuchen jedoch als Einmischung in interne Angelegenheiten der Kultusgemeinde ab.²⁵

Zur Erforschung der orthodoxen Presse in Österreich hat Joseph Karniel mit einer Auflistung von Artikeln aus der orthodoxen Presse zwischen 1918 und 1938 sowie einer kurzen Einführung den bisher umfassendsten Beitrag geleistet.²⁶ Anhand seiner Arbeit wird deutlich, wie vielschichtig die orthodoxe Presse in inhaltlicher und ideologischer Hinsicht in Österreich vor der Shoah war. Die umfangreiche journalistische Tätigkeit wurde ausschließlich von Männern getragen. Frauen traten nur in Ausnahmefällen als Journalistinnen auf, wie z. B. Luise Farchy in der *Freien Jüdischen Lehrerstimme*, dem Organ des „Österreich-Israelitischen Religionslehrerbundes“.²⁷ In der *Jüdischen Presse* erschienen aber immer wieder Artikel über Frauen, vor allem zur Rolle der Frau in der Religion und über Mädchenerziehung. Hierbei handelte es sich um Themen, die für die orthodoxe Gesellschaft zunehmend an Bedeutung gewannen. Die weitgehende Absenz von Journalistinnen beruht auf dem Umstand, dass das Zielpublikum orthodox war und Frauen als Autorinnen meistens nicht akzeptiert wurden.

Für die *Jüdische Presse* war das zentrale Motto „Zurück zur Thora“. Dieses Anliegen, die Rückkehr zum Glauben und zur traditionellen Lebensweise, steht auch in Bezug auf die österreichische Innenpolitik im Vordergrund. So wurde z. B. nach dem Bürgerkrieg vom Februar 1934 vor allem die religiöse Orientierung des neuen Regimes positiv betont. Den Mitgliedern der Sozialdemokratie – ausgenommen der Führungselite, die als Renegaten galten – wurde angeboten, zurück in die „religiöse Heimat“ zu kommen. Gleichzeitig verwiesen die Herausgeber auf die geringe Bedeutung der nichtjüdischen österreichischen Parteien im jüdischen Leben.²⁸ Somit arrangierte sich die *Jüdische Presse* mit dem neuen Regime. Die forcierte religiöse Ausrichtung des öffentlichen Lebens und die Segregation zwischen Juden und Christen waren im Interesse der Orthodoxie. Eine gänzliche Abkehr von der österreichischen Politik fand jedoch nicht statt, denn die letzte Ausgabe der *Jüdischen Presse* in Wien erschien am 11. 3. 1938 mit einem Aufruf von Kurt Schuschnigg, für die Volksabstimmung zu stimmen.²⁹

25 Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna*, S. 158–164.

26 Vgl. Joseph Karniel, *A Listing of Articles on Orthodox Jewry in Austria*.

27 *Freie Jüdische Lehrerstimme*, 15.11.1920, S. 109–111.

28 In der Ausgabe vom 16.2.1934 wurde auf die politischen Ereignisse nicht eingegangen. Erst eine Woche später wurde darüber berichtet. *Die Jüdische Presse*, 23.2.1934.

29 *Die Jüdische Presse*, 11.3.1938, S. 1.

ZIONISTISCHE ZEITUNGEN

Die unmittelbare Nachkriegszeit brachte für die zionistischen Strömungen in Wien viele Veränderungen, die sich letztendlich auch auf deren Pressewesen auswirkten. Verwiesen sei hier nur auf die Gründung des „Jüdischen Nationalrates für Deutsch-Österreich“ am 4. 11. 1918 und dessen Bemühungen um die Anerkennung der Juden als eigene Nation in der Republik Österreich.³⁰ Der Wegfall zionistischer Zentren und deren AnhängerInnen, wie z. B. Galizien, machte für die zionistischen Funktionäre und Funktionärinnen in Wien neue Strukturen und Presseprodukte erforderlich. Mit der Übersiedlung der *Welt* nach Köln als Folge von Herzls Tod im Jahr 1904 war die *Jüdische Zeitung* das leitende Organ der Wiener Zionisten.³¹ Mit ihrem 14-jährigen Erscheinen gehörte sie zu den langlebigsten zionistischen Zeitungen, die in Wien herausgegeben wurden. Sie erschien im Großformat mit acht bis zwölf Seiten. Zu den führenden Mitarbeitern der *Jüdischen Zeitung* zählten bekannte Zionisten bzw. Jüdischnationale, wie z. B. Ludwig Bató, Nathan Birnbaum, Adolf Böhm, Fritz Löhner-Beda, Julius Löwy, Robert Stricker und Robert Weltsch. Beiträge von Frauen waren selten; zu den Ausnahmen zählt der Artikel von Nanny Margulies-Auerbach über Frauenarbeit in Palästina vom 20. 2. 1919.³² Dies änderte sich mit der Gründung der *Wiener Morgenzeitung*, wo Anitta Müller-Cohen und Klara Mautner-Mannheim häufig Artikel schrieben.³³

Die *Jüdische Zeitung* scheiterte trotz ihres langen Erscheinungszeitraumes letztlich an der Finanzierung, d. h. vor allem an der fehlenden Leserschicht. Hieran änderte auch die Reorganisation des jüdischnational-zionistischen Zeitungswesens mit der Gründung der „Jüdischen Zeitungs- und Verlagsgesellschaft m.b.H.“ am 30. 12. 1918 nichts.³⁴ Diese Gesellschaft wurde mit der Absicht gegründet, jüdische Zeitungen,

30 Jüdische Nationalräte wurden auch in anderen Nachfolgestaaten der Habsburgermonarchie gegründet. Zu den Zielen und zur Arbeit des Jüdischen Nationalrats für Deutsch-Österreich vgl. Hecht, *Zwischen Feminismus und Zionismus*.

31 Zur *Jüdischen Zeitung* vgl. Dieter Hecht, „Die Jüdische Zeitung. Ein nationaljüdisches Organ“, in: Eleonore Lappin, Michael Nagel (Hg.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte: Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen*, Bremen, erscheint voraussichtlich 2008 ??????.

32 *Jüdische Zeitung*, 20.2.1919, S. 3f.

33 Zur journalistischen Tätigkeit von Anitta Müller-Cohen bzw. Klara Mautner-Mannheim vgl. Dieter J. Hecht, „Nischen und Chancen – Jüdische Journalistinnen in der österreichischen Tagespresse vor 1938“, in: *Medien&Zeit*, 18/2 (2003), S. 31–39.

34 Im Wiener Stadt- und Landesarchiv befindet sich der Handelsgerichtsakt, die Gründung der Zeitungsgesellschaft betreffend. Ein seltenes und aufschlussreiches Dokument, anhand dessen sich Strukturen und wirtschaftliche Entwicklungen im jüdischen Pressewesen Österreichs rekonstruieren lassen. WStLA, Handelsgericht, Register C 36–30.

vor allem die *Wiener Morgenzeitung*, herauszugeben und zu vertreiben. Ihre Gründer und deren Tätigkeit prägten das jüdische Pressewesen im Wien der Ersten Republik stark mit. Als Firmenadresse fungierte die Taborstraße 1–3, 1020 Wien, wo auch die letzten beiden Jahrgänge der *Jüdischen Zeitung* und die *Jüdische Morgenpost* erschienen. Die „Jüdische Zeitungs- und Verlagsgesellschaft m.b.H.“ sollte ein lange geplantes Vorhaben ermöglichen, nämlich eine deutschsprachige, jüdischnational-zionistische Tageszeitung zu gründen, was bereits 1908 mit der *Jüdischen Zeitung* gescheitert war. Am 19. 1. 1919 erschien die erste Ausgabe der *Wiener Morgenzeitung*. Sie erschien im Großformat mit acht bis zwölf Seiten. Zu den Gründern zählten u. a. auch in die *Jüdische Zeitung* involvierte Zionisten wie Isidor Margulies, Adolf Stand und Adolf Böhm. Zu einem der prägendsten Journalisten in der *Wiener Morgenzeitung* avancierte Robert Stricker als langjähriger Chefredakteur und Mitherausgeber. Die bisherige Zeitung des zionistischen Landesverbandes, die *Jüdische Zeitung*, verlor damit ihre zentrale Stellung für die zionistische Bewegung in Wien. Seit der Gründung der *Wiener Morgenzeitung* widmete sich die *Jüdische Zeitung* hauptsächlich zionistischer Tagespolitik in Österreich, aber auch auf internationaler Ebene. In der letzten Ausgabe der *Jüdischen Zeitung* am 17. 12. 1920 wurden die LeserInnen auf die *Wiener Morgenzeitung* verwiesen. Eine gleichzeitige Ankündigung, die *Jüdische Zeitung* als Monatsschrift unter dem Namen „Zionistische Revue“ weiterzuführen, ließ sich nie realisieren.

DIE WIENER MORGENZEITUNG UND IHR ZUSAMMENBRUCH

Der Zusammenbruch der *Wiener Morgenzeitung* im September 1927 erschütterte das jüdische Pressewesen in Wien bis auf den Grund. Die *Wiener Morgenzeitung* war in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die einzige deutschsprachige jüdische Tageszeitung in Europa. Als solche stellte sie ein wichtiges politisches Instrument für die Jüdischnationale Partei in Österreich dar. In ihrer täglichen Erscheinungsform behandelte die *Wiener Morgenzeitung* neben jüdischen auch allgemeine Themen in großer Ausführlichkeit.³⁵ Die Finanzierung der *Wiener Morgenzeitung* sowie der Zeitungsgesellschaft war, wie bei den meisten zionistischen Zeitungsprojekten in Österreich, nie gesichert. So bemühten sich Robert Stricker und seine Kollegen stets um Unter-

35 Dieter Mühl, „Die Wiener Morgenzeitung und Robert Stricker. Jüdischnational-zionistischer Journalismus in Wien“, in: Michael Nagel (Hg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, S. 253–268, S. 258 f; vgl. auch Jens Budischowsky, *Assimilation, Zionismus und Orthodoxie in Österreich 1918–1938. Jüdisch-politische Organisationen in der Ersten Republik*, unveröffentlichte Diss., Wien 1990.

stützung durch zionistische Organisationen, wie z. B. die Zionistische Weltexekutive, und versuchten gleichzeitig, ZionistInnen zur Förderung der Zeitung durch Beitritt zum eigens dafür gegründeten Verein „Jüdische Presse“ zu bewegen.

Im Jahr 1923 übernahmen Stricker und die Familie von Karl Franz Bondy (1883–1945), der Herausgeber des *Telegraf*, die meisten Anteile der Zeitung.³⁶ Die diversen, von ihnen initiierten finanziellen Rettungsaktionen trugen aber jeweils nur für kurze Zeit Früchte, weshalb Stricker im Jahr 1925 für die Einstellung der Zeitung plädierte. Im Herbst desselben Jahres trat er als Chefredakteur zurück. Rund ein Jahr später, am 23. 9. 1926 legte er auch das Amt als Geschäftsführer der „Jüdischen Zeitungs- und Verlagsgesellschaft m.b.H.“ nieder und verkaufte ebenso wie der Haupteigentümer Bondy seine Anteile an der Zeitung.³⁷ Als Nachfolger von Stricker und Bondy fungierten so bekannte Journalisten wie Julius Löwy und Otto Abeles³⁸, doch ausbleibende Inserate und zu geringer Absatz führten bereits nach kurzer Zeit abermals zu einer prekären finanziellen Situation. Die Kosten für eine abermalige umfangreiche Sanierung hätten nur mit Hilfe der Zionistischen Weltexekutive aufgebracht werden können, die die Finanzierung aber ablehnte.³⁹ Darüber hinaus verschärften innerzionistische Querelen, vor allem mit linksgerichteten Zionisten, die Situation. Letztere kritisierten die bürgerliche Orientierung und die sozialistenfeindliche Haltung der Zeitung.⁴⁰ Dies führte dazu, dass am 17. 9. 1927 die letzte Ausgabe der *Wiener Morgenzeitung* erschien.

Die finanziellen und personellen Ressourcen, die durch den Zusammenbruch der Wiener Morgenzeitung frei wurden, schlugen sich trotz verschiedener Konflikte vor allem in Zeitungsgründungen nieder. Allein zwischen 1927 und 1929 wurden vierzehn jüdische Zeitungen und Zeitschriften gegründet. Die Mehrheit davon war zionistisch. Dieser Boom an jüdischen Zeitungen führte dazu, dass im Jahr 1930 einundzwanzig jüdische Zeitungen und Zeitschriften publiziert wurden. Hierbei handelte es sich ausschließlich um Periodika: der *Jüdische Arbeiter*, *Jiddische Arbeiterjugend*, *Jiddisches Archiv*, *B'nai Brith Mitteilungen*, *Erez Israel Haowedeth*, *Hechaluz*, *Menorah*, *Palästina*, *Kol Hanoar*, die *Jüdische Jugend*, die *Jüdische Presse*, die *Stimme*, die *Wahrheit*, die *Neue Welt*, die *Wirtschaft*, die *Jüdische Welt*, *Touristik und Wintersport im Sportclub Hakoah*, *Jüdischer Weg*, *Mitteilungen des Pfadfinderbundes „Zirenu“*, *Mitteilungen des Keren Hatora* und der *Jüdische Mittelschüler*.⁴¹ Rund die Hälfte dieser

36 WStLA, Handelsgericht, Register C 36–30.

37 CZA, Z4/2314.

38 WStLA, Handelsgericht, Register C 36–30.

39 Mühl, *Die Wiener Morgenzeitung und Robert Stricker*, S. 253–268, S. 265.

40 Budischowsky, *Assimilation, Zionismus und Orthodoxie in Österreich*, S. 215.

41 Vgl. *Jüdisches Lexikon*, Bd. IV/1, Berlin 1930, S. 1102–1110/Sonderteil I–XXXV, S. XXVII.

Zeitschriften stellte ihr Erscheinen bis 1932 wieder ein. Als die bedeutendsten und langlebigsten Neugründungen erwiesen sich die *Neue Welt* von Robert Stricker und die *Stimme*, die vom Zionistischen Landeskomitee herausgegeben wurde. Beide erschienen bis zum Anschluss im März 1938. Strickers *Neue Welt* fungierte zeitweilig auch als deutschsprachiges Sprachrohr der Revisionistischen Weltexekutive unter der Leitung von Zeev Jabotinsky, womit die internationale Bedeutung der österreichischen zionistischen Presse verdeutlicht wird. Die Berichterstattung über Ereignisse in Palästina/Erez Israel hatte in den Dreißigerjahren, vor allem in der zionistischen Presse, große Bedeutung.⁴²

AUSTROFASCHISMUS

Am Vorabend des Austrofaschismus im Jahr 1932 hatte sich das jüdische Pressewesen, zumindest was die Anzahl der Publikationen anbelangt, kaum geändert. Die Gründe für die Stagnation dürften einerseits in der Wirtschaftskrise zu suchen sein und andererseits eine Krise des österreichischen Judentums widerspiegeln. Es existierten zwölf jüdische Zeitungen. Hierbei handelte es sich ebenfalls ausschließlich um Periodika, nämlich der *Jüdische Arbeiter*, *B'nai B'rith Mitteilungen*, *Hechaluz*, *Menorah*, *Palästina*, *Jüdische Front*, *Jüdische Presse*, die *Stimme*, die *Wahrheit*, die *Neue Welt*, *Wirtschaft*, *Touristik und Wintersport im Sportclub Hakoah* und *Jüdischer Weg*. Von diesen zwölf Zeitungen waren neun, d. h. 75 %, der zionistischen Bewegung zuzurechnen, womit sich die Dominanz zionistischer Zeitungen innerhalb der jüdischen Presselandschaft verstärkte, und sie marktbeherrschend wurden. Die zionistischen Strömungen vertrieben: *Jüdischer Arbeiter*, *Hechaluz*, *Menorah*, *Palästina*, *Stimme*, *Neue Welt*, *Wirtschaft*, *Touristik und Wintersport im Sportclub Hakoah* und *Jüdischer Weg*.⁴³ Den NichtzionistInnen standen die *Wahrheit* und die *Jüdische Presse* sowie die *B'nai B'rith Mitteilungen* zur Verfügung. In politischer Hinsicht sind bis auf zwei Zeitungen, nämlich *Jüdischer Arbeiter* und *Hechaluz*, alle dem Bürgertum zuzurechnen, womit sich die bürgerliche Orientierung des österreichischen Judentums wie schon 1919 deutlich widerspiegelt.

Mit der Etablierung des Austrofaschismus veränderte sich das Leben für Juden und Jüdinnen zunehmend. Ihre Position als Nichtchristen und -innen in einem Staat, der

42 Über die Berichterstattung zum Aufbau von Palästina/Erez Israel vgl. Eleonore Lappin, „Von der Heimstätte zum Judenstaat: Der Aufbau des jüdischen Palästina in der Wiener zionistischen Presse (1928–1938)“, in: Susanne Marten-Finnis, Markus Winkler (Hg.), *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*, Bremen 2006, S. 209–222.

43 Vgl. Dieter J. Hecht, „Frauenarbeit und Frauenrecht“, in: Lappin, Nagel (Hg.), *Frauen und Frauenbilder*, S. 161–175, S. 170f.

sich als deutsch und christlich definierte, wurde zunehmend prekärer. Unter Engelbert Dollfuß und seinem Nachfolger Kurt Schuschnigg wurde zwischen 1933 und 1938 ein faschistischer Einparteienstaat errichtet.⁴⁴ Offiziell waren Juden und Jüdinnen weiterhin gleichberechtigte StaatsbürgerInnen und die Regierung verurteilte öffentlich den Antisemitismus. Jüdische Politiker wie Jakob Ehrlich und Desider Friedmann wurden in offizielle Gremien wie den Bürgerrat der Stadt Wien und den Staatsrat berufen. Doch die Regierung forcierte durch ihre Funktionäre und Organisationen Antisemitismus in allen Lebensbereichen.⁴⁵ Gleichzeitig förderte die Regierung die zionistische Bewegung, weil der Zionismus als Instrument der Segregation zwischen Christen und Juden diente. So konnten linksorientierte Gruppen bzw. Parteien, sofern sie sich nicht mit Österreich bzw. österreichischer Politik befassten, auch innerhalb der Israelitischen Kultusgemeinde weiter agieren. Zum Beispiel kandidierte die Poale Zion unter dem Namen „Soziale Arbeitsgemeinschaft – Liste des arbeitenden Palästina“ bei den Wahlen zur Israelitischen Kultusgemeinde im Jahr 1936.⁴⁶

Diese veränderten Verhältnisse spiegeln auch die Zeitungsinhalte wider. In der Nachkriegszeit lagen die Themenschwerpunkte auf dem jüdischen Leben in Österreich und in den Nachfolgestaaten. So berichtete die *Jüdische Zeitung* im November/Dezember 1918 ausführlich über die Gründung des „Jüdischen Nationalrates für Deutsch-Österreich“, die Ausrufung der Republik Österreich war dagegen nur ein untergeordnetes Thema. Im Gegensatz dazu ist ab 1934 neben jüdischen Themen die Politik des austrofaschistischen Regimes ein integraler Bestandteil der Berichterstattung in jüdischen Zeitschriften. Das Verbot von sozialistischen bzw. kommunistischen Zeitungen im Jahr 1934 betraf die jüdische Presse nur vereinzelt, weil die Mehrheit der Zeitungen bürgerlich orientiert war und sich mit dem Regime arrangieren konnte. Die Zeitung der Poale Zion, *Jüdischer Arbeiter*, erschien aber nur bis zum Bürgerkrieg im Februar 1934. Im bürgerlich orientierten Bereich kam es auch zu jüdischen Zeitungsgründungen. Beispielsweise konnte die wizo-Österreich als bürgerliche Frauenorganisation von 1935 bis 1938 eine Monatszeitschrift lancieren, nämlich *Die Jüdische Frau*, die zu einem wichtigen Kommunikationsmittel der jüdischen Frauenbewegung wurde.⁴⁷ In einer Frauenzeitung standen jüdischen Journalistinnen weiterhin alle Themenbereiche offen, die ihnen sonst im Zuge des allgemeinen Verdrängungsprozesses von Frauen aus der Öffentlichkeit, d. h. auch aus der Presse,

44 Emmerich Tólos, Walter Manoschek, Aspekte politischer Struktur des Austrofaschismus, in: Emmerich Tólos, Wolfgang Neugebauer (Hg.), *Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur 1933–1938*, Wien 2005, S. 124–160.

45 Harriet Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna 1918–1938*, Bloomington 1991, 186f.

46 *Die Stimme*, 11.10.1936, S. 1.

47 wizo. *Die Jüdische Frau*, Wien 1935–1938.

in den Dreißigerjahren bereits wieder verschlossen waren. Als traditionelle Frauenthemen wurden Kultur und Sozialarbeit forciert. Die letzte Nummer der wizo-Zeitung erschien am 10. 3. 1938.

Die jüdische Presse lieferte einen umfangreichen Beitrag zur österreichischen Presselandschaft der Zwischenkriegszeit. Durch bekannte Journalisten bot sie ihrem Publikum in verschiedenen Bereichen aktuelle Informationen über jüdisches Leben und diente gleichzeitig als Interessenvertretung. In inhaltlicher Hinsicht versuchten alle Zeitungen und Zeitschriften, die jüdische Identitätsbildung zu vertiefen. Für alle politischen und religiösen Strömungen waren ihre Zeitungen ein wichtiges Medium, um ihre Adressaten zu erreichen. Für viele Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, aber auch für die Leser und Leserinnen stellten die jüdischen Zeitungen ein Sprachrohr für ihre Interessen dar. Dominiert wurde die jüdische Presse von Männern, doch konnten sich Frauen in den Dreißigerjahren zunehmend als Journalistinnen etablieren. Trotz umfangreicher Bemühungen konnten jüdische Zeitungen aber nur eine kleine Leserschaft erreichen. Meist dürften die Zeitungen neben österreichischen Tageszeitungen als zweite bzw. dritte Informationsquelle gedient haben. Dieses Mehrfachlesen lässt einerseits auf die Partizipation von Juden und Jüdinnen in der österreichischen Gesellschaft schließen und andererseits gibt es Aufschlüsse über Identitätsbildungsprozesse der jüdischen Bevölkerung. Die jüdische Presse der Zwischenkriegszeit spiegelt somit die sozioökonomische Geschichte des österreichischen Judentums wider.

Marcus G. Patka

Die israelitischen Humanitätsvereine B'nai B'rith für Österreich in der Zwischenkriegszeit und ihr Verhältnis zur „jüdischen“ Freimaurerei

„Solche Abhängigkeit der Freimaurerei vom Judentum erschwert nicht nur die Befreiung des Deutschen Reiches von seinen Feinden, sondern sie vertieft die Versklavung und macht vornehmlich zahlreiche Deutsche zu Mitarbeitern an der Errichtung der jüdischen Weltherrschaft. [...] Der unabhängige Orden B'nai B'rith [...] ist der führende Geheimorden auf der ganzen Erde, so auch in Deutschland. [...] Er zählt zu seinen Mitgliedern die bekannten führenden ‚300‘, bildet zugleich den jüdischen ‚Generalstab‘, ist ein rücksichtsloser Vertreter des jüdischen Volkstums und des jüdisch-kapitalistischen Weltherrschaftgedankens und überwacht die Politik der Staaten und einflußreichen Parteien. Ihm gehören und gehörten die führenden Juden auf der ganzen Welt an, auch die, die im Weltkrieg überall, nicht zuletzt in Berlin, tätig waren und besonders in der Revolution in Rußland, Deutschland und Österreich-Ungarn hervorgetreten sind.“¹

Erich Ludendorff und seine Frau Mathilde verfassten eine Vielzahl von Pamphleten gegen die Freimaurerei, die wie auch jenes von Friedrich Wichtl² in ihrem Theorem von der „Weltverschwörung der Juden“ in der Tradition der *Protokolle der Weisen von Zion* standen, die bald von der nationalsozialistischen Propaganda übernommen wurde. Demnach sei die Freimaurerei vollkommen „Verjudet“ und stünde in direkter hierarchischer Abhängigkeit mit dem Unabhängigen Orden B'nai B'rith. Dem ist zu entgegen, dass es zwar Gemeinsamkeiten zwischen beiden Institutionen gab und gibt, dies sind die Organisation in Logen und Großlogen, die Durchführung eines Rituals in einem eigens dafür verwendeten Tempel, das Streben nach Selbsterkenntnis, der Einsatz für Aufklärung und Wohltätigkeit, eine überparteiliche Identität sowie die Nichtmitgliedschaft von Frauen. (Gegenwärtig gibt es fast nur noch gemischte

1 Erich Ludendorff, *Vernichtung der Freimaurerei durch Enthüllung ihrer Geheimnisse*, München 1938, S. 5 und 13.

2 Friedrich Wichtl, *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik*. Eine Untersuchung über Ursprung und Endziele des Weltkriegs, München 1919; siehe dazu: Armin Pfahl-Traugher, *Der antisemitisch-antifreimaurerische Verschwörungsmythos in der Weimarer Republik und im NS-Staat*, Wien 1993.

B'nai B'rith-Logen und in der Freimaurerei die „nicht regulären“ gemischten Logen des „Droit Humain“.) Der Unterschied liegt jedoch darin, dass die B'nai B'rith nur jüdische Mitglieder akzeptiert, wohingegen nach ihrem universalistischen Ideal die Freimaurerei (zumindest theoretisch) Männern aller Religionen offen steht und sie sich mit symbolhafter Esoterik auf christlich-jüdischer Basis beschäftigt. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die B'nai B'rith, aus Amerika kommend, bis zum Zweiten Weltkrieg nur in Europa und Palästina Anhänger gefunden hatte, doch dies ohne dass es zu Abspaltungen oder einer parallelen Konkurrenzorganisation gekommen wäre. In der wesentlich älteren und sich vergleichsweise weltweiten Freimaurerei war es jedoch Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu einer Art Schisma zwischen der esoterisch orientierten United Grand Lodge of England und dem politisch aktiven Grand Orient de France gekommen. Tatsächlich gab es vor und nach dem Ersten Weltkrieg in jedem europäischen Land eine individuelle Freimaurerei mit zahlreichen Abgrenzungen untereinander. So gab es so gut wie keine Kontakte zwischen deutschen und französischen Logen, nach den Verträgen von Versailles waren etwa vier Fünftel der deutschen Freimaurer, die zudem in mehrere Großlogen gespalten waren, politisch im rechtskonservativ-nationalen Lager, die Aufnahme von Juden war höchst umstritten, ebenso eine Doppelmitgliedschaft in einer B'nai B'rith und einer masonischen Loge.³ In Österreich hingegen war die Freimaurerei bis 1918 verboten, die Mitglieder der vierundzwanzig Logen der Großloge von Wien waren bis zu 80 % jüdischer Herkunft, der Doppelmitgliedschaft wurde 1919 nach „lebhafter Diskussion“⁴ zugestimmt.⁵ Ein Naheverhältnis zwischen B'nai B'rith und Freimaurerei gab es jedoch auch hier nicht.

3 Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723–1939*, Cambridge, Mass. 1970; Ralf Melzer, *Konflikt und Anpassung. Freimaurerei in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“*, Wien 1999; Stefan-Ludwig Hofmann, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840–1918* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 141), Göttingen 2000; Helmut Neuberger, *Winkelmaß und Hakenkreuz. Die Freimaurer und das Hakenkreuz*, München 2001.

4 „Rundschau. Inland. Die Großloge von Wien und die Vereinigung der B'nai B'rith“, in: *Wiener Freimaurer-Zeitung* 1–3/1919, S. 31.

5 Bislang gibt es keine Überblicksdarstellung zur Freimaurerei zwischen 1918 und 1938, einige Ansätze finden sich in: Gustav Kuéss, Bernhard Scheichelbauer, *200 Jahre Freimaurerei in Österreich*, Wien 1959; Rainer Hubert, „Die österreichische Freimaurerei 1918–1938“, in: *Der kurze Traum 1918–1938*, Österreichisches Freimaurermuseum Schloss Rosenau 1988, S. 9–22; Dieter A. Binder, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, Wien u. a. 1988; Josef Sura, *Der Einfluß der Freimaurer auf karitative und sozialpolitische Einrichtungen im Österreich der Zwischenkriegszeit*, Wien (Diss.) 1990; Alexander Giese, *Die Freimaurer. Eine Einführung*, Wien, Köln, Weimar 1997. Helmut Reinalter, *Die Freimaurer*, München 2000. Reinhard Lamer, *Freimaurerei in Österreich. Weg und Schicksal der ‚Königlichen Kunst‘, 1742–2001*, Innsbruck, Wien 2001.

ZUR B'NAI B'RITH IN ÖSTERREICH

„In richtiger Erkenntnis der herrschenden Verhältnisse bemüht sich der Bund, der wirtschaftlichen Not, der Proletarisierung unter den Juden entgegenzuarbeiten, die Jugend dem verderblichen Einflusse der Straße zu entziehen, ihr Lust und Liebe zum Handwerke, zum Ackerbau, einzuflößen; bestrebt er sich, neue Berufszweige zu eröffnen, dem Willigen Arbeit zu verschaffen, den gewohnheitsmäßigen Bettel zu unterdrücken, den schimpflichen Mädchenhandel im Osten zu bekämpfen und last not least unsere sozial hochstehenden Glaubensgenossen an ihre Pflicht gegen die angestammte Väterreligion zu erinnern.

Wer solches unternimmt, muß wohl vorher das große Wort beherzigen, das einst die Griechen über ihren Tempel zu Delphi geschrieben, das Wort. ‚Erkenne dich selbst!‘

Wie selten aber unterziehen sich die Menschen dieser Mühe! Viel lieber üben sie Kritik an anderen und doch hat niemand im Leben eine schlechte Rolle gespielt, der sich selbst richtig einschätzte, und niemand eine gute, dem diese Kenntnis abging. Selbsterkenntnis ist darum eine Basis, auf der wir B'nai B'rith unsere eigene Erziehung weiter bauen; Überhebung, Unbescheidenheit liegt uns fern, und Vorleben, nicht Vordozieren, ist das Mittel, womit wir auf unsere Nebenmenschen erziehllich einzuwirken suchen. Worte sind Zwerge, Beispiele aber Riesen. Das gute Beispiel bedarf keiner Worte, es redet durch sich selbst die eindringlichste und wirksamste Sprache.“⁶ Mit diesen Worten charakterisiert Alexander Hecht 1914 das Wesen der B'nai B'rith („Söhne des Bundes“). Der jüdische Orden hat sich am 13. Oktober 1843 in New York nach dem Vorbild der Odd Fellows- und Freimaurerlogen konstituiert, seine Gründer sind aus Deutschland eingewanderte Juden mit dem Hamburger Maschinenbauer Henry Jones an der Spitze. Einige davon waren auch Freimaurer, daher existiert die Hypothese, die Gründung sei erfolgt, weil Juden in vielen deutschen

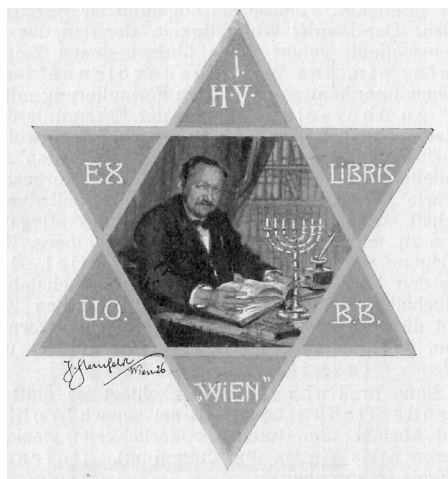


Abb. 1: Das Ex Libris der B'nai Brith-Bibliothek mit dem Konterfei ihres Gründers Wilhelm Knöpfmacher. Aus: BBMÖ

⁶ Alexander Hecht: *Der Bund B'nai Brith und seine Bedeutung für das Judentum*, Wien, Israelitischer Humanitätsverein „Eintracht“ 1914, S. 22–23.

Logen nicht als Mitglieder aufgenommen wurden. Plausibel klingt die Erklärung, die B'nai B'rith habe sich inhaltlich weniger an Freimaurer- als an Odd Fellows-Logen orientiert, die damals in Amerika aber im Gegensatz zu den Freimaurern keine Juden aufnahmen.⁷ Ein wohl ausschlaggebender Anlass war der Pogrom in Damaskus („Damaskus-Affäre“) 1840, dem die jüdischen Gemeinden der USA aufgrund ihrer ethnischen Zersplitterung tatenlos zusehen mussten. Diese in einer überparteilichen Institution zu vereinen sowie für Aufklärung, Bildung und Wohltätigkeit und gegen den Antisemitismus zu wirken, waren die ersten Ziele der B'nai B'rith. Ihre Devise lautet „Wohltätigkeit, Bruderliebe, Eintracht“. Rasch findet der Bund auch in anderen Ländern begeisterte Anhänger. Am 3. März 1883 konstituierte sich die Deutsche Reichsgroßloge in Berlin. Die erste Loge auf österreichischem Boden wurde 1889 errichtet, sie trug den bezeichnenden Namen „Austria“, sie und alle weiteren mussten sich jedoch nach außen hin „Israelitischer Humanitätsverein“ nennen, weil der Terminus „Loge“ zu eng mit der noch verbotenen Freimaurerei verknüpft war. Es folgen weitere Logengründungen: „Union“ (Pilsen 1892), „Solidaritas“ (Krakau 1892), „Bohemia“ (Prag 1893), „Karlsbad“ (Karlsbad 1894), „Philantropia“ (Reichenberg 1894), „Wien“ (Wien 1895), „Moravia“ (Brünn 1896), „Silesia“ (Troppau 1898), „Leopolis“ (Lemberg 1899), „Praga“ (Prag 1902), „Eintracht“ (Wien 1903), „Allianz“ (Budweis 1906), „Orient“ (Czernowitz 1911), „Freundschaft“ (Teplitz-Schönau 1912). Diese fünfzehn Vereinigungen umfassten an die 1.700 Mitglieder und bildeten im globalen Gefüge den X. Distrikt. Nach der Gründung der Ersten Republik wurden die Logen auf österreichischem Gebiet am 15. November 1920 zum XII. Distrikt zusammengefasst. 1929 zählte dieser an die 900 Mitglieder, aufgrund der Wirtschaftskrise dürfte die Zahl danach gesunken sein.

In der Zwischenkriegszeit kamen noch die Logen „Wahrheit“ (Wien 1919), „Massadah“ (Wien 1920), „Ehrmann“ (Linz 1922) und „Graz“ (Graz 1928) hinzu. Die wichtigsten Großpräsidenten sind Univ.-Prof. Hofrat Dr. Salomon Ehrmann (1920–1926), Dr. Edmund Kohn (1927–1929), Dr. Moriz Schnabl (1929–1933), Univ.-Prof. Dr. Ludwig Braun (1933–1936), Dr. Felix Kohn (bis 1937). Weitere bedeutende Mitglieder waren die Oberrabbiner Zwi Perez Chajes und sein Nachfolger im Amt Dr. David Feuchtwang, der Grazer Rabbiner Prof. Dr. David Herzog, die Universitätsprofessoren Wilhelm Jerusalem, Leopold Königstein, Moritz Oppenheimer, Alois Pick, die Regierungsräte Dr. Hermann Oppenheimer und Ludwig Singer,

7 Cornelia Wilhelm, „Juden und Freimaurer?‘ Wesen, Genese und Selbstverständnis des Unabhängigen Orden B'nai B'rith als erster jüdischer Orden 1843–1914“, in: *Zeitschrift für Internationale Freimaurerforschung* 13/2005, S. 49–79. Siehe auch: Wilhelm Knöpfmayer, *Entstehungsgeschichte und Chronik der Vereinigung „Wien“. B'nai B'rith in Wien, 1895–1935*, Wien 1935, S. 1.

der Maler Jehuda Epstein – und natürlich Sigmund Freud, um nur einige wenige zu nennen.

Der Sitz der Großloge war in der Universitätsstraße 4. Über die Tätigkeit des Verbandes Israelitischer Humanitätsvereine B'nai B'rith für Österreich bis zu seiner Zerschlagung 1938 wäre weit mehr zu sagen, als sich hier die Gelegenheit bietet.⁸ Doch die Quellen hierzu sind nur schwer zugänglich, denn der Vereinsnachlass liegt heute ebenso wie der der Freimaurer-Großloge im Moskauer Sonderarchiv. An gedruckten Quellen kann auf von 1898 bis 1914 erschienenen *Vierteljahresberichte für die Mitglieder der österreichischen israelitischen Humanitätsvereine „B'nai B'rith“* (herausgegeben von Hofrat Salomon Ehrmann) und die von 1924 bis 1938 monatlich erschienenen *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* (BBMÖ, herausgegeben von Dr. Arnold Ascher) verwiesen werden. Einige Zitate hieraus können Einblick in Diskussionsprozesse geben. So meinte der Großpräsident Rumäniens Dr. Niemirower bei der zweiten Tagung der außeramerikanischen Distrikte in Wien am 5. Dezember 1926, bei der es generell Aufrufe zur Völkerversöhnung gab, zur Lösung innerjüdischer Konflikte: „Diese hohe, aber schwierige Aufgabe in unsren Tagen kann am besten unser Orden B'nai B'rith vollbringen; denn derselbe ist eine Schule des jüdischen Idealismus, ohne an ein bestimmtes, religiöses, soziales und politisches Programm gebunden zu sein, und umfaßt Vertreter aller Richtungen im Judentume. Unser Orden erzieht seine Mitglieder zur Versöhnlichkeit, zur ‚Feindesliebe‘ im Sinne der Respektierung der Überzeugung des Gegners.“⁹

Ausführlich und differenziert über den Zionismus äußerte sich Großpräsident Dr. Edmund Kohn anlässlich seiner Wahl am 19. März 1927: „Der Zionismus von heute ist nicht der religiöse, sondern der politische Zionismus. Ich persönlich bin ein Gegner jeder nationalen Bewegung, also auch der jüdischnationalen, was mich aber nicht hindert, vielen Anhängern dieser Partei nicht bloß in diesen Räumen, sondern auch draußen im Leben ein aufrichtiger Freund zu sein, viele auch hochzuschätzen, was mich auch nicht hindert, das für das Judentum Gute, das sie geschaffen, rückhaltlos anzuerkennen. Vollständig davon zu trennen ist der von der zionistischen Partei begonnene und unter den besten Auspizien fortgesetzte Wiederaufbau des heiligen

8 Susanne Winkler, *Das Protokoll der B'nai B'rith Loge Wahrheit 1928–1933. Ein Beitrag zum Judentum in Wien*, Wien (Dipl.) 1994. Robert Hecht, „B'nai B'rith“ in Graz. *Zur Sozialgeschichte des Grazer jüdischen Bürgertums in der Zwischenkriegszeit*, Graz (Dipl.) 2002. Wilhelm Knöpfmacher, *Entstehungsgeschichte und Chronik der Vereinigung „WIEN“ B'nai B'rith in Wien 1895–1935*, Wien 1935; Salomon Frankfurter, *Der Bund „B'nai B'rith“*, Wien 1935. Katerina Capková, „Jewish Elites in the Nineteenth and Twentieth Centuries“, in: *Judaica Bohemiae* 36/2000, S. 119–142.

9 „Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft in Wien“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 1/1927, S. 10.

Landes. Der Aufbau Palästinas ist keine Privatsache, sie ist insbesondere seit der Mandatserklärung Lord Balfours eine Sache des gesamten Judentums und jeder Jude kann und soll, ohne seiner Überzeugung etwas zu vergeben, daran teilnehmen.“¹⁰

Auch folgendes Zitat belegt, dass der Ausbau der Assimilation vielfach dem Zionismus vorgezogen wurde: „Für die Juden stehen zwei Wege offen, um ihre Existenz zu behaupten und ihre Zukunft zu sichern. Der eine Weg ist der Anschluß an den Zionismus, also der Auszug in großen Massen jüdischer Arbeitskräfte und jüdischen Kapitals nach dem palästinensischen Staat, der andere Weg ist die Mitarbeit nach besten Kräften an der Verwirklichung der paneuropäischen Konzeption. Paneuropa ist gleichbedeutend mit der Ausschaltung des nationalen Fanatismus, nachdem er durch ein einheitliches Staatesgebilde die Reibungsflächen zwischen den Nationen abschafft. Paneuropa ist gleichbedeutend mit der Ausschaltung der wirtschaftlichen Gegensätze, nachdem es sämtliche europäischen Länder in ein einheitliches Zoll- und Verkehrssystem schließt; Paneuropa ist der einzige Erlöser der ins Elend versunkenen Massen. Nachdem aber der Nationalismus, wirtschaftliches und soziales Elend die Hauptgründe des modernen Antisemitismus sind, so ist es klar, daß der paneuropäische Gedanke eine Zielsetzung ist, an welcher das Judentum in hervorragender Weise interessiert ist.“¹¹ Der Artikel diente der Begrüßung der 1926 gegründeten Paneuropäischen Union, die sich unter Richard Coudenhove-Kalergi aber zusehends in ein katholisch-konservatives Fahrwasser bis hin zu Dollfuß und Mussolini bewegte, weshalb es zu keinen weiteren Beifallsbekundungen seitens der B'nai B'rith kam. Doch sie hatte ihren eigenen Weg einer europäischen Einigung, so fanden die Tagungen 1926 und 1932 der am 14. September 1925 in Prag gegründeten Arbeitsgemeinschaft außeramerikanischer Distrikte in Wien statt, die weiteren in Prag, Berlin und Zürich. Hierbei wurden in wechselnder Besetzung B'nai B'rith-Brüder aus Deutschland, der Schweiz, der Tschechoslowakei, den Niederlanden, Rumänien, Polen, England, der Türkei und mitunter auch aus Palästina begrüßt.

Bereits 1929 schrieb Rabbiner David Feuchtwang völlig illusionslos über den Nationalsozialismus: „In Deutschland ist die Lage der Juden konstant. Das Hakenkreuz reagiert noch immer in den bekannten deutsch-nationalen Kreisen und ruft da und dort Exzesse hervor, die symptomatisch in Schändungen jüdischer Friedhöfe und Grabsteine ausarten zur Schmach der vielgepriesenen deutschen Kultur und Bil-

10 Ansprache des s. w. Großpräsidenten Dr. Edmund Kohn anlässlich seiner Wahl am 19. März 1927, in: *B'nai Brith Mitteilungen für Österreich* 5/1927, S. 136–137

11 Emil Abraham, „Wir Juden und Paneuropa“, in: *B'nai Brith Mitteilungen für Österreich* 8/1926, S. 216–217. Siehe dazu: Anita Ziegerhofer-Prettenthaler, *Botschafter Europas. Richard Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren*, Wien, Köln, Weimar 2004.

dung.“¹² Es scheint bezeichnend, dass dies von einem B'nai B'rith-Bruder geschrieben wurde, der zugleich Repräsentant der Kultusgemeinde war, denn auch wenn die sich abzeichnende Tragödie ohne Zweifel intern diskutiert wurde, so finden sich in der Publikation der sich als unpolitisch und überparteilich definierenden B'nai B'rith keine Berichte über den NS-Staat, es sei denn in statistischer Form.¹³ Gegenüber dem Ständestaat agierte die B'nai B'rith noch defensiver, so rief sie am 20. September 1934 zu einer Trauerkundgebung für den ermordeten Bundeskanzler Dollfuß.¹⁴ Bereits davor hatte sich folgende Formulierung in eine Diskussion gemischt: „Wir sind gewissermaßen die vaterländische Front der Juden, auf unserem Boden sind alle Parteien vereinigt, so daß wir das Glück haben, mit Ausschaltung des Parteihasses unsere Position zu positiver Arbeit ausnützen zu können.“¹⁵

Wie alle anderen jüdischen Institutionen wurde die B'nai B'rith nach dem „Anschluss“ 1938 aufgelöst und ihr bereits in den Dreißigerjahren stark verringertes Vermögen beschlagnahmt. Daher sollen hier noch jene karitativen und kulturellen Organisationen genannt werden, die von B'nai B'rith-Logen unterstützt wurden.

Unter der Patronanz der Großloge: Verein zur Rettung verlassener jüdischer Kinder, „Mittelstandvorsorge“, Hilfsaktion für jüdische geistige Arbeiter.

Unter Patronanz der Loge „Wien“: Verein zur Versorgung hilfsbedürftiger jüdischer Waisen, Baurat-Wilhelm-Stiaßny-Verein zur Unterstützung israelitischer Handwerker und Kleingewerbetreibender, Verein zur unentgeltlichen Verpflegung Brustleidender auf dem Lande, Verein zur Unterstützung mittelloser israelitischer Studierender, Asyl für mittellose kranke Israeliten in Meran, Verein „Österreichischer Seehospiz“, Künstlerfonds.

Unter der Patronanz der Loge „Eintracht“: Jüdische Toynbeehalle, Verein zur Gründung und Erhaltung von Horten für schulpflichtige Kinder, Heimstätte für verlassene jüdische Kinder im Baron Springerschen Waisenhaus, Verein „Österreichischer Seehospiz“, Sonntagsheim für kränkliche jüdische Kinder im Augarten, Isidor-Kaufmann-Kulturfonds.

Unter der Patronanz der Loge „Wahrheit“: Jüdisches Museum, Jüdischer Hilfsverein, Verein zur Erhaltung und Förderung der „Mensa academica Judaica“, „Zukunft“, Verein zur Erziehung und Erhaltung jüdischer Lehrlinge.

12 David Feuchtwang, „Die gegenwärtige weltpolitische Lage der Juden“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 2/1929, S. 60.

13 „Die Auswanderung der Juden aus Deutschland“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 7–8/1936, S. 140.

14 „Aus den österreichischen Vereinigungen. Trauerkundgebung für Bundeskanzler Dr. Engelbert Dollfuß“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 8/1934, S. 244–246.

15 „Protokoll“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 6/1934, S. 164.



Abb. 2: Die von der B'nai B'rith unterstützte Toynbee-Halle in Wien. Aus: BBMO

Unter der Patronanz der Loge „Massadah“: „Zukunft“, Verein zur Erziehung und Erhaltung jüdischer Lehrlinge.

DAS VERHÄLTNIS DER B'NAI B'RITH ZUR GROßLOGE VON WIEN

„Die Zusammensetzung der Bruderschaft [der Freimaurer] hat sich seit 1907 wenig verändert. Nichtjuden, die damals noch Mitglieder waren, sind vor Kriegsausbruch und vor allem in den Umsturztagen verschwunden; und was die Logenlisten heute noch an Nichtjuden vorführen, sind entweder alte Herren, die sich wenig am Logenleben beteiligen, oder das angestammte Klubleben nicht aufgeben wollen, sind Idealisten mit Scheuklappen, oder aber – soweit sie als ‚Junge‘ erst von 1919 ab den Weg zur Loge fanden – politisch Linksradikale: Witternigg, Ferch, Frantzl usw. Es ist daher wohl nicht zu viel gesagt: zirka 95 Prozent aller Logenmitglieder sind Juden. Juden in allen Abschattungen, vom orthodoxen zum ‚Freidenkerischen‘, vom Assimilanten zum Zionisten, vom Taufjuden zum Judenstämmeling.

Und unter diesen Juden im Tempel Latomias gibt es eine Kategorie, die der Großloge von Wien ihr ganz besonderes Gepräge innerhalb der in deutscher Sprache arbeitenden Maurerei verleiht: die Juden, die gleichzeitig Mitglieder einer rein jü-



Abb. 3: Der sozialdemokratische Mediziner und Stadtrat Julius Tandler (hier auf dem Hakoah-Platz) war von 1920 bis 1927 ein aktives Mitglied der Freimaurer-Loge „Lessing zu den drei Ringen“. Aus: ÖNB-Bildarchiv

dischen Geheimorganisation, des ‚Unabhängigen Orden B'nai B'rith‘ (in U.O.B.B. abgekürzt), sind.“¹⁶

So steht es im 1927 im Leopold Stocker Heimatverlag (Graz) erschienenen Pamphlet des Bibliothekars und Historikers Paul Heigl, der von 1938 bis 1945 als Generaldirektor der Österreichischen Nationalbibliothek unzählige Bücher raubte.¹⁷ Nach heutigen Schätzungen waren jedoch nur 70 bis 80 % der österreichischen Freimaurer in der Zwischenkriegszeit jüdischer Herkunft.¹⁸

16 Friedrich Hergeth (Ps. für Paul Heigl), *Aus der Werkstatt der Freimaurer und Juden im Österreich der Nachkriegszeit*, Graz 1927, S. 28.

17 Murray G. Hall, Christina Köstner: „... allerlei für die Nationalbibliothek zu ergattern ...“, Eine österreichische Institution in der NS-Zeit, Wien, Köln, Weimar 2006.

18 Norbert Knittler (Hg.), *Der verlorene Koffer. Bd. 1: Geschichte der österreichischen Freimaurerei während des Nationalsozialismus*, Wien 2004, S. 14. Informationen über die maurerische Identität der genannten Personen wie andere biografische Einzelheiten verdanke ich der umfassenden Arbeit von Günter Kodek, die demnächst publiziert wird (Günter K. Kodek, *Bruderkette II Wiener Freimaurer 1868–1938*, Typoskript 2008).



Abb. 4: Der sozialdemokratische Mediziner und Wiener Gemeinderat Victor Hammerschlag (1870–1943) war in der Zwischenkriegszeit eine führende Persönlichkeit der Großloge von Wien. Aus: ÖNB-Bildarchiv

Da sie bereits vor 1914 in einer begablichen Illegalität (nicht „erlaubt“, aber „geduldet“) gelebt hatten und sich ab 1869 in „Grenzlogen“ organisierten, konnten ihnen die Zwangsmaßnahmen des Krieges nicht viel anhaben. Die Großloge von Wien (GLvW) wurde im Dezember 1918 gegründet und war französisch orientiert. Vor dem Krieg standen etliche Vertreter des Liberalismus wie Ernst Viktor Zenker aber auch der 1913 ermordete „Volkstribun von Ottakring“ Franz Schuhmeier in ihren Reihen. In der Zwischenkriegszeit waren es mit Ferdinand Hanusch und Julius Tandler sowie den Mediziner Victor Hammerschlag und Karl Josef Friedjung und den Publizisten Ludwig Brügel, Fritz Brügel, Oskar Trebitsch und Julius Armin Wilhelm einige bedeutende Vertreter der Sozialdemokratie. Auch Alfred Adler, Begründer der Individualpsychologie, fand hier für einige Zeit einen

Erfüllungsgehilfen. Der Großteil der Mitglieder rekrutierte sich aus Vertretern des Wirtschaftslebens, der Ärzteschaft, der Jurisprudenz und Künstlern. Hierbei handelte es sich etwa um die Schriftsteller Felix Salten und Ernst Lothar, den Kabarettisten Fritz Grünbaum, den Dramaturgen Heinrich Glücksmann, den Solocellisten Friedrich Buxbaum, die Komponisten Edmund Eysler, Leo Fall, Oskar Jascha, die bildenden Künstler Siegfried Charoux, Karl Gelles, Remigius Geyling, Rudolf Huber-Wiesenthal und Carl Zewy, den Biologen Paul Kammerer, den Nationalökonom Friedrich Otto Hertz – um nur einige Namen Prominenter zu nennen. Von den Journalisten waren Carl Colbert (Herausgeber des *Abend*), Heinrich Eduard Jacob (Korrespondent des *Berliner Tageblatts* in Wien), Maximilian Schreier (Herausgeber und Chefredakteur der Wochenzeitung *Der Morgen – Wiener Montagsblatt*), Eugen Lennhoff (Mitherausgeber der *Wiener Freimaurer-Zeitung* von 1923 bis 1934) und Stefan Großmann (*Arbeiter-Zeitung*) vertreten. Vor allem in der Zeitschrift *Die Wage* kamen vielfach Freimaurer wie Rudolf Lothar Spitzer, Rudolf Strauß, Ludwig Karell und vor allem Ernst Viktor Zenker zu Wort. Auch etliche Journalisten der *Neuen*

Freien Presse wie Armin Brunner, Richard Charmatz, Moritz Epstein, Friedrich Anton Fliegel, Hermann Goldschmiedt, Wilhelm Singer, Rudolf Lothar Spitzer waren Freimaurer, beim *Neuen Wiener Abendblatt* Paul Busson, Moritz Scheyer, Felix Schmal. Die Tageszeitungen *Der Abend*, *Der Morgen* und *Der Tag* standen in einem Naheverhältnis, was sich nicht zuletzt in Ankündigungen der Veranstaltungen der Vereine im Umfeld manifestiert. Max Ermers gab 1919/20 die aktivistische Zeitschrift *Neue Erde* und 1934/35 die politische Zeitschrift *Die Zeit* heraus, die sich für eine Versöhnung der Arbeiterschaft mit den Christlichsozialen einsetzte. Der aus Böhmen stammende Anwalt Heinrich Herbatschek edierte von 1929 bis 1931 die Zeitschrift *Der Nachbar. Blätter zur Förderung der Kulturgemeinschaft und Völkerverständigung*, die positiv auf den österreichisch-tschechischen Dauerkonflikt einzuwirken versuchte.

Als ideelle Meinungsbildner können der Friedensnobelpreisträger Alfred Hermann Fried, der Soziologe Rudolf Goldscheid, der Individualpsychologe Alfred Adler und der Sozialphilosoph Josef Popper-Lynkeus genannt werden, wobei Letzterer kein Freimaurer war. Zwar gab die GLvW im öffentlichen Raum keine politischen Statements ab, doch sie unterstützte massiv den Pazifismus und ihr nahestehende humanitär-universalistische Weltanschauungen, was intern mit dem der Literatur entlehnten Schlagwort „Aktivismus“ bezeichnet wurde. Zu den bis 1938 unterstützten Institutionen gehörten unter anderem: Allgemeine Nährpflicht, Arbeitsgemeinschaft österreichischer Friedensvereine, Bereitschaft, Ethische Gemeinde, Französisch-österreichisches Schüleraustausch-Komitee, Lebensmüdenstelle der Ethischen Gemeinde, Liga für Menschenrechte, Österreichische Friedensgesellschaft, Pan-Europa, Sozialpädagogische Gesellschaft, Soziologische Gesellschaft, Settlement, Volksbildungsverein, Völkerbundliga und Weltjugendliga.¹⁹

Wladimir Misar (seine Frau Olga war eine hochaktive Pazifistin) war nicht nur von 1922 bis 1938 Großsekretär, sondern auch Mitglied fast aller hier genannter Vereine und somit deren zentrale Schaltstelle innerhalb der GLvW, er definierte die Aufgaben der Freimaurerei wie folgt: „Da wird unter dem Begriffe ‚Innenarbeit‘ zunächst die individuelle Arbeit des Freimaurers an sich selbst – die Arbeit ‚am rauhen

¹⁹ Siehe dazu: Friedrich Stadler, „Spätaufklärung und Sozialdemokratie in Wien 1918–1938. Soziologisches und Ideologisches zur Spätaufklärung in Wien“, in: Franz Kadrnoska (Hg.), *Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938*, Wien 1981, S. 441–473; Rainer Hubert, „Freimaurerischer Aktivismus 1890–1938“, in: *Der kurze Traum 1918–1938*, Österreichisches Freimaurermuseum Schloss Rosenau 1988, S. 9–22; Ingrid Belke, *Die sozialreformatorischen Ideen von Josef Popper-Lynkeus (1838–1921) im Zusammenhang mit allgemeinen Reformbestrebungen des Wiener Bürgertums um die Jahrhundertwende*, Tübingen 1978; Eugen Lennhoff (Hg.), „Die Gegenwartsmaureri. Gesicht, Tat. Festschrift der Großloge von Wien anlässlich des zehnjährigen Jubiläums am 8. Dezember 1928“, in: *Wiener Freimaurer-Zeitung*, Wien 1928.

Stein‘ verstanden, mag sie nun in der Loge oder außerhalb derselben sich vollziehen. Vornehmlich aber die Arbeit der Loge an sich selbst, durch Vorträge, welche der Erkenntnis und der geistig-sittlichen Erziehung der Brüder dienen sollen. Zur Innenarbeit zählt ferner die freimaurerische Arbeit im engsten Sinne des Wortes, und zwar der Befriedigung der Gemütsbedürfnisse und der Erhebung des Herzens dienende Brauchtum selbst, weiters Unterweisung über Inhalt, Zweck und Bedeutung dieses Brauchtums und über freimaurerische Geschichte. Endlich wird die Pflege brüderlichen Gemeinschaftsgefühls, freundschaftlicher Geselligkeit und opferfreudiger Hilfsbereitschaft als Innenarbeit, ja häufig geradezu als die einzige berechnete Arbeit der Logen bezeichnet.

Als ‚Außenarbeit‘ gilt die Tätigkeit des einzelnen Bruders im freimaurerischen Sinne in Familie und Beruf, im wirtschaftlichen und politischen Leben; die Verbreitung freimaurerischer Ideen in Wort und Schrift; die Mitarbeit an der Förderung freimaurerisch gerichteter kultureller Bestrebungen, charitative und sonstige humanitäre Arbeit der Logen solcher durch Schaffung, Erhaltung und Unterstützung entsprechender Institutionen; die Beteiligung von Logen oder von Gruppen von Brüdern an der kulturellen Arbeit profaner Vereine, endlich aktive Beteiligung an dem politischen Leben durch Unterstützung nahestehender politischer Parteien und Richtungen, im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Kampfe.“²⁰

Daher wurden ab 1869 an die zwanzig karitative Organisationen gegründet und unterstützt²¹, darunter in der Zwischenkriegszeit sowohl jüdische wie der Hilfsverband für notleidende jüdische Schulkinder und das Israelitische Blindeninstitut als auch christliche wie die Rettungsgesellschaft der Barmherzigen Brüder, und im Ständestaat alle großen öffentlichen Sammelaktionen wie Winterhilfswerk, Februaropfer, Muttertag und Josefstische.²² Im Zuge der Zwangsmaßnahmen des Ständestaats wurde das Logenleben jedoch stark eingeschränkt, und die Anzahl der Freimaurer sank bis 1938 von 2.000 auf etwa 1.000.²³ Polizeispitzel überwachten das Logenleben, die Beamten des öffentlichen Dienstes wurden bei Entlassungsdrohung zum Austritt gezwungen. Aber ein Kniefall vor dem NS-Staat – wie in Deutschland – stand

20 Wladimir Misar, „Innen- oder Außenarbeit?“, in: *Wege und Ziele der Freimaurerei in Österreich. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Freimaurer-Loge „Schiller“ in Wien*, Wien 1925, S. 33.

21 Walter Göhring, Brigitte Pellar, *Ferdinand Hanusch. Aufbruch zum Sozialstaat*, Wien 2003, S. 148–149.

22 Wladimir Misar, „Die Großloge von Wien“, in: *Wiener Freimaurer-Zeitung* 1/1934, 8. Ders.: „Rechenschaftsbericht“, in: *Wiener Freimaurer-Zeitung* 1/1935, S. 10. 1/1936, S. 11. 1/1937, S. 1–14. 1/1938, S. 10–11.

23 Vgl. Gregor Cardon (Kurt Reichl), „Die Großloge von Wien“, in: *Reichspost*, 30.4.1935 (Der Artikel muss jedoch auch hinterfragt werden, weil Kurt Reichl bis 1933 ein hochangesehener Freimaurer war und danach ins gegnerische Lager wechselte.)



Abb. 5: Der Tempel der B'nai B'rith-Loge „Graz“ im Jahr 1928. Aus: BBMÖ

auch 1938 niemals zur Diskussion.²⁴ Im Zuge des „Anschlusses“ wurde das Haus in der Dorotheergasse 12 beschlagnahmt, bis August 1939 diente es als „NS-Bücherverwertungsstelle“ für die Nationalbibliothek unter Paul Heigl.

Die *Wiener Freimaurer-Zeitung* kommentierte das oben zitierte Pamphlet von Heigl wie folgt: „Zusammenhänge (z. B. mit dem B'nai B'rith-Orden) werden konstruiert, die gar nicht existieren, verehrungswürdige Persönlichkeiten werden verunglimpft, nur weil sie in Bewegungen stehen, denen Freimaurer ihre Unterstützung leihen, und als Gipfel der Stimmungsmache läßt der Autor Andeutungen einfließen, die den Dummen die alberne Anschauung beibringen sollen, die österreichische Freimaurerei sei irgendwie an den traurigen Ereignissen vom 15. Juli beteiligt gewesen.“²⁵ Auch als kurz davor „Die deutsche Landesloge der Freimaurer in Deutschland“ die GLvW wegen ihrer von völkischen Kreisen kolportierten Nähe zur B'nai B'rith kritisierte, antwortete Großmeister Richard Schlesinger: „Die Großloge von Wien unter-

24 Marcus G. Patka, „... haben wir stets versucht, eine Synthese zwischen der österreichischen Kultur und hiesigen Sitten und Gebräuchen zu schaffen ...“. Österreichische Logen im Exil nach 1938“, in: *Quatuor-Coronati-Berichte* 25/2005, S. 163–224.

25 „Allgemeine freimaurerische Rundschau. (Österreich. Ein Buch gegen die österreichische Freimaurerei“ in: *Wiener Freimaurer-Zeitung* 9/1927, S. 21.

hält [...] zu dem genannten Verein B'nai B'rith keinerlei Verbindung und hat auch mit diesem Verein niemals die erwähnte oder eine andere ‚Vereinbarung‘ getroffen.“²⁶ Der einzige direkte Kontakt bildete ab 1928 die Verwendung eines Tempelraums in Graz durch die dortige B'nai B'rith Loge „Graz“ und die masonische Loge „Wolfgang Amadeus Mozart“ (als Untermieter), was aufgrund von Doppelmitgliedschaften zustande kam.²⁷

Da die B'nai B'rith im Heigl-Pamphlet tatsächlich nur am Rande erwähnt wird, gibt es in den BBMÖ keinen Kommentar dazu. Doch auch hier finden sich keinerlei Hinweise auf Kontakte zur GLvW. So heißt es in einem Protokoll von 1929, in dem es um geplante Friedensaktionen geht: „Aus einer Freimaurerzeitung, die er zufällig in die Hand bekommen, habe er gesehen, daß man sich auch in diesem Kreise mit der Friedensfrage beschäftige, und darum habe er mit Br. Len[n]hoff, der diese Zeitung herausgebe, Rücksprache gepflogen, um sich über den Stand der dort geführten Aktionen zu informieren. Da er den Anschein vermeiden wollte, daß die Aktion von jüdischer Seite eingeleitet sei, habe er sich durch Vermittlung des Br. Frankfurter, der dem Vorstände der Völkerbund-Liga angehöre, an diesen gewendet und eine Unterredung mit dem Vorstand, dem ehemaligen Gesandten Dumba, gehabt. Leider aber mit negativem Erfolg. Dieser hat erklärt, es sei eine Unmöglichkeit, in Österreich bei den verschiedenen Vereinen ein einiges Vorgehen zu erzielen.“²⁸ Dem sei hinzugefügt, dass die Völkerbundliga zwar von der GLvW unterstützt wurde, dass Constantin Dumba aber kein Freimaurer war und der Vorstand der Völkerbundliga sich vornehmlich aus Persönlichkeiten des konservativ-katholischen Lagers zusammensetzte.

Über die Gründe der Animositäten zwischen B'nai B'rith und Freimaurerei wurde auch bei der Arbeitsgemeinschaft der außeramerikanischen Distrikte am 11. Dezember 1932 gesprochen, wobei es um Logengründungen im ehemals ungarischen und jetzt rumänischen Siebenbürgen ging. Hierbei äußerte der Berliner Oberrabbiner Leo Baeck in seiner Funktion als Großpräsident der deutschen B'nai B'rith-Großloge: „Erschwert wird die Gründung durch den Umstand, daß die besseren Juden Ungarns größtenteils dem Freimaurerorden angehören. Die Freimaurer haben es nicht gern gesehen, weil viele Neugründungen mit Austritten aus dem Freimaurerorden verbunden waren. Die Logen sind größtenteils aus Freimaurerorden entstanden, die dort ausge-

26 „Allgemeine freimaurerische Rundschau. Wien. Zur Abwehr!“, in: *Wiener Freimaurer-Zeitung* 2/1927, S. 40.

27 „B'nai B'rith, Unabhängiger Orden (U.O.B.B.)“, in: Eugen Lennhoff, Oskar Posner, Dieter Binder (Hg.), *Internationales Freimaurerlexikon* (erweiterte Neuauflage), München 2000 S. 139–140.

28 „Protokoll über die Samstag, den 23. November, und Sonntag, den 24. November 1929, in Wien, IX., Universitätsstraße 4, stattgehabte VIII. Tagung des Verbandes der israelitischen Humanitätsvereine B'nai B'rith für Österreich“ in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 10/1929, S. 373.

treten sind. Es hat seine Schattenseiten, aber auch sein Gutes. Sie haben gute Ideen, die völlig jüdischen Ursprungs sind, herübergebracht.“²⁹ Die Freimaurerei war bereits 1920 vom Horthy-Regime in Ungarn ebenso verboten worden wie die B'nai B'rith, in Rumänien jedoch nicht.

Nach bisherigen Erkenntnissen gab es in Österreich vor und nach dem Ersten Weltkrieg folgende Personen, die Mitglied einer B'nai B'rith- und einer Freimaurer-Loge waren: der Architekt Max Fleischer, der Rabbiner David Feuchtwang, der Maler Isidor Kaufmann, der Schriftsteller und Linguist Adolf Karpalik, der Industrielle Julius Bunzl, der Journalist Eugen Lennhoff, der Generalsekretär der Baron-Hirsch-Stiftung Arnold Ascher und der Musiker, Komponist und Leiter des B'nai B'rith-nahen Vereins für jüdische Musik Julius Wolfsohn; zudem die Mediziner Albert Blau und Arthur Zanker, die Juristen Arthur Brill, Max Glaser und Robert Ticho sowie die Wirtschaftstreibenden Erwin Abeles, Emil Abraham, Leopold Beckmann, Artur Herzl, Heinrich Lederer und Lazar Wittner. Die Liste ließe sich vermutlich bei weiteren Quellenstudien erweitern, doch B'nai B'rith und Freimaurerei, beides Treffpunkte des liberalen aufgeklärten Bürgertums, sind nach wie vor Forschungsdesiderate innerhalb der jüdischen Geschichte und der des Antisemitismus in Österreich.



*Abb. 6 Der Architekt und k. k. Baurat Max Fleischer (1841–1905) gehörte der B'nai B'rith-Loge „Wien“ und der Freimaurer-Grenzloge „Humanitas“ an.
Aus: ÖNB-Bildarchiv*

²⁹ „Protokoll der Sitzung der Arbeitsgemeinschaft der außeramerikanischen Distrikte am Sonntag, dem 11. Dezember 1932, vormittags 10 Uhr, im Bibliothekssaal der Großloge für Österreich XII, Wien, IX., Universitätsstraße 4“, in: *B'nai B'rith Mitteilungen für Österreich* 2/1933, S. 45.

Evelyn Adunka

Tempel, Bethäuser und Rabbiner

Die folgenden Ausführungen beruhen auf einer umfangreichen, bisher noch unveröffentlichten Forschungsarbeit über die Geschichte der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) Wien in der Zwischenkriegszeit. Leider gibt es zum Thema nur wenige nach 1945 publizierte Forschungen, darunter seien hervorgehoben das Buch Peter Landesmanns *Rabbiner in Wien*¹ und die zahlreichen Publikationen von Pierre Genée über österreichische Synagogen.

DIE TEMPEL

Die erste Synagoge der neuzeitlichen Wiener jüdischen Gemeinde im neunzehnten Jahrhundert nach den vorherigen Vertreibungen war der vom nichtjüdischen Architekten Josef Kornhäusel erbaute, 1826 eingeweihte historische Stadttempel. Den Gesetzen der Vormärzzeit für nichtkatholische Gotteshäuser entsprechend, musste er hinter einem Zinshaus verborgen werden. Er ist der einzige der großen Wiener Tempel, der heute noch besteht und verwendet wird.

Zwischen 1858 und 1929 entstanden in 15 Wiener Bezirken 18 weitere große Synagogen. Der größte Tempel mit über 2.200 Sitzplätzen war der von Ludwig von Förster 1858 erbaute Leopoldstädter Tempel in der Tempelgasse im zweiten Wiener Bezirk. Die anderen Synagogen hatten zwischen 300 und 900 Sitzplätze.

Die Entstehungs- und Gründungsgeschichten der Synagogen sind unterschiedlich dokumentiert. Die Mitglieder der Baukomitees, die Namen der Gründer und Stifter waren bis 1938 ein Teil der kollektiven Erinnerung der Wiener jüdischen Gemeinde, heute sind sie vergessen. Aber nicht alle Synagogen wurden von Komitees finanziert; zumindest zwei Synagogen wären ohne die Stiftungen und Initiativen von Einzelpersonen nicht gebaut worden: Der Neudeggertempel im achten Bezirk wurde 1903 von Baron Moritz von Königswarter gestiftet. Der Bau des Pazmanitentempels im zweiten Bezirk 1912 war der Energie und Finanzkraft eines einzigen Mannes, des Kohlenhänd-

1 Peter Landesmann, *Rabbiner in Wien*, Wien 1997.

lers Adolf Abraham Schramek, zu verdanken. (Er starb 1915 im Alter von 71 Jahren, nur zwei Jahre nach der feierlichen Einweihung des Tempels. Seine Enkelin, die Schauspielerinnen und Sängerin Esti Drucker, heiratete 1919 Martin Freud, den ältesten Sohn Sigmund Freuds. Sie war zwar die Hauptbin ihres Großvaters, hatte aber keine guten Erinnerungen an ihn, und das Judentum bedeutete ihr nichts mehr, wie ihre Enkelin Sophie Freud überlieferte.)

Ein laut den Beschreibungen besonderes architektonisches Juwel, die wohl prächtigste und kostbarste Synagoge in Wien, war der von Hugo von Wiedenfeld erbaute, 1887 eingeweihte achteckige Tempel der türkisch-israelitischen (sephardischen) Gemeinde in der Zirkusgasse ebenfalls im zweiten Wiener Bezirk. Sie wurde nach dem Vorbild der Alhambra in Spanien gebaut, war in rein maurischem Stil gehalten und mit Marmor, Gold und Samt ausgestattet.

1929 wurde in der Eitelberggasse in Hietzing der letzte Tempel in Wien vor der Shoah eingeweiht. Der kubische, verzierte Bau mit insgesamt 130 Sitzen und zwei Frauengalerien im hinteren Gebäudeteil war der einzige völlig frei stehende Synagogenbau Wiens und unterschied sich durch seine charakteristische Modernität und Jugendstilarchitektur von allen anderen Synagogen der Stadt. Dem Bau war ein internationaler Architekturwettbewerb für jüdische Architekten unter der Leitung des Jugendstilarchitekten Josef Hoffmann vorangegangen, an dem sich auch Richard Neutra beteiligte. Gewonnen wurde der Wettbewerb von Arthur Grünberger, einem aus Mähren stammenden Architekten, der 1923 nach Kalifornien ausgewandert war, wo er 1935 starb.

Unter den großen Synagogen waren anfangs nur zwei (der Stadttempel und der Leopoldstädter Tempel), später sechs (dazu kamen die Tempel in Währing, Ottakring, Fünfhaus und Floridsdorf) Gemeindetempel, die direkt von der IKG erhalten wurden. Die anderen Tempel waren Vereinstempel, die von Tempelvereinen erbaut und erhalten und von der IKG nur subventioniert wurden.

Nur die Rabbiner der Tempel der IKG waren Angestellte der IKG. Die Rabbiner der Vereinstempel waren materiell weit schlechter gestellt. Während der gesamten Zwischenkriegszeit forderten die Vereinsrabbiner daher wiederholt und vergeblich die materielle Gleichstellung mit den Gemeinderabbinern. Einige Vereinsrabbiner erhielten mit der Zeit zwar den Titel eines Gemeinderabbiners und einige wenige Verbesserungen, jedoch nur, damit auch sie die standesamtlichen Funktionen erfüllen konnten, und es gab weiterhin zwei Kategorien von Rabbinern. Noch 1933 finden sich Klagen über die Not der Tempelvereine und die Forderung, die Vereinstempel den Gemeindetempeln gleichzustellen.

Die Vereinstempel wurden autonomer geführt und in manchen herrschten daher auch liberalere religiöse Tendenzen oder Ansichten als in den Tempeln der IKG. Nur in

den Vereinstempeln waren zum Beispiel geschlechtlich gemischte Chöre oder Chöre mit christlichen Sängern und Sängerinnen denkbar oder zeitweise üblich, wie etwa im Schmalzhoftempel.

In vier Vereinstempeln (in der Humboldtgasse, Schmalzhofgasse, Müllnergasse und Dollnergasse) in den Bezirken Favoriten, Mariahilf, Alsergrund und Döbling und im türkischen Tempel wurden Orgeln eingebaut. Aufgrund der schlechten Quellenlage kann jedoch leider nicht gesagt werden, zu welchen Anlässen oder zu welchen Zeiträumen – zum Beispiel am Freitagabend, was einen klaren Verstoß gegen die Orthodoxie bedeutete – diese gespielt wurden. Nur für den Müllnertempel ist bezeugt, dass die Orgel noch in den Dreißigerjahren auch am Freitagabend gespielt wurde.

Die Wiener Synagogen wurden von bedeutenden Architekten ihrer Zeit erbaut: Josef Kornhäusel, Ludwig von Förster, Jakob Gartner, Jakob Modern, Wilhelm Stiassny, Carl König, Ignaz Reiser, Andreas Streit und Ludwig von Wiedenfeld. Reiser, Fleischer und Modern waren Mitglieder der IKG; Stiassny war auch Vorstandsmitglied der IKG und Wiener Gemeinderat. Reiser war ein Schüler von Stiassny und König. Streit war ebenfalls Gemeinderat.

Max Fleischer war ein Schüler Friedrich von Schmidts, dem Erbauer des Wiener Rathauses; er baute die Synagogen in der Schmalzhof-, Müllner- und Neudeggergasse in den Bezirken Mariahilf, Alsergrund und Josefstadt. Seine neugotischen, mit Türmen versehenen Synagogen betonten die ersehnte jüdische Angleichung an die nichtjüdische Umwelt. Förster, Stiassny und Wiedenfeld bevorzugten dagegen einen orientalisierenden, maurischen Stil, König einen Renaissancestil.

Die 19 großen Tempel wurden in der Zeit von 1823 bis 1929 erbaut. Mit ihrer monumentalen, eindrucksvollen Architektur, den teils kirchenähnlichen Türmen und prächtigen Fassaden prägten sie das Wiener Stadtbild und standen einst – scheinbar gleichberechtigt – neben den großen, noch heute sichtbaren und benutzten Kirchen.

In dreien dieser Tempel (in Hietzing, Döbling und in der Josefstadt) amtierte während der gesamten Zeit ihres Bestehens nur ein Rabbiner.

DIE OBERRABBINER

Von 1825 bis 1938 (also 113 Jahre lang) hatte die IKG fünf Oberrabbiner, obwohl diese aus rechtlichen Gründen oder aus Gründen ihres Selbstverständnisses nicht immer diesen Titel trugen. Ihre Tätigkeitsdauer in historischer Reihenfolge betrug:

Isak Noah Mannheimer: 39 Jahre

Adolf Jellinek: 29 Jahre

Moritz Güdemann: 26 Jahre

Zwi Perez Chajes: 9 Jahre

David Feuchtwang: 4 Jahre

Israel Taglicht: 2 Jahre

David Feuchtwang war nur vier Jahre lang Oberrabbiner, da sich von 1927 bis 1932 der Vorstand der IKG aus internen Gründen nicht entschließen konnte, einen Nachfolger für Oberrabbiner Chajes zu wählen.

Mannheimer war *der* religiöse Erneuerer der neuzeitlichen Wiener jüdischen Gemeinde. Ihm ist es zu verdanken, dass es in Wien im Gegensatz zur Entwicklung in Ungarn und Teilen Deutschlands zu keiner Spaltung zwischen orthodoxen und liberalen Gemeinden kam. Mannheimer wurde als Sohn eines Kantors in Kopenhagen geboren, war Prediger und Katechet in Hamburg, Leipzig und Berlin und wurde von Michael Lazar Biedermann nach Wien gebracht. Er war ein bedeutender Prediger und übersetzte das traditionelle jüdische Gebetbuch, den Siddur, ins Deutsche, eine Übersetzung, die bis heute verwendet wird. Mit dem von ihm kreierten, berühmten „Wiener Ritus“ (Wiener Minhag) vertrat er eine Mittlerstellung zwischen der Orthodoxie und der gemäßigten Reform. Im Wiener Ritus spielte die Predigt eine zentrale Rolle und wurden die hebräische Gebetssprache und die Gebete für die Rückkehr nach Zion beibehalten. 1848 wurde er zum Reichstagsabgeordneten gewählt; in dieser Funktion kämpfte er gegen die diskriminierenden Judengesetze. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern bis 1938 war Mannheimer jedoch kein Gelehrter der Wissenschaft des Judentums.

Adolf Jellinek galt als einer der größten, aber auch eitelsten jüdischen Prediger seiner Zeit. Seine Weltanschauung war sowohl politisch als auch religiös liberal. Sein Bruder Hermann Jellinek war nicht religiös, nahm an der Revolution von 1848 teil und wurde nach deren Niederschlagung hingerichtet. Adolf Jellinek stammte aus Mähren, studierte in Prag und amtierte bis zu seinem Ruf nach Wien 1856 als Rabbiner in Leipzig. Er stellte sich gegen den Zionismus; als Wissenschaftler arbeitete er an einer sechsbändigen Edition der Midraschim. Innerfamiliär konnte er sein Judentum nicht vermitteln. Seine beiden Söhne ließen sich nach seinem Tod taufen. Sein Enkel, der Heidelberger Rechtsprofessor Walter Jellinek, überlebte die NS-Zeit in einer Mischehe und bemühte sich damals vergeblich um den Nachweis, nur zum Teil von rassejüdischer Abstammung zu sein.

Moritz Güdemann stammte aus Hildesheim und war ein Absolvent des Jüdischen Theologischen Seminars in Breslau. Er war im Gegensatz zu Jellinek streng orthodox, wandte sich jedoch auch gegen die ungarische Trennungsothodoxie. Obwohl er sich in einer öffentlichen Kontroverse gegen den Zionismus aussprach, nachdem er im Haus

Theodor Herzls einen Weihnachtsbaum sah, war er sehr erfreut über seinen designierten zionistischen Nachfolger Zwi Perez Chajes und soll kurz vor seinem Tod gesagt haben: „Jetzt sterbe ich ruhig, da ich weiß, dass mein Amt würdigen Händen anvertraut ist.“² Als Wissenschaftler veröffentlichte Güdemann unter anderem eine dreibändige Geschichte des jüdischen Erziehungswesens. Dass von seinen Erinnerungen bis heute nur kurze Auszüge veröffentlicht wurden, ist eines der vielen Versäumnisse der österreichischen Geschichtsschreibung vor und nach der Shoah.

Güdemanns Nachfolger, Zwi Perez Chajes, war nicht nur in seinem Wirken als Oberrabbiner durch die von ihm verkörperte Synthese zwischen der jüdischen Tradition und der Moderne bei den Wiener Juden, vor allem bei der Jugend, überaus populär. Er stammte aus einer prominenten Rabbinerfamilie in Brody und erhielt in Lemberg sowie an der Israelitisch theologischen Lehranstalt in Wien seine rabbinische Ordination. Als einer der bedeutendsten Bibelwissenschaftler seiner Zeit lehrte er ab 1902 am italienischen Rabbinerseminar in Florenz. Von 1912 bis 1918 wirkte er als Oberrabbiner von Triest.

Als zionistischer Politiker war er Präsident des österreichischen Keren Hajessod und von 1921 bis 1925 Präsident des Zionistischen Aktionskomitees.

Besonders wichtig für die Wiener jüdische Gemeinde war sein Engagement für die materielle Regeneration des durch den Ersten Weltkrieg geschwächten Wiener Judentums. Mithilfe seiner amerikanischen Kontakte und seiner Freundschaft mit dem berühmten amerikanischen Reformrabbiner Stephen S. Wise und mit dem Mäzen George Alexander Kohut initiierte Chajes in Wien zahlreiche Hilfsaktionen, gründete das Jüdische Realgymnasium, das Religionslehrerseminar und das Hebräische Pädagogium und rettete auch die ITLA vor dem Zusammenbruch.

David Feuchtwang, der Sohn des Landesrabbiners von Mähren Meir Feuchtwang, war überschattet vom Ruhm seines Vorgängers, dabei aber keine weniger bedeutende Persönlichkeit. Er studierte in Wien und am Berliner orthodoxen Rabbinerseminar, war seit 1903 Rabbiner in Wien, von Anfang an Zionist und Ehrenpräsident der Misrachi, Lehrbeauftragter des 1863 von Adolf Jellinek gegründeten Beth Hamidrash und des Religionslehrerseminars, Redakteur der Zeitschrift *Freie Jüdische Lehrerstimme* und durch zahlreiche Publikationen ein Judaist und Historiker des Wiener Judentums. Als Rabbiner in Währing hatte er auch enge Kontakte zu Jakob Wassermann, Arthur Schnitzler und Richard Beer-Hofmann.

Israel Taglicht war im Gegensatz zu seinen Vorgängern ein überaus zurückgezogener Gelehrter, von dem es nur wenige nichtwissenschaftliche Publikationen und Äußerungen gibt. Er stammte aus der Slowakei, studierte in Berlin und wirkte seit 1893 als

2 Zitiert nach Yomtow Ludwig Bato, in: *Menorah*, März/April 1930, S. 155.

Rabbiner in Wien. Als Mitarbeiter der Historischen Kommission der IKG gab er einen Band über *Die Nachlässe der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert* heraus. Taglicht wurde 1938 öffentlich von den Nazis gedemütigt, floh nach England und starb 1943 in Cambridge im Alter von 81 Jahren.

DIE RABBINER

Von den 32 Rabbinern, die bis 1938 in den vorhin beschriebenen großen Synagogen in Wien amtierten, absolvierten elf die Wiener Israelitisch theologische Lehranstalt (ITLA), 5 das orthodoxe Berliner Rabbinerseminar und einer (Max Grunwald) das Jüdisch theologische Seminar in Breslau. Acht stammten aus Böhmen oder Mähren oder waren vorher dort Rabbiner, sechs stammten aus Ungarn. Nur zwei waren in Wien geboren. Nicht wenige unter ihnen – erwähnt seien nur Moriz Bauer, Max Grunwald, Moses Rosenmann, Zwi Taubes, Arthur Zacharias Schwarz oder Benjamin Marmelstein – waren auch überaus aktiv als Gelehrte der jüdischen Wissenschaften oder als Historiker des Wiener Judentums.

Bauer, seit 1903 Rabbiner des Neudeggertempels, unterrichtete an dem 1924 von Rabbiner Aaron Kaminka gegründeten Maimonides-Institut. Grunwald, seit 1871 Rabbiner des Turnertempels und seit 1913 Rabbiner des Leopoldstädter Tempels, war der Begründer der jüdischen Volkskunde und der Verfasser von über 700 wissenschaftlichen Arbeiten. 1918 gründete er den Wiener Rabbinerverband, und 1919 fungierte er als Ehrenpräsident des Sanierungskomitees zur Unterstützung notleidender Anstalten in Wien.

Marmelstein unterrichtete seit 1930 an der ITLA, war seit 1931 Rabbiner des Kluckytempels und publizierte 1937 eine umfangreiche Geschichte der Juden.

Rosenmann, seit 1897 Rabbiner in Floridsdorf, publizierte Studien über Mannheimer und Jellinek, zahllose historische Artikel und Serien in der *Wahrheit* und war Vizepräsident des Vereins für jüdische Geschichte und Literatur.

Schwarz, der Sohn des Rektors der ITLA Adolf (Arie) Schwarz, seit 1914 Rabbiner des Müllnertempels und seit 1933 Rabbiner des Schopenhauertempels in Wien-Währing, publizierte die bibliografischen Standardwerke *Die hebräischen Handschriften der k.u.k. Hofbibliothek in Wien* (1914), *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien* (1925) und *Die hebräischen Handschriften in Österreich* (Band 1, 1931).

Taubes, seit 1930 Rabbiner des Pazmanitentempels, ein Schüler der ITLA, lehrte ab 1931 am Wiener Beth Hamidrash, ab 1933 am Hebräischen Pädagogium und gründete ein „Institut für Talmud und jüdische Wissenschaften“ für Studenten aus Osteuropa. 1936 ging er als Oberrabbiner nach Zürich; viele sahen in ihm den künftigen Wiener Oberrabbiner.

Das Schicksal der zwölf Rabbiner, die 1938 in den großen Synagogen Wiens amtierten, kann man in aller Kürze wie folgt zusammenfassen: Rabbiner Julius Max Bach floh im Alter von 66 Jahren in die USA, wo er in Manhattan als Rabbiner arbeitete. Rabbiner Bauer floh im Alter von 70 Jahren nach Großbritannien. Die Rabbiner Grunwald, Kupfer, Rosenmann und Weiner flohen im Alter von 67, 56, 71 und 48 Jahren nach Palästina. Die Rabbiner Drobinsky und Lewin starben 1939 in Österreich. Rabbiner Arthur Zacharias Schwarz starb als Folge schwerer Folterungen durch die Nationalsozialisten 1939 im Alter von 59 Jahren in Palästina. Rabbiner Hirsch Jakob Zimmels wurde noch im Februar 1937 in sein Amt als Rabbiner des Turnertempels eingeführt. 1938 floh er nach London, wo er 1964 Rektor des orthodoxen Rabbinerseminars Jews College wurde. Rabbiner Arnold Frankfurter wurde 1942 im Alter von 61 Jahren im KZ Buchenwald ermordet.

Benjamin Murmelstein, ab 1931 Rabbiner des Kluckytempels und Lehrbeauftragter der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt, starb 1989 in Rom. Seine kontroverielle Rolle als Stellvertreter des von den Nationalsozialisten 1938 eingesetzten Leiters der IKG Josef Löwenherz und als dritter Judenältester des KZ Theresienstadt war und ist Gegenstand zahlreicher Debatten, die auch sicherlich noch in Zukunft ihre Fortsetzung finden werden.

DIE BETHÄUSER UND ANDEREN RABBINER

Neben den großen Synagogen gab es in Wien vor der Shoah weitere 76 Bethäuser und kleinere Synagogen. Über sie ist mit Ausnahme ihrer Adressen und Namen relativ wenig bekannt. Ihre Rolle und Bedeutung und das Wirken ihrer Rabbiner wären ein allerdings nicht ganz leicht zu recherchierendes Forschungsdesiderat für die weitere Geschichtsschreibung.

Vermutlich konnten die meisten ihrer Rabbiner nach 1938 flüchten – viele gingen nach Palästina. Erwähnen möchte ich zwei Rabbiner, die ein Opfer der Shoah wurden. R. Aron Jeruchem (der Altstädter Raw) starb 1942 im Ghetto von Sambor. Seine Responsen wurden 1956 von seinem Sohn in New York herausgegeben.

Rabbiner Shmuel Flesch, der Rabbiner der Stumperschul in der Stumpergasse in Mariahilf, der im Ersten Weltkrieg Sarah Schenirer, die Gründerin der orthodoxen Mädchenschulbewegung „Beth Jakob“, zu ihrem großen Werk inspiriert hatte, wurde 1944 im KZ Buchenwald ermordet.

Mit dem Zustrom der ostjüdischen Flüchtlinge während des Ersten Weltkriegs nach Wien wurde die Stadt auch zu einem Zentrum des Chassidismus, da sich einige der berühmtesten chassidischen Rebbes in Wien ansiedelten. Allerdings sind nicht alle ihre

Namen überliefert, denn insgesamt sollen 60 chassidische Rebbes nach Wien geflüchtet sein, von denen die Hälfte nach dem Ende des Kriegs die Stadt wieder verließen.

Zu den berühmtesten chassidischen Rebbes, die in Wien lebten, gehörten der Czortkowwer, der Kopecziner (sie starben 1933 bzw. 1936), der Boyaner (er wurde ein Opfer der Shoah), der Sadigerer und der Husyatiner (sie konnten nach Palästina flüchten.).

DIE ORTHODOXIE

Die bisher erwähnten großen Synagogen und ihre Rabbiner gehörten zur gemäßigten Orthodoxie.

Die strenge Orthodoxie war gespalten in zwei auch landsmannschaftlich getrennte Lager und besaß in Wien zwei große Synagogen, die 1864 eingeweihte Schiffschul in der Großen Schiffgasse, der vor allem aus Ungarn gebürtige Juden angehörten, und den 1893 von Wilhelm Stiassny erbauten Polnischen Tempel in der Leopoldsgasse, beide im zweiten Bezirk.

1912 begann sich die Orthodoxie mit der in Kattowitz gegründeten „Aguda Jisroel“, der Weltorganisation der orthodoxen Juden, politisch zu organisieren. Die Aufgabe der „Aguda Israel“ war die Lösung der jeweiligen – pädagogischen, wirtschaftlichen und religiösen – jüdischen Gesamtaufgaben im Geiste der Tora. Das Weltbüro der Aguda befand sich von 1919 bis 1938 in Wien, im Nebengebäude des Polnischen Tempels, und wurde von Rabbiner Pinchas Kohn geleitet.

Die Bedeutung Wiens als ein Zentrum der Weltorthodoxie wurde weiters dadurch bezeugt, dass die beiden ersten Weltkongresse der Aguda (genannt „Kenessio Gedaulo“, große Versammlung) 1923 und 1929 in Wien stattfanden. 1923 trafen sich 900 Delegierte in den Sälen des Zirkus Renz. 1929 trafen sich die Delegierten in den (2001 abgebrannten) Sofiensälen, deren Festsaal 3.000 Personen fasste. Die zweite „Kenessio Gedaulo“ ging auch in die Weltliteratur ein, da sie von Soma Morgenstern in *Der Sohn des verlorenen Sohnes* (1935, Neuausgabe unter dem Titel *Funken im Abgrund I*, 1996) beschrieben wurde.

Der erste Rabbiner der Schiffschul war Salomon Spitzer, ein Schwiegersohn des berühmten Preßburger Rabbiners Chatam Sofer, des Begründers der modernen Ultraorthodoxie. Der Architekt und die Details der ersten Schiffschul sind leider nicht bekannt. 1892 erwarb der Tempelverein das Grundstück; der Vordertrakt wurde danach unter der Leitung von Wilhelm Stiassny umgebaut und erweitert; im ersten Stock des dreistöckigen Gebäudes zog das Beth Hamidrasch ein. In der Schiffschul wirkte nach dem Tod Spitzers 41 Jahre lang Rabbiner Jesaia Fürst, ein Absolvent der Jeschiwa des Chatam Sofer in Pressburg. Er war vor seinem Ruf nach Wien Rabbiner der beiden

ungarischen Trennungsgemeinden von Tyrnau und Eperjescz, weiters Vorsitzender des Rabbinischen Rates der Aguda für Österreich sowie Mitglied des 17-köpfigen Großen Rabbinischen Rates der Aguda. 1938 flüchtete er nach London, wo er im Alter von 89 Jahren 1943 starb.

Im Polnischen Tempel wirkte 38 Jahre lang bis zu seinem Tod 1937 Mayer Mayersohn. Er war vorher Landesrabbiner von Focsani und Botoschani in Rumänien. In Wien wurde er auch Vorsitzender des Beth Din, des rabbinischen Gerichts; in späteren Jahren näherte er sich dem Zionismus an, nachdem er 1933 Palästina besucht hatte.

Die bedeutendste nichtgeistliche Führerpersönlichkeit der Orthodoxie in der Zwischenkriegszeit war Wolf Pappenheim, der langjährige Präsident der „Agudas Jisroel“ in Wien. Er war der Sohn des Präsidenten der Pressburger jüdischen Gemeinde Hermann Pappenheim; sein Bruder Siegfried war der Vater von Bertha Pappenheim. Von 1920 bis 1932 war er Mitglied des Kultusvorstands.

Rabbiner Fürst und Wolf Pappenheim nahmen auch an der Gründungskonferenz der Aguda in Kattowitz teil.

Berühmt und ein weltweites Modell wurde die 1919 offiziell gegründete Jugendgruppe der „Agudas Jisroel“, die wesentlich zum Ausbau der Aguda in Wien, zu ihrer inneren und äußeren Stärkung, aber auch Radikalisierung beitrug. Die Jugendgruppe der Aguda wurde von Rabbiner Josef Baumgarten geleitet; dessen Antizionismus ging so weit, dass er den Tag der Eröffnung der Hebräischen Universität 1925, an der Oberrabbiner Chajes teilnahm, als einen Fasttag bestimmte, was von Rabbiner Fürst stillschweigend ignoriert wurde.

Das Grundproblem der orthodoxen Kreise, dass sie in der Einheitsgemeinde durch die Kultussteuer für eine religiöse Infrastruktur mitzahlen mussten, die sie nur zum Teil nutzen konnten, da sie ihren Standards nicht entsprach, führte bis 1938 zu mehr oder weniger heftig ausgetragenen Spannungen. Nach dem Vorbild der deutschen Neoorthodoxie bekämpften Kreise der Schiffschul – niemals jedoch jene des Polnischen Tempels – wiederholt das österreichische Israelitengesetz, das die Einheitsgemeinde regelte, und versuchten die staatliche Anerkennung einer orthodoxen Separatgemeinde zu erlangen.

Die Etablierung des christlich-deutschen Ständestaates mit der Verankerung des Religiösen in die offizielle Staatsideologie 1934 erweckte diese nie erloschenen Hoffnungen nach mehr Verständnis bei den Behörden für diese Bestrebungen zu neuem Leben.

Orthodoxe Kreise um die Schiffschul bezeichneten die IKG 1932 nur noch als eine „Reformeinheitsgemeinde“, in der „Reformjuden“ herrschten, die eine „religiöse Wüste“ hinterließen. Vertreter der Schiffschul begannen Verhandlungen mit dem neuen österreichischen Bundeskanzler Engelbert Dollfuß. Im Oktober 1934 – Dollfuß

war inzwischen im Juli ermordet worden – brachten sie schließlich im Unterrichtsministerium eine von Wolf Pappenheim mitunterzeichnete Eingabe um eine Anerkennung der orthodox-israelitischen Religionsgemeinde als Kultusgemeinde ein. Die Eingabe enthielt zahllose schwerwiegende Anschuldigungen und begann mit der Feststellung, dass „das Judentum in zwei dogmatisch getrennte Gruppen zerrissen“ wäre, „in Altgläubige und Reformen“.

Trotz positiver Äußerungen von Dollfuß' Nachfolger Kurt von Schuschnigg, eines positiven Gutachtens von Prälat Johannes Hollnsteiner und sympathisierender Äußerungen in der in den Jahren davor antisemitischen *Reichspost* wurde die Entscheidung auf die lange Bank geschoben und blieb bis 1938 unentschieden. (Hollnsteiner spielte in der NS-Zeit ab 1941 als Leiter der Bibliothek des nationalsozialistischen Historischen Forschungsinstituts in St. Florian eine sehr dubiose Rolle, wie Friedrich Buchmayr in einer biografischen Studie beschrieb.)

Ein nicht namentlich bekannter Beamter hielt in einer Stellungnahme an dem Grundsatz des Israelitengesetzes fest, dass sich der Staat nicht in die innerjüdischen Angelegenheiten einmischen solle. Dazu kam noch, wie er betonte, die innere Uneinigkeit der Orthodoxie. Zwar stand die Zeitung der Orthodoxie, die *Jüdische Presse*, hinter den Trennungsbestrebungen, aber die Mehrzahl der Bethäuser stand hinter der IKG und berief auch wiederholt Protestversammlungen gegen die Politik der Schiffschul ein.

RESÜMEE

1936 hatten alle Tempel und Bethäuser zusammen 29.200 Sitzplätze. Zu den Hohen Feiertagen mietete die IKG weitere temporäre Räumlichkeiten mit 22.000 Plätzen. Das bedeutete, dass mehr als ein Viertel der Wiener Juden zumindest an den großen Feiertagen in Synagogen ging.

Neben den Synagogen waren die Jugendbewegungen und der Religionsunterricht die weiteren wichtigen institutionellen Vermittler jüdischer Identität. Die jüdischen Jugendbewegungen waren jedoch einer großen Konkurrenz ausgesetzt und mussten sich gegenüber der in den Zwanziger- und Dreißigerjahren sehr populären säkularen sozialdemokratischen oder pfadfinderischen Jugendkultur behaupten. Die wenigen verfügbaren Zahlen sprechen eine deutliche Sprache.

Der Jugendbund Blau-Weiß hatte 1918 in Böhmen, Mähren und Österreich 1.200 Mitglieder. Der Verband der jüdisch sozialistischen Arbeiterjugend Österreichs hatte 1929 400 Mitglieder. Die rund 17 zionistischen Jugendverbände, die in den Dreißigerjahren existierten, hatten jeweils einige wenig hundert Mitglieder. Der berühmte

zionistische Sportklub Hakoah, ein weiterer wichtiger Vermittler jüdischer Identität, hatte rund 5.000 Mitglieder.

Der Religionsunterricht war naturgemäß abhängig von den jeweiligen Lehrern. Das Bild aus den Zeitzeugnissen ist dementsprechend sehr unterschiedlich. Trotz vieler Reformversuche und einer verbesserten Ausbildung der Lehrer – unter anderen durch das von Chajes gegründete Religionslehrerseminar – blieb das Problem, dass pädagogisch weniger begabte Lehrer ihre Aufgabe oft nur schlecht bewältigten.

Die Jugendgottesdienste wurden 1882 eingeführt und in den späten Zwanziger- und Dreißigerjahren intensiviert. Auch der zusätzliche Unterricht in den Bibelschulen wurde in der ab 1932 mehrheitlich von Zionisten geführten 1KG verstärkt. So wurden Mitte der Dreißigerjahre in den 32 Gemeindebibelschulen und 23 Vereinsbibelschulen 2.824 bzw. 1.642 Kinder zusätzlich unterrichtet. Den obligatorischen Religionsunterricht in den Schulen besuchten 1936/37 16.944 Kinder.

Ein Beispiel für die nicht immer einheitliche Handhabung von Ritualen sind auch die Mädchenkonfirmationen (Bar-Mizwah). Mannheimer führte sie ein, nicht lang danach wurde sie wieder abgeschafft und erst 1884 wieder aufgenommen. In den Dreißigerjahren fanden Konfirmationen zum Beispiel im Stadttempel, im Großen Tempel oder im Währinger Tempel am Sonntagvormittag oder zu Schawuot statt. Die Mädchen beantworteten an sie gestellte Fragen über die sittlichen Lehren des Judentums und gelobten anschließend, Treue dem Judentum zu bewahren. Allerdings ging die Zahl der Mädchenkonfirmationen in der Zeit von 1913 bis 1936 tendenziell zurück. So fanden von 1913 bis 1924 4.309 Konfirmationen statt; von 1925 bis 1928 808, von 1932 bis 1932 473 und von 1933 bis 1936 927.

LITERATUR

Architektenlexikon in www.azw.at

Bato Ludwig, Der Mann mit dem feurigen Herzen: Chajes in: Menorah, März/April 1930, S.153–164.

Bericht der Israelitischen Kultusgemeinde Wien über die Tätigkeit in der Periode 1912–1924, Wien 1924.

Bericht der Israelitischen Kultusgemeinde Wien über die Tätigkeit in der Periode 1925–1928, Wien 1928.

Bericht der Israelitischen Kultusgemeinde Wien über die Tätigkeit in der Periode 1929–1932, Wien 1932.

Bericht des Präsidiums und des Vorstandes der Israelitischen Kultusgemeinde Wien über die Tätigkeit in den Jahren 1933–1936, Wien 1936.

- Buchmayr Friedrich, *Der Priester in Almas Salon. Johannes Hollnsteiners Weg von der Elite des Ständestaates zum NS-Bibliothekar*, Weitra 2003.
- Freud Sophie, *Im Schatten der Familie Freud. Meine Mutter erlebt das 20. Jahrhundert*, Berlin 2006.
- Frühauf Tina, *Orgel und Orgelmusik in der deutsch-jüdischen Kultur*, Hildesheim 2005.
- Genée Pierre, *Wiener Synagogen 1825–1938*, Wien 1987.
- Genée Pierre, *Synagogen in Österreich*, Wien 1992.
- Güdemann Moritz, *Mein Leben*, Wien 1899–1918, in: Lichtblau Albert (Hg.), *Als hätten wir dazu gehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie*, Wien, Köln, Weimar 1999, S. 464–481.
- Kempter Klaus, *Die Jellineks 1820–1955*, Düsseldorf 1998.
- Kratz Käthe u. a. (Hg.), *Verlorene Nachbarschaft, Die Wiener Synagoge in der Neudeggasse, Ein Mikrokosmos und seine Geschichte*, Wien 1999.
- Landesmann Peter, *Rabbiner aus Wien. Ihre Ausbildung, ihre religiösen und nationalen Konflikte*, Wien 1997.
- Lassar Naomi, *Jüdische Jugendbewegungen*, Wien 2001.
- Rabinowicz Tzvi M., *The Encyclopedia of Hasidism*, Northvale, NJ 1996.
- Zimmels Hirsch Jacob, *The Echo of the Nazi Holocaust in Rabbinic Literature*, Ireland 1975.

Die Geschichte der Ausbildung von Rabbinern in Wien bis zur Gründung der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt (ITLA)¹

Wenn ein Mann oder – seit dem zwanzigsten Jahrhundert – eine Frau den Beruf eines Rabbiners oder einer Rabbinerin zu ergreifen wünscht, muss sich der- oder diejenige überlegen, in welcher Art von jüdischen Gemeinden eine Anstellung angestrebt werden soll. Die religiöse Orientierung der jüdischen Gemeinden kann sich zwischen extrem *orthodox* zu extrem *reform* positionieren. Es sollen daher als Einführung in die Thematik die kultischen Differenzen und ihre geschichtliche Entwicklung in Wien dargestellt werden.

Vor der Errichtung des Stadttempels im Jahr 1826 hat es meistens unterirdische Räumlichkeiten gegeben, wo vor allem orthodox eingestellte Juden ihre Gebete verrichteten. Von einem konservativen, d. h. in der Mitte der extremen Standpunkte gelegenen Augenzeugen wurde folgende Beschreibung dieser dortigen Gottesdienste übermittelt: „Ohne Ekel und Grauen kann keiner dieses finstere nasse, unterirdisch gelegene Gemach, welches eher einem Kerker als einem Gotteshaus gleicht, betreten. Die Andächtigen schrien durcheinander die unverständenen Gebete, es war ein wüstes Summen, Heulen und Lärmen.“²

Zu dieser Kritik muss gerechterweise angemerkt werden, dass dieser Augenzeuge von der orthodoxen Ausprägung des Gottesdienstes schon derart entfremdet war, dass er für die Begeisterung (*Hitlahavut*) dieser Betenden kein Verständnis mehr aufbringen konnte.

Die in der damaligen Zeit in Wien lebenden an die fünfhundert tolerierten Juden errichteten für den Stadttempel einen Bau, der zwar die wesentlichen kultischen Elemente der Synagogen übernahm, aber auch wesentliche architektonische Änderungen aufwies.

Schon der Name „Stadttempel“ muss fast häretisch in den Ohren von orthodoxen Juden klingen, da es laut jüdischer Auffassung nur einen Tempel in Jerusalem gibt, der einmal wieder entstehen wird. Alle Andachtsorte wurden als Synagogen oder Bethäuser oder, wenn sie klein waren, als Betstüberl bezeichnet.

1 Der vorliegende Essay basiert auf: Peter Landesmann, *Rabbiner aus Wien*, Wien 1997.

2 *Jahrbuch für Israeliten*, NF 9 (1862–1863), S. 218.

Die bedeutendste Änderung der traditionellen Bethausgestaltung erfolgte durch die Verlegung der Bamah in den Osten vor dem Thoraschrein. Die Bamah ist eine in der Mitte des Bethauses errichtete höhere Plattform, auf der die Bibellesungen stattfinden. Durch diese Änderung gewann der Stadttempel den Eindruck einer Kirche. Um der Orthodoxie entgegenzukommen, wurde auf den Brüstungen der Galerien, wo die Frauen getrennt von den Männern ihre Sitzplätze hatten, ein Gitter, Mechitza genannt, errichtet, damit die Aufmerksamkeit der Männer nicht durch die Ansicht von Frauen abgelenkt werde. Dieses Gitter wurde wahrscheinlich in den Vierzigerjahren des neunzehnten Jahrhunderts wieder entfernt. Weiters war auch eine Orgel im Tempel vorgesehen.

Als Folge der Reformbewegung im Judentum wurde die Einführung der deutschen Sprache anstelle des Hebräischen und die Kürzung der Gebete gefordert. Es sollte auch aus den Gebetstexten die Bitte um die göttliche Hilfe zur Rückkehr nach Zion sowie zur Wiedereinführung des Opferkultes entfernt werden.

Der erste Rabbiner, der zur Leitung des Kultes im Stadttempel berufen wurde, war Isak Noah Mannheimer. Er bezeichnete sich nicht als „Rabbiner“, sondern als „Prediger“, um so den Unterschied zu den orthodoxen Rabbinern hervorzuheben. Indem er den Gottesdienst in hebräischer Sprache beibehielt und nur die Predigt in Deutsch gehalten wurde, gelang es ihm, in der Kultfrage zu einem Kompromiss zu gelangen. Ein weiterer wurde auch im Laufe der Zeit in der Frage, ob das Orgelspiel am Schabbath gestattet sei, erreicht. Nur zu Hochzeiten und sonstigen Feiern, die wochentags abgehalten wurden, war das Bespielen der Orgel gestattet. Anfang der Siebzigerjahre des neunzehnten Jahrhunderts gab es auch über die strittigen Gebete eine Einigung mit der Orthodoxie. Vereinbart wurde, dass es jedem offenstehe, diese Gebetstexte leise zu sprechen.

Mannheimer verfasste auch eine deutsche Übersetzung der Gebete, damit die Teilnehmer am Gottesdienst, die nicht mehr Hebräisch gelernt hatten, die Gebete in ihrer Sprache mitlesen konnten.

DER TRADITIONELLE BILDUNGSWEG SEIT DEM MITTELALTER:

DER CHEDER UND DIE TALMUD-THORA-SCHULE

Der Unterricht im traditionellen aschkenasischen Judentum war praktisch ausschließlich auf jüdische Fächer wie Thora, Talmud und Halacha beschränkt. Schon im Alter von drei bis fünf Jahren, je nach dem herrschenden Minhag und der Reife des Kindes, besuchten die Knaben entweder einen Cheder oder eine Talmud-Thora-Schule. Der Cheder war eine private Institution, der Vater zahlte dem Lehrer Schulgeld, die

Talmud-Thora-Schule war eine von der jüdischen Gemeinde unterhaltene, aber auch von ihr kontrollierte kommunale Einrichtung für Knaben unbemittelter Eltern.

Die Talmud-Thora-Schule war im allgemeinen effizienter, weil der Melammed – dieses hebräische Wort für Lehrer hat sich neben dem Wort Rebbe als Berufsbezeichnung eingebürgert – nicht von den Eltern abhängig war und daher strenger und systematischer vorgehen konnte. Die Gegenstände des Unterrichts waren Lesen und Schreiben, die Gebete und die Thora. Der Unterricht wurde in der Muttersprache der Kinder, d. h. auf Jiddisch, gehalten. Da Jiddisch gleichfalls mit hebräischen Lettern geschrieben wird, lernten die Kinder gleichzeitig hebräisch lesen und schreiben. Die Kinder wurden üblicherweise in drei Altersgruppen eingeteilt, und zwar von drei bis fünf, sechs und sieben sowie acht bis dreizehn Jahren. Während abwechselnd zwei Klassen Aufgaben machten und ohne Betreuung durch den Lehrer lernten, erhielt die dritte Klasse Unterricht. Die Thora wurde oft mit dem Kommentar von Raschi unterrichtet, wobei dieser manchmal ausführlicher als der Text der Heiligen Schrift selber behandelt wurde.

Das Ziel des Unterrichtes war, die Kinder möglichst schnell zum Studium des Talmuds zu führen. Deshalb wurde die Thora nur oberflächlich behandelt, hauptsächlich zum Studium der hebräischen Sprache. Die Propheten und Schriften der Bibel wurden fast vollkommen ignoriert, die Mischna als eigener Unterrichtsgegenstand wurde in Galizien des Öfteren weggelassen. Im Alter von neun bis zehn Jahren wurde mit dem Talmud begonnen. Die Schulpflicht endete mit dreizehn bis vierzehn Jahren.

Der Grund für die Auswahl des Lehrstoffes ist in der einseitigen Beschäftigung des Großteils der Orthodoxie mit der Halacha, d. h. mit den Gesetzen und Vorschriften einer religiös richtigen Lebensführung, zu sehen. Diese beruhen auf den in der Thora verzeichneten Gesetzen und dem Talmud sowie auf den von diesen abgeleiteten rabbinischen Entscheidungen. Die Thora gilt als die schriftliche Überlieferung, der Talmud hingegen als die mündliche Überlieferung. Beide, sowohl die schriftliche als auch die mündliche Überlieferung, wurde nach orthodoxer Ansicht Moses am Berg Sinai offenbart.

Von einem Cheder-Unterricht in Wien des Vormärzes ist nichts Konkretes bekannt. Es ist anzunehmen, dass es diese Form des Unterrichtes nicht gab und dass diese Schulform erst in Kreisen der nach 1848 eingewanderten orthodoxen Juden entstand und sich auch eine Zeit lang gehalten hat. Einen Hinweis dafür bietet Kopel Blum, der über einen Erlass des Kultusministers vom 31. März 1858 berichtet, in dem einerseits vorgeschlagen wird, die „Winkelschulen“ aufzuheben, aber gleichzeitig gefordert wird, dass die Kultusgemeinde für den religiösen Unterricht der „Altgläubigen“ Vorsorge treffen möge. Die Kultusgemeinde solle dies mit den Orthodoxen aushandeln und Anträge im Wege der Statthalterei vorlegen. Es liegen aber keine Hinweise vor, ab wann

der Cheder als einzige Unterrichtsform für orthodoxe Knaben von der Volksschule abgelöst wurde. Jedenfalls gab es im Jahr 1867 in Wien keinen Cheder mehr.

In Wien wurde 1854 eine Talmud-Thora-Schule gegründet. Gerson Wolf erwähnt diese 1860 und bezeichnet sie – eigentlich zu Unrecht – als „Cheder“³, da sie eine Volksschule war, in der auch jüdische Fächer unterrichtet wurden. Sie wurde von der „Schiffschul“ errichtet, bestand noch im Jahr 1935 und war die einzige jüdische Volksschule Wiens. Die „Schiffschul“, zuerst in der Ankergasse (heute Hollandstraße), dann in der Großen Schiffgasse 8–10 (1938 völlig niedergebrannt), wurde 1864 unter der Leitung des Rabbiners Salomon Spitzer gegründet. Sie wurde, soweit dies aus dem jährlichen Budget der IKG möglich war, mit einer Subvention bedacht. Eine Talmud-Thora-Schule befand sich auch in Deutschkreutz, deren Direktor in den Jahren 1825–1826 der in Wien wirksam gewesene Rabbiner Eliezer Hurwitz war.

In Galizien hingegen bestand der traditionelle Cheder-Unterricht als einzige Schulform zumindest bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts. Einem „Akt des Unterrichtsministeriums“⁴ kann entnommen werden, dass der schon im Punkt 8 des Toleranzpatentes vom 2. Jänner 1782 ausgesprochene Zwang zum Besuch der deutschen Schule gegen die Juden „in früheren Jahren nicht ausgeübt“ wurde.

Nachdem der Schulpflicht Geltung verschafft worden war, besuchten jüdische Kinder von traditionell eingestellten Eltern neben der Volksschule weiterhin den Cheder.

DIE JESCHIWA

Das Lernen hatte im Judentum schon von jeher einen hohen, unumstrittenen Stellenwert. Es gab dem jüdischen Volk einen festen Rückhalt in einem Leben, das ohnehin reich an Erfahrungen von persönlichen Herabsetzungen war. Das Wissen um die Regeln und Grundfesten des Lebens in der Welt gab das überlebenswichtige Überlegenheitsgefühl gegenüber den Unterdrückern. Aus diesem Selbstbewusstsein floss die lebenserhaltende Kraft des Judentums.

Die Verehrung, die dem Studium und daher dem Studierenden gegenüber an den Tag gelegt wurde, lässt verständlich erscheinen, dass die Eltern eines heiratsfähigen Mädchens von einem zukünftigen Schwiegersohn erwarteten, dass er sich als Jeschiwa-Student auszeichnete. Dafür waren die Schwiegereltern bereit, dessen Studium zu bezahlen.

3 Gerson Wolf, *Geschichte der Juden in Wien*, Wien 1876, S. 117.

4 Akt des Min. f. C. u. U. vom 12. Feber 1883, Nr. 3025, Zahl 324, Österreichisches Staatsarchiv Wien.

Ein Teil, an manchen Orten und in gewissen Zeitperioden ein Großteil der Knaben, setzte sein Talmudstudium in der Jeschiwa fort. Die Knaben wurden dort schon im Alter von elf bis zwölf Jahren aufgenommen. Die Neueingetretenen, Ne'arim genannt, wurden jeweils zu zweit nicht nur von dem Leiter, sondern auch noch von jeweils einem dreizehn- bis vierzehnjährigen Schüler (Bachur) betreut. Nach Erreichen eines gewissen Wissensstandes durfte ein sogenannter Bachur Meschuchrar auch allein ohne Anleitung studieren. Zuerst wurde der Talmud mit seinen Kommentaren gelehrt, für fortgeschrittene Studenten wurden dann auch Gesetzeskodices (Alfassi, Arba Turim, Schulchan Aruch) unterrichtet. Auf die Zivilgesetze Choschen Mischpat legte man mehr Wert als auf die Ehegesetze (Even ha-Ezer), da Scheidungen nur Rabbiner aussprechen durften, die zumindest vierzig, gemäß einem anderen Minhag zumindest fünfzig Jahre alt waren und daher diese Gesetze zu einem späteren Zeitpunkt erlernen konnten. Die Unterrichtsmethode war relativ einheitlich. Zuerst diskutierten und analysierten die Studenten miteinander ein halachisches Problem, dann wurden die damit zusammenhängenden Fragen mit dem Lehrer besprochen, der ihnen dann auch die Problematik erläuterte. In der scharfsinnigen, manchmal mit überzogenen Argumenten geführten Diskussion der Schüler – Pilpul genannt – zitierte man verschiedene Talmudstellen oder Kommentare. Der Lehrer trug des Öfteren einen Chilluk vor, um die Schüler zu fordern und das Problem besser zu erläutern. Der Chilluk besteht aus einer irrationalen Konstruktion von Sachverhalten, der die Halacha ad absurdum führt, wobei die Grenzen zwischen Pilpul und Chilluk nicht genau zu ziehen sind. Letzteres wurde durch Jakob ben Joseph Pollack (1460/70 – nach 1522) in Polen eingeführt. Das Ziel des Unterrichts war, die Schüler zum Selbststudium zu führen. Die Jeschiwa und die minderbemittelten Jeschiwa-Studenten wurden von der Gemeinde erhalten. Dies bedeutete für die Mitglieder der Gemeinde eine nicht zu unterschätzende Belastung, die auch in Zeiten wirtschaftlichen Niederganges so gut wie möglich aufrechterhalten wurde. Eine Jeschiwa, vor allem wenn sie von einem bedeutenden Talmudgelehrten geführt wurde, war der Stolz der Gemeinde, die sie in der aschkenasischen Welt gegenüber anderen Gemeinden hervorhob.

Die Tage, an denen in verschiedenen Handelszentren öffentliche Märkte abgehalten wurden, waren auch für die Mitglieder der Jeschiwot bedeutungsvoll. Nicht nur die Oberhäupter der Jeschiwot trafen sich dort, um Probleme zu erörtern, sondern auch die Absolventen einer Jeschiwa erhielten dabei die Gelegenheit, durch Kontakte mit wichtigen Gemeindemitgliedern eine Einladung zur Probepredigt zu erhalten, die dann zu ihrer Anstellung als Rabbiner führen konnte. Die Anwesenheit von Bachurim und reichen jüdischen Handelsleuten bot auch den Heiratsvermittlern ein reiches Betätigungsfeld, um Eheverträge zu schließen.

Bevor ein Bachur Rabbiner werden konnte, hatte er den Titel eines Chaver als Zeichen des Abschlusses seines Jeschiwa-Studiums zu erwerben. Er erhielt bei dieser Gelegenheit von einem angesehenen Rabbiner auch die Semicha. In dieser kultischen Handlung wird die Befähigung zum Ausüben des Rabbineramtes auf den Rabbinerkandidaten übertragen. Um Missbräuche zu verhindern, gab es über die Frage, wer berechtigt sei, diese Titel zu verleihen und diese kultische Handlung zu vollziehen, immer wieder Auseinandersetzungen.

Die Kritik an den Jeschiwot setzte schon lange vor der Aufklärung ein. Der berühmte Rabbi von Prag, Juda Low (ca. 1525–1609), und einige seiner Schüler verlangten, dass das Studienprogramm der Jeschiwa mehr auf die Auffassungsgabe der heranwachsenden Knaben abgestimmt werden möge. Es sollten auch die religiösen Gebote und die religiöse Praxis, so wie sie schon in der Thora gelehrt wurden, in den Vordergrund des Unterrichts gestellt werden und dafür die umfangreichen Raschi-Kommentare in den Hintergrund treten. Das gründliche Erlernen der hebräischen Sprache und deren Grammatik, das Studium der Bibel sowie das Studium der Mischna, sollten Gegenstände des Unterrichts werden. Rabbi Low befürwortete ebenfalls den Unterricht von Fächern der Naturwissenschaften. Die raffinierten Methoden des Pilpul wurden von ihm ebenso abgelehnt wie der Unterricht von halachischen Problemen, deren Bedeutung die heranwachsenden Knaben noch nicht begreifen konnten.

Die Unterrichtsmethode des Pilpul und Chilluk wurde immer wieder kritisiert. Es wurde behauptet, dass die Knaben den Gegenstand dieser Auseinandersetzungen schon nach kurzer Zeit vergessen. Demgegenüber legten die Väter der Knaben auf den Pilpul großen Wert, weil ihre meistens frühreifen Söhne mit solchen Vorträgen die Anwesenden bei geselligen, religiös motivierten Festlichkeiten beeindrucken konnten. Der Großteil der Kritik richtete sich jedoch gegen den Chilluk, da die Ansicht vertreten wurde, dass bei dieser Methode die praktische Anwendbarkeit des Unterrichtes vollkommen aus den Augen verloren und eine „l’art pour l’art Haarspalterei“ betrieben werde. Man verglich den Chilluk mit dem Bestreben, ein Kamel durch ein Nadelöhr zu ziehen. Jeder bringe nur seine Argumente vor, ohne auf den anderen einzugehen, wobei die Aussage der Halacha kaum ergründet werde.

Auch die Jeschiwot wurden zum Teil vom Zeitgeist erfasst. So war der Vilnaer Gaon, Elijah ben Solomon Zalman (1720–1797), der Erste, der in der von ihm geleiteten Jeschiwa fachkritische Untersuchungen einführte, und in der Jeschiwa von Volozhin (gegr. 1802) wurde mit der Tradition gebrochen, die Studenten bei Familien des Ortes verköstigen zu lassen. Dadurch erreichte sie eine größere Autonomie.

Simon Szántó (1815–1882) führt in seinem Beitrag zum Jahrbuch der Israeliten 1860–1861 an, dass Kaiserin Maria Theresia 1754 eine Anordnung erließ, nach der

in den Jeschiwot überall dieselben Kapitel des Talmuds unterrichtet werden sollten, damit den Studenten die Freiheit eingeräumt werde, die Jeschiwa auch während des Jahres zu wechseln. Die mangelnde Systematik im Unterricht in den Jeschiwot wurde auch an dieser Stelle sowie in anderen kritischen Kommentaren bemängelt.

Eine traditionelle Jeschiwa wurde 1778 in Mattersdorf errichtet. Ihr Gründer war Jeremiah ben Isaac Mattersdorf (gest. 1805). Sein Nachfolger von 1801–1806 war Moses Sofer, bekannt als Chatam Sofer (1762–1839). 1806 wurde er als Rabbiner nach Pressburg berufen, wo er die Leitung der Pressburger Jeschiwa übernahm. Unter seiner Führung wurde sie – sagenhaft ausgedrückt – „zur größten Jeschiwa seit dem Zeitalter der Lehrhäuser in Babylonien“. Sie war in der österreichisch-ungarischen Monarchie auch die bedeutendste. Von dort wurde der Kampf gegen Reformtendenzen am konsequentesten und ohne Konzessionsbereitschaft geführt.

Im Jahre 1859 erhielt sie das Öffentlichkeitsrecht, das die Befreiung der Schüler vom Militärdienst mit sich brachte. Allerdings konnten ihre Absolventen in der westlichen Reichshälfte nicht als Rabbiner angestellt werden, da dort die Regelung des Ministeriums für Cultus und Unterricht von 1850 galt, wonach Rabbiner die Absolvierung von acht Gymnasialklassen und einem Semester Philosophiestudium nachzuweisen haben.

Gerson Wolf bemerkte zu dieser Jeschiwa, dass dort das Lernen mit den Fehlern der alten Jeschiwot geblieben sei, aber der Geist fehle⁵. Es ist schwer zu sagen, ob diese Kritik berechtigt oder nur die reformorientierte Einstellung des Autors dafür maßgeblich war.

Simon Sofer (Schreiber), genannt Michtaw Sofer, Sohn von Chatam Sofer, war von 1848 bis 1861 Rabbi und Leiter der Jeschiwa in Mattersdorf. Er unterfertigte gemeinsam mit neunzehn anderen Rabbinern eine Eingabe, die der Oberrabbiner von Komorn, Pinkas L. Frieden, am 19. 1. 1859 an das k. k. Ministerium für Cultur und Unterricht in Wien richtete⁶ und in der um die Befreiung ihrer Schüler vom Militärdienst ersucht wurde. Als Begründung führte er an, „dass nur im Falle der aufrechten Erledigung ihres Ansuchens, die Schüler ruhig studieren konnten, und dies wäre auch nur der einzige Weg um dieselben von dem Seminar in Padua [und] von den neologischen religiösen Grundsätzen derselben für alle Zukunft fernzuhalten“. Aufgrund des § 17 des Rekrutierungsgesetzes vom 29. September 1858 waren nämlich Schüler öffentlicher Rabbinatsschulen vom Militärdienst befreit.⁷ Der oben erwähnte Akt

5 Wolf, *Geschichte der Juden*, S. 118.

6 Beigeschlossen dem Akt des Min. f. C. u. U. vom 7. August 1858, Nr. 23360, Zahl 7817, Österreichisches Staatsarchiv Wien.

7 Siehe: Gerson Wolf, *Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität*, Wien 1865, S. 160.

vom 7. August 1858 wurde im Zusammenhang mit einer Eingabe der Pressburger Jeschiwa um die Verleihung des Öffentlichkeitsrechtes angelegt. Als Begründung des Ansuchens wurde auch angeführt, dass die Gefahr bestehe, dass im Falle eines abschlägigen Bescheides die Schüler in „neologe staatsgefährliche Seminare hineingedrängt“ würden. Staatsgefährlich deshalb, weil nur die Orthodoxie geschlossen hinter dem Thron stehe.⁸

Ignaz Deutsch (1808–1881), der selbsternannte Führer der Wiener Orthodoxie in der Zeit bis zum Aufkommen der liberalen Ära, vermittelte diese Ansicht dem konservativ eingestellten Minister für Cultus und Unterricht, Graf Leo Thun (1811–1888), mit dem er in enger Verbindung stand. Daraufhin erteilte Graf Thun der Jeschiwa in Pressburg das Öffentlichkeitsrecht.

Als Begründung gab er an, dass die Forderung reformorientierter Kreise, wonach höhere, nicht ausschließlich jüdische Studien in das Studienprogramm für Rabbiner aufgenommen werden mögen, abzulehnen sei, da diese mit den eigentlichen Aufgaben eines Rabbiners in keinem inneren Zusammenhang stehen würden und die Reformbewegung der Juden in keiner Beziehung heilbringend wäre.

Azriel Hildesheimer (1820–1899) übernahm 1851 die Leitung der Jeschiwa in Eisenstadt, an der er den Unterricht weltlicher Fächer wie Mathematik, Griechisch, Latein, Deutsch sowie Werke der klassischen Literatur einführte. Diese Jeschiwa war überaus erfolgreich. Studenten kamen aus vielen Ländern Europas dorthin. Trotzdem wurde Hildesheimer auf dem 1868–1869 abgehaltenen Kongress der ungarischen Juden von orthodoxen Rabbinern wegen seiner Weltoffenheit scharf angegriffen. Dies war mit ein Grund dafür, dass Hildesheimer im Jahr 1869 die Jeschiwa in Eisenstadt verließ und eine Berufung als Rabbiner nach Berlin annahm.

Bedeutende Jeschiwot gab es in Galizien, in Böhmen und Mähren, wobei die von Nikolsburg, die eine gemäßigt orthodoxe Richtung vertrat, auf die Wiener Orthodoxie einen gewissen Einfluss ausübte, die sich aber in ihrer Bedeutung nicht mit dem der Pressburger Jeschiwa vergleichen lässt.

Die Forderungen an das Jeschiwa-Studium, den Schülern eine umfassendere Bildung zu vermitteln, sind bis in die jüngste Zeit immer wieder gestellt worden. Manche Jeschiwot der orthodoxen Richtung waren – wie schon erwähnt – den Einflüssen der Aufklärung gegenüber empfänglich, so zum Beispiel die Jeschiwot der neoorthodoxen Richtung des Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Sie wurden deshalb von der extremen Orthodoxie vehement angegriffen. Im Allgemeinen ist festzustellen, dass sich die modernen Jeschiwot schrittweise den Rabbinerseminaren angeglichen haben.

⁸ Beigeschlossen dem Akt des Min.f. C. u. U. vom 7. August 1858, Nr. 23360, Zahl 7817, Österreichisches Staatsarchiv Wien.

Die Bachurim traditionell eingestellter Jeschiwot haben sich vielfach gegenseitig im Erwerb des Allgemeinwissens gefördert. Die Jeschiwa hatte damit nichts zu schaffen. Da manche es aber offensichtlich duldeten, kann man solche Jeschiwot als gemäßigt orthodox bezeichnen.

DIE GRÜNDUNG DER ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN LEHRANSTALT (ITLA)

Schon 1860 wurde auf Anregung von Adolf Jellinek, zweiter Prediger (Rabbiner) des Stadttempels, in Wien das Beth Ha-Midrash gegründet. In dieser Institution, die von Meir Friedmann (1831–1908) und von Isaak Hirsch Weiss (1815–1905) als Lektoren geleitet wurde, konnten Rabbinatskandidaten ihr jüdisches Wissen erweitern. Diese sind aus den Kronländern nach Wien gekommen, um an der Wiener Universität einen Dr. Phil. Titel zu erwerben. Das Beth Ha-Midrash konnte auch namhafte jüdische Wissenschaftler zu Vorlesungen verpflichten und war auch für das interessierte jüdische Publikum zugänglich. Bedingt durch die relativ geringen finanziellen Mittel, die dieser Lehranstalt zur Verfügung standen, war sie aber nicht in der Lage, ein volles Ausbildungsprogramm für Rabbiner zu bieten.

Dies wurde erst durch die Gründung der ITLA ermöglicht. Nachdem am 25. September 1893 das abgeänderte Organisationsstatut genehmigt und der endgültige Vorlesungsplan erstellt wurde und bereits am 11. und 12. Oktober die Aufnahmeprüfungen abgehalten worden waren, wurde die Israelitisch-Theologische Lehranstalt am 15. Oktober 1893 eröffnet. Wegen der anhaltenden schweren Erkrankung des Präsidenten Königswarter war nur eine schlichte Eröffnungsveranstaltung vorgesehen. Oberrabbiner Dr. Moritz Güdemann betonte in seiner Ansprache, dass diese Lehranstalt eine „Tochteranstalt des Breslauer Seminars sei“, die man nach dessen Vorbild eingerichtet habe. Er ging im Weiteren auf den Lehrplan ein und beschrieb die Sinnhaftigkeit und die mit dem Unterricht verbundene Zielsetzung der einzelnen zum Vortrag kommenden Themenkreise. Güdemann schloss mit der Feststellung, dass „der Geist, der hier walte ein Geist [sei], der nicht durch das Richtmaß bewirkt werden soll, sondern der bei aller Uneingeschränktheit der Forschung und Lehre, durch die gemeinsame Erkenntnis, dass es sich um *religiöse* Bildung der Hörer durch *religiöse* Vorbildlichkeit der Lehrer handelt, sich von selbst ergibt“⁹. (Diese komplizierte Formulierung wurde von Güdemann wahrscheinlich deshalb verwendet, um einerseits den konservativen Standpunkt zu betonen, wonach der Glaube der Forschung Grenzen zu setzen habe, andererseits aber zu vermeiden, dass

⁹ Dr. Bloch's Österreichische Wochenschrift, 11, 1893, S. 791.

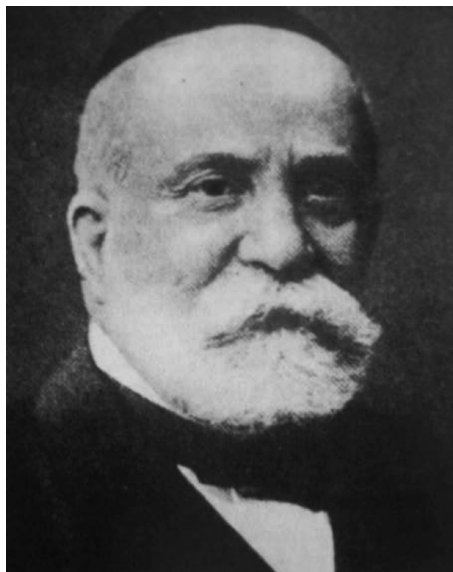


Abb. 1: Adolf Schwarz (1846–1931), Rektor der ITLA

die liberal eingestellten Zuhörer sich befremdet fühlten.)

Rektor Dr. Adolf Schwarz (1846–1931) wies auf die dreifache Aufgabe dieser Anstalt hin, nämlich die Ausbildung von „Rabbinern und Predigern“, von Religionslehrern und die Pflege der Wissenschaft des Judentums. Er würdigte die Verdienste Güdemanns bei der Errichtung dieser Lehranstalt, „der mit klarem und weisem Blick es erkannt hat, welche Gestalt die Anstalt haben müsse, um ein modernes und doch zugleich auch ein altjüdisches Lehrhaus zu werden“. Die Rabbiner müssten auch „modern gebildete Männer sein [...] von denen man sagen kann, sie wissen Alles was im Talmud steht, nicht aber Alles, was sie wissen, steht im Talmud [...]“. Das mo-

derne jüdische Lehrhaus muss den zerrissenen und zerklüfteten Gemeinden Israels die schmerzlich vermisste Einheit und den längst ersehnten Frieden wiederbringen.“¹⁰

Wir sehen, dass auch Schwarz, wie fast alle Männer der jüdischen Wissenschaft, hier dieser Chimäre einer durch die Wissenschaft erzielbaren Einheit des Judentums seine Huldigung darbringt. Die hier Versammelten mögen ein Zeugnis dafür ablegen, dass man „ein philosophisch denkender Mann sein könne, ohne von seinem Judenthume auch nur ein Tüttelchen preisgeben zu müssen“.

Bald nach der Eröffnung gründeten die Hörer der ITLA ihren theologischen Verein, der sich die Förderung der geistigen Interessen der Mitglieder durch homiletische Übungen und Vorträge vornahm.

Schwarz beschrieb in einem Brief vom 15. Dezember 1893 seine ersten Eindrücke über seine Lehrtätigkeit: „Ich habe 32 Hörer, tüchtige, ernste junge Männer, die ehrlich und redlich arbeiten [...]. Meine Collegien machen mir freilich viel zu schaffen, die Vorbereitung auf dieselben füllt meine ganze Zeit aus, aber gerade die Thatsache, dass ich im Talmudium tüchtige Talmidim [Schüler] habe, bereitet mir die größte Freude.“¹¹

¹⁰ Ebd., S. 818–822.

¹¹ Leo Baeck Archiv, New York.

Ende Dezember gewährte der Kaiser dem Kuratorium eine Audienz, worüber der *Wiener Israelit* folgendermaßen berichtet: „Oberrabbiner Dr. Güdemann sprach zuerst bedeckten Hauptes, mit Bewilligung des Kaisers, den rituell vorgeschriebenen Segensspruch und gab darin in warmen Worten den Gefühlen des Dankes für die gewährte Subvention Ausdruck. Der Kaiser antwortete hierauf: ‚Es gereicht mir zur Befriedigung, der Israelitischen Theologischen Lehranstalt eine Subvention zu gewahren und hege ich die bestimmte Hoffnung, dass aus dieser Anstalt Männer hervorgehen werden, welche die jüdischen Gemeinden in dem bewährten und mir bekannten Patriotismus erhalten werden.‘ Der Monarch erkundigte sich dann, wie es mit dem Besuch der Anstalt stehe, und als Dr. Güdemann an die Beantwortung dieser Frage die Bemerkung knüpfte, daß auch für die Kenntniss der Landessprachen vorgesorgt sei, wendete sich der Kaiser an einen der Deputierten mit der Frage, ob auch das Polnische gelehrt werde und wie zahlreich der Besuch aus Galizien sei. Derselbe antwortete, dass die größere Hälfte der Besucher aus Galizien stamme und ihr Studium der polnischen Sprache am Seminar fortsetze. Der Kaiser bemerkte hierauf: Es freut mich, dass diese Studenten in Österreich ihre Lehranstalt haben und nicht mehr ins Ausland gehen müssen.‘ Hierauf erließ der Monarch die Deputierten in huldvoller Weise.“¹²

12 *Wiener Israelit* 33 (1893), Nr. 51, 5. Transkribiert aus dem in hebräischen Buchstaben geschriebenen Original. S. auch *Jewish Chronicle* 54 (5. Januar 1894), 17; *Die jüdische Presse* 24 (1893), 566; *Neuzeit* 33 (1893), 509. I. Jahresbericht f. d. Studienjahr 1893/94, 71.

Klaus S. Davidowicz

Martin Bubers Weg zum Chassidismus

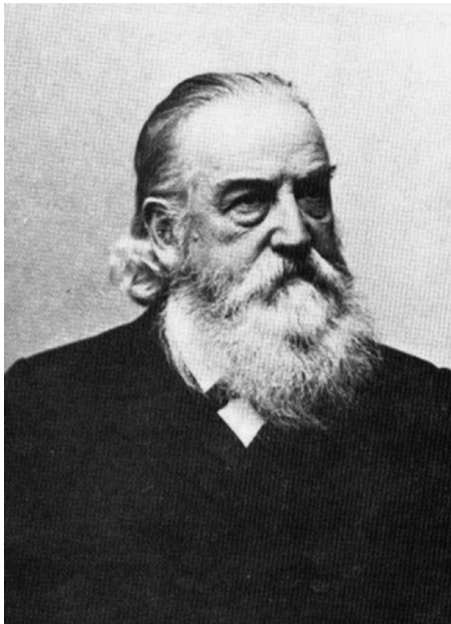


Abb. 1: Salomon Buber, Großvater (1827–1906)



Abb. 2: Adele Buber, Großmutter (gest. 1911)

Martin Buber, 1878 in Wien geboren, wuchs nach der Scheidung seiner Eltern (1881) bei den väterlichen Großeltern Salomon (1827–1906) und Adele (geb. Wizer, gest. 1911) Buber im galizischen Lemberg auf. Dort erlebte er eine traditionell-aufgeklärte Erziehung im Stile der Neoorthodoxie und war weit von jener assimilierten Welt entfernt, die den Hintergrund späterer Freunde Bubers, wie Franz Rosenzweig oder Ernst Simon, bildeten.

Salomon Buber war einer der bedeutendsten Erforscher der Midraschim, der Sammlungen rabbinischer Schriftauslegung. Er arbeitete in der Tradition der Wiener Midrasch-Schule, aber als Privatgelehrter, da er an keiner Akademie unterrichtete. Finanzieren konnte er seine Studien durch seine von Erfolg gekrönten Geschäfte als



Abb. 4: Elise Buber, Mutter

Abb. 3: Carl Buber, Vater

Gutsbesitzer oder Betreiber von Phosphatgruben. Adele Buber war Martin Bubers Erzieherin, da er erst mit zehn Jahren eine öffentliche Schule besuchen sollte. Ihr Unterricht mit der Betonung auf Sprachen war geprägt von ihrer Liebe zur deutschen Literatur der Klassik und Romantik. Daher verwundert es nicht, wenn der junge Buber als Quelle seiner Bar-Mizwah-Rede über Hosea 2,21, eine Dichtung Schillers, „Die Worte des Glaubens“, heranzieht. „Ich bin ein polnischer Jude [...] aus einer Familie von Aufklärern [...]. Solange ich in seinem Hause lebte, war ich in den Wurzeln gefestigt, ob auch manche Fragen und Zweifel an mir rüttelten.“¹

Nach der erneuten Heirat des Vaters Carl (1848–1935) kehrt er in dessen Haus zurück. Er übernimmt jedoch nicht dessen liberale Denkweise, sondern trennt sich ganz vom gelebten rituellen Judentum, zu dem er nie wieder einen Weg finden wird. „Mit 14 habe ich aufgehört, Tefilin zu legen.“²

1 Martin Buber, *Gog und Magog*, Heidelberg 1978, S. 406.

2 Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hg. und eingeleitet von Grete Schaeder, in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern, Band II, Heidelberg 1973, S. 141.

Im Wintersemester 1896/97 beginnt er sein immer wieder unterbrochenes Studium der Philosophie, Germanistik, Kunstgeschichte und Psychologie in Wien, Berlin, Leipzig und Zürich. Er belegt Vorlesungen von Ernst Mach (1838–1916), dessen Positivismus auch Hofmannsthal und Musil beeinflussen sollte, sowie Georg Simmel (1858–1918) und Wilhelm Dilthey (1833–1911). Buber ist jedoch mehr von der Welt der Literatur und des Theaters geprägt. „Aber er gab sich [...] einem literarischen und ästhetischen Genuss der Kulturgüter hin, die ihm vor allem in ihrer österreichischen, und das heißt Wiener Form entgegneten. Die Eindrücke des großväterlichen Hauses [...] versanken.“³

Erfolglos versucht er sich an Gedichten. Trotz der Faszination für „Jung Wien“ und ihrer Literatur wirft er in seiner ersten Veröffentlichung von 1897 (in polnischer Sprache) einen kritischen Blick auf die „Wiener Literatur“: Hermann Bahr (1863–1934) ist für ihn schweifender Schmetterling, der ohne Tiefe von Thema zu Thema fliegt, so wie er jeden Tag ein neues „Ich“ wie eine neue Krawatte anziehe. Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) lebe in einer Traumexistenz und sei ein undynamischer Poet, der nicht über das Leben schreiben könne, da er keine Lebenserfahrungen habe. „Alles, was sich in ihm entfaltet sind äußere Dinge, nämlich Ansichten, Form; seine Seele bleibt stets unverändert, die zarte, müde Seele eines Aristokraten, der vom Leben nichts gekostet hat und der nichts mehr von ihm verlangt.“⁴ Peter Altenberg (1859–1919) hätte zwar echte Führerqualitäten, nur sei sein Problem, dass er versuche, Hofmannsthal und Bahr zu imitieren. „Er sieht in ihrem fahlen Leben etwas Schönes und imitiert sie. Er strebt danach, seine Liebe zu verbergen, er täuscht Mattigkeit, Kraftlosigkeit und Dekadenz vor, er nimmt den ironischen Ton des Salons an, der leicht und nachsichtig lächelt, aber kein volles, göttliches Lachen kennt.“⁵



Abb. 5: Martin Buber als Student

3 Hans Kohn, *Martin Buber*, Köln 1961, S. 18.

4 Martin Buber, *Werkausgabe I*, Gütersloh 2001, S. 123.

5 Buber, *Werkausgabe I*, S. 125.

In Arthur Schnitzler (1862–1931) jedoch sieht Buber denjenigen, der den Untergang dieser wirren, dahin fiebernden Gesellschaft prognostiziert. Buber selbst hatte sich von der jüdischen Tradition gelöst, konnte aber zunächst durch die zeitgenössische Kunst- und Literaturbewegung nicht zu einer neuen Orientierung und Identität finden. „Bald [...] nahm mich der Wirbel des Zeitalters hin. Bis in mein zwanzigstes Jahr, in geringerem Maße auch darüber hinaus war mein Geist in stetiger und vielfältiger Bewegung, in einem von mannigfaltigen Einflüssen bestimmten, immer neue Gestalt annehmenden Wechsel von Spannungen und Lösungen, aber ohne Zentrum und ohne wachsende Substanz: es war wahrhaftig der Olam ha-Tohu, die Welt des Wirrsals, [...] worin ich lebte – in beweglicher Fülle des Geistes, aber wie ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen.“⁶

In diese Zeit fällt auch seine Faszination für Friedrich Nietzsche (1844–1900), dem er ebenfalls einen leidenschaftlichen Aufsatz widmet.

„Wisst ihr, oh meine Freunde, was das heisst Zarathustra lesen lernen, Zarathustra lieben und leben lernen? Wer von euch das nicht erfahren hat, der hat auch nicht an Nietzsche gelitten, der ist auch nicht an ihm genesen.“⁷ *Zarathustra* ist das Zeugnis Bubers auf der Suche nach sich selbst, einer neuen Kunst und einer neuen Menschheit. Nietzsche wird dabei zur Vision eines neuen Menschentyps. „Ein Unglück für Nietzsche's Lehre ist es, dass er anfängt, Mode-Philosoph zu werden. Was alles die jungen Hamletchen von heute aus ihm herauslesen [...] wie sie sich spreizen mit ihren Mache-Individualitäten, an denen nichts individuell ist [...]. Und die lieben guten Backfischchen fangen sich schon auch an für Nietzsche zu interessieren, wie dazumal für Darwin; haben sich wohl an der Wollust-Angel Zarathustra festgebissen, die lieben guten Backfischchen! [...] Ich habe die prächtigste Lust, das Lumpenpack in Stücke zu reißen!“⁸ Im *Fin de Siècle* stand Buber mit seiner Nietzsche-Begeisterung keineswegs allein unter den jüdischen Denkern. Zu ihnen gehörte z. B. auch Stefan Zweig (1881–1942). „Während der Lehrer über Schillers ‚Naive und sentimentale Dichtung‘ seinen abgenutzten Vortrag hielt, lasen wir unter der Bank Nietzsche und Strindberg, deren Namen der brave alte Mann nie vernommen.“⁹

Schließlich entdeckte Buber im Sommer 1898 durch die Anregung von Ahron Eliasberg (1879–1937) Nathan Birnbaum (1864–1937) und seine zionistischen Schriften. Er erkannte, dass der politische Zionismus eines Theodor Herzl (1860–1904) die

6 Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt am Main, 1918, S. 16.

7 Buber, *Werkausgabe I*, S. 106.

8 Buber, *Werkausgabe I*, S. 115.

9 Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, Frankfurt am Main 1980, S. 55.

Kulturfragen vernachlässigt hatte und entwickelte einen kulturell geprägten Zionismus, der zunächst vom Kampf für eine „Jüdische Renaissance“ geprägt war. Der neo-romantische Literat Buber, der sehnsüchtig auf die damals noch vorhandene, aber für ihn schon verlorene Welt des Ostjudentums blickte, suchte einen Weg zurück zum Judentum. Jedoch glaubte er, dass die jüdische Tradition, ganz gleich, ob liberal, konservativ oder orthodox, keine Zukunft mehr hätte. Sie müsste erneuert werden. Durch dieses Ziel der „jüdischen Renaissance“, das innere Judentum zu erneuern, blieb Buber mit dem Judentum verbunden, obwohl er dessen rituelle Formen nicht mehr praktizierte. Das Instrument dieser Erneuerung wurde für Buber seine spezifische Form des Kulturzionismus. Dabei entdeckte Buber den Chassidismus als identitätsstiftendes Modell, das er aber von Anfang an aus der Halacha, der traditionellen Welt der Gebote und Verbote, herausschälte. Der Traum der jüdischen Renaissance, den Buber in sich selbst gespürt hatte, sollte ein Teil der allgemeinen Menschheits-Renaissance sein. In einer Zeit, in der ein Theodor Herzl die Vision eines Judenstaats hatte, entwickelte Buber einen u. a. von Friedrich Nietzsche und Micha Berdyczewski (1865–1921) stark geprägten Traum eines neuen Judentums. Es war der grandiose Versuch, den Buber später „Hebräischen Humanismus“ nannte.

Buber wie auch Berdyczewski bedienten sich dabei zunächst der Lebensphilosophie Nietzsches, und bei beiden spielt der Chassidismus eine entscheidende Rolle. Verbunden sind auch beide Denker durch die Theorie, dass Mythen, Legenden und Volkserzählungen den Schlüssel zur wahren Geschichte enthalten würden. Diese würden Traditionen bewahren, die sozusagen vom rabbinischen „Establishment“, aber auch von der Haskala, unterdrückt worden wären. In seinem *Sefer Chassidim* (Warschau) von 1900 wird Berdyczewski zum „Entdecker des Chassidismus“ und sieht in ihm eine revolutionäre Bewegung gegen die erstarrte Orthodoxie. Später allerdings wird er im Gegensatz zu Buber den Chassidismus ablehnen. „Visionen gehören zur Jugend und meine Gedanken heute sind nicht wie damals. Um die Wahrheit zu sagen suchte ich im Chassidismus nicht die Schätze der Religion, sondern es überkam mich ein lyrischer Traum, und ich suchte für meine Gedankenwelt ein religiöses Gewand. Mein Geist war beflügelt und ich wollte das Weite durch Überwindung der Grenzen finden.“¹⁰ Seine frühe Chassidismus-Verklärung war eine Denkweise, die von Buber teilweise aufgenommen wurde. 1906 schrieb Buber an Hugo von Hofmannsthal: „Berdyczewskis hebräisches Büchlein enthält mehrere lyrische Skizzen, die die chassidischen Probleme sehr fein, aber mehr stimmungshaft als psychologisch behandeln; das Beste ist die Einleitung, die das persönliche Verhältnis des Verfassers darstellt: wie er zurückgekehrt ist und sich in der Seele der Chassidim gefunden hat. Den Büchern

10 Micha Berdyczewski, *Kol ma'amare*, Tel Aviv 1952, S. 375.

habe ich eigentlich nichts zu verdanken, wohl aber persönlichen Mitteilungen und Anregungen, namentlich Berdyczewskis.“¹¹

Trotz der verschiedenen Beweg- und Hintergründe eines Micha Berdyczewski oder Samuel Abba Horodezky (1871–1957) schufen diese Juden aus dem Osten ein neues – uneinheitliches – Bild des Chassidismus. Ihre Sichtweisen wurden im Westen aufgenommen und reflektiert. Buber fiel eine Vermittlerrolle zu. Beeinflusst von den Schriften der hebräisch- und jiddischsprachigen ostjüdischen Denker filterte Buber seinerseits das chassidische Gedankengut und schneiderte es auf das westjüdische bzw. europäische Publikum zu.

Bubers Erfolg seiner deutschsprachigen chassidischen Nacherzählungen von 1906 und 1908 verdeckten für seine nicht-hebräisch lesenden Anhänger die Tatsache, dass er sehr stark von der ostjüdischen Entdeckung des Chassidismus beeinflusst war. Gershom Scholem schrieb in seinem Tagebuch von 1916: „Ich las den Berdyczewski zu Ende, das in manchen Teilen sehr schön ist, in anderen, z. B. dem letzten Aufsatz ‚Verneinung des Bestehenden‘ mich dagegen durchaus nicht erfreut hat. Es zeigt aber, daß im Ostjudentum der Chassidismus vor Buber ‚modern‘ gewesen ist, denn das Buch ist 1901 erschienen; es scheint mir, als ob bei Buber der Einfluß Berdyczewskis in seinen chassidischen Schriften zu verspüren ist, sie scheinen sich dann später gegenseitig beeinflusst zu haben. Berdyczewski ist aber offenbar bedeutend älter.“¹²

Berdyczewskis Gedanken zeigten Buber, wie man mit Hilfe der bildenden Künste eine Erneuerung des Judentums vorantreiben könnte. Mit dieser Form des Zionismus war Buber in der Lage, das von Nietzsche beeinflusste Künstlertum mit jüdischen Ideen zu verbinden. Wo allerdings Berdyczewski auf radikale Weise mit der gesamten Tradition der Diaspora brach und an die biblische Vorzeit in seinem Zionismus anknüpfte, setzte Bubers anarchistische neue „Traditionskette“ ein. Buber konstruierte ein Judentum, indem er jüdische Elemente mit Teilen der allgemeinen Kultur verband. Dieses geschaffene Judentum setzte er auf romantische Weise mit einem Urjudentum in Verbindung. Um diese beiden miteinander zu verknüpfen, bildete er die Traditionskette. Sie ermöglichte es Buber, den Talmud und die Halacha zu verneinen und aus Sekten oder größeren Bewegungen eine neue Kette der Überlieferung mosaikartig zusammenzusetzen. Deren Glieder waren die Propheten, die Rechabiter, die Essener, die Urchristen, kleine kabbalistische Zirkel im Mittelalter und der Chassidismus. Sie fanden ihren Gegenpart im „offiziellen“ rabbinischen Judentum.

Buber war der Ansicht, dass das Judentum eine innere Verwandlung durch eine menschlich-künstlerische Erneuerung benötige. Diese „Gegenwartsarbeit“ würde den

¹¹ Buber, *Briefwechsel I*, Heidelberg 1972, S. 243.

¹² Gershom Scholem, *Tagebücher*, 1. Halbband 1913–1917, Frankfurt am Main 1995, S. 423.

Juden schließlich zur „Verwirklichung“ führen. Der Kultur-Zionismus wurde sein Instrument und der Chassidismus der Modellfall des tatsächlichen, aber „unterirdischen Judentums“. „Manchen Krankheitsstoff müssen wir entfernen, manches Hemmnis niederzwingen, bevor wir reif werden zur Wiedergeburt des Judentums, welches nur ein Teilstrom ist in der neuen Menschheits-Renaissance.“¹³

Bubers Kulturzionismus führte trotz der Kritik eines Herzl zur Einigung der österreichischen Zionisten. Den größten Erfolg hatte Buber jedoch in Prag beim „Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba“. Dort entstanden in den Jahren 1909–1913 Bubers

Reden über das Judentum. „Alle tranken wie verdürstet seine so inhaltsvollen Worte [...]. Einige Male hob er die Stimme und dann war es, als ginge ein elektronischer Strom durch seine zionistischen Zuhörer. [...] Überall war der große Erfolg und der mächtige Eindruck zu spüren, den Buber erweckt hatte.“¹⁴

In Bubers frühen zionistischen Schriften und Reden, wie z. B. „Das Judentum und die Juden“¹⁵, kann man die Nähe zu Hugo von Hofmannsthal's „Terzinen“ (1894), Richard Beer-Hofmann's „Schlaflied für Mirjam“ (1897) oder auch zu Gustav Landauers „Skepsis und Mystik“ (1903) sehen. Bei diesen und anderen Autoren – vielmehr in der Atmosphäre, in der sie lebten und wirkten – liegen die Hintergründe für Bubers Weg zum Chassidismus, der ihn von Friedrich Nietzsche (1844–1900) über Meister Eckhart schließlich doch zum Ba'al Schem Tov und zum Chassidismus führte.

Buber war wenig an Geschichte und theologischen Lehren des Chassidismus interessiert.¹⁶ Ihn faszinierten dagegen von Anfang an vor allem die chassidischen Erzäh-

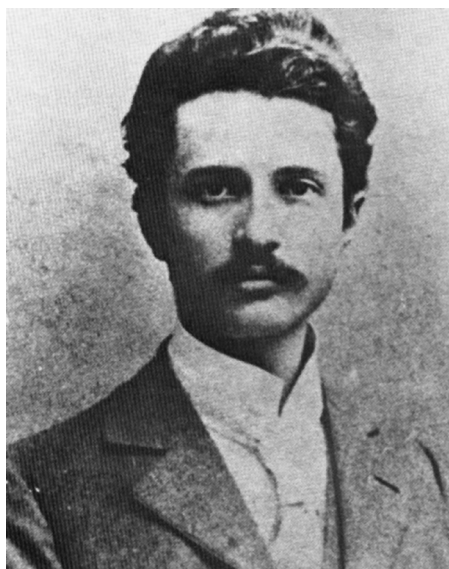


Abb. 6: Martin Buber, im Alter von ca. 30 Jahren

13 Martin Buber, „Jüdische Renaissance“ (1901), in: Buber, *Die jüdische Bewegung*, Bd. 1, Berlin 1920, S. 15–16.

14 Hans Tramer, Kurt Löwenstein (Hg.), *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag*, Tel Aviv 1961, S. 161–162.

15 Martin Buber, „Das Judentum und die Juden“ (1911), in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen 1992, S. 12–13.

16 Zur Geschichte des Chassidismus: Karl-Erich Grözinger, *Jüdisches Denken, Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Frankfurt am Main, 2005.

lungen, die er in den Dienst seiner „jüdischen Renaissance“ stellte. Er verminderte dabei die Bedeutung der chassidischen Homilien, während er die Wichtigkeit der charismatischen chassidischen Führergestalten herausstrich. „Weil der Chassidismus in erster Reihe nicht eine Kategorie der Lehre, sondern eine des Lebens bedeutet, ist unsere Hauptquelle zu seiner Erkenntnis die Legende, und erst nach ihr kommt seine theoretische Literatur. Diese darf zu einem gewissen Teil als Kommentar zu dem gelebten Leben angesehen werden, jene als Text.“¹⁷

Buber vertrat die Meinung, dass, nachdem der Chassidismus das Gefühl und die jüdische Aufklärung das Denken befreit hätte, eine moderne jüdische Kunst diese Renaissance vorantreiben könne.¹⁸ „Als vor vierzig Jahren ein Kreis junger Menschen, dem ich angehörte, die Judenheit der deutschsprachlichen Länder auf die Idee einer Wiedergeburt des jüdischen Volkes und des jüdischen Menschen hinzuweisen begannen, bezeichneten wir das Ziel unserer Bestrebungen als eine jüdische Renaissance. Es war kein Zufall, dass wir einen geschichtlichen Begriff wählten, der kein nationaler war. Gewiss schwebte der italienischen Renaissance schon in ihrer Frühzeit ein Bild der Erneuerung des Populus Romanus, der Regeneration Italiens, vor, aber darin barg sich, wie uns damals schon mein Lehrer Dilthey, etwa zehn Jahre später mit besonderer Deutlichkeit der unseren Bestrebungen mit warmer Sympathie zugewandte bedeutende Germanist Konrad Burdach gezeigt hat, der Gedanke einer Bejahung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, die phönixartige Wiedergeburt des Menschenwesens.“¹⁹

Wie entstanden nun Bubers erste Schriften zum Chassidismus? Nach dem Tod von Theodor Herzl im Jahre 1904 hatte sich Buber von der aktiven zionistischen Arbeit für eine Zeit lang zurückgezogen und beendete sein Doktorat „Zur Geschichte des Individuationsproblems“ an der Universität Wien. Sein Großvater Salomon Buber schrieb ihm im Februar 1905: „Mögest auch Du Dir einen grossen Namen in der Welt machen. Und eine sorgenlose Zukunft Dir bereiten. Es möge bald sein damit ich es auch erlebe. Die Zeit ist kurz.“²⁰ Buber arbeitete schließlich als Lektor für den Verlag „Rütten und Loening“ in Berlin und gab dort bis 1912 vierzig Bände der *Gesellschaft* heraus. Daneben sammelte er mystische und mythische Texte aus den unterschiedlichsten Kulturen, wie *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* (Leipzig 1910), *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* (Frankfurt am Main 1911), *Kalewala, das Finnische Epos* (München 1914) und *Die vier Zweige des Mabinogi – Ein keltisches Sagenbuch*

17 Martin Buber, „Die chassidische Botschaft“, in: ders. *Werke III*, München, Heidelberg 1963, S. 760.

18 In zahlreichen frühen Aufsätzen formulierte Buber diese Gedanken, z. B. in: „Renaissance und Bewegung“ (1903) und in: *Jude und Judentum*, S. 265–272.

19 „Hebräischer Humanismus“ (1941), in: Buber, *Jude und Judentum*, S. 717.

20 Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, S. 229.

(Leipzig 1914). Doch Buber blieb nicht nur bei der editorischen Arbeit stehen. Sein Weg führte ihn von den unterschiedlichsten mystischen Richtungen schließlich auch zur jüdischen Mystik, zu Kabbala und Chassidismus. Interessanterweise ist das erste chassidische Werk, das Buber in *Mein Weg zum Chassidismus* erwähnt, eine der theologischen Ba'al Schem Tov-Sammlungen, *Zawa'at Ha-Rivasch* (*Das Testament des Ba'al Schem Tov*, gedruckt 1793). Das Werk enthält vor allem Lehren des Maggid Dov Ber (1704–1772) aus Mesritsch, und nur wenige stammen vom Ba'al Schem Tov: „Bis ich eines Tages ein Büchlein aufschlug, das ‚Zewaath Ribesch‘ – das ist: Das Vermächtnis des Rabbi Israel Baalschem – betitelt war [...]. Da war es, dass ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf, im Dunkel des Exils zu neubewußter Äußerung aufgeblüht: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefasst. Und dieses Urjüdische war ein Urmenschliches, der Gehalt menschlichster Religiosität. Das Judentum als Religiosität, als ‚Frömmigkeit‘, als Chassiduth ging mir auf. Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Zugleich wurde ich des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.“²¹

In Florenz, der europäischen Hauptstadt der Renaissance, in der Buber eine Zeit lang lebte, erstellte er die beiden Schriften, die seinen frühen literarischen Ruhm begründeten: die frühen chassidischen Nacherzählungen, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (entstanden 1904/05, erschienen in Frankfurt am Main bei Rütten und Loening 1906) und *Die Legende des Baal Schem* (entstanden 1905/06, erschienen in Frankfurt am Main bei Rütten und Loening 1908). So schrieb er am 9. 11. 1905 an Gustav Landauer: „Zum Arbeiten taugt Florenz sehr. Ich habe nun den Märchenband fertiggestellt.“²²

Der Märchenband ist natürlich die Sammlung der *Geschichten des Rabbi Nachman*. Es ist interessant zu sehen, wie unterschiedlich Buber selbst im März und April 1906 sein Werk bei Hugo von Hofmannsthal und Fritz Mauthner vorstellt. Bei Hofmannsthal zitiert er einen mystischen Spruch und betont die Verwandtschaft zwischen „Eckhart, den Upanishads und dem Chassidismus“²³, während er bei dem Philosophen Mauthner betont, dass er in der Einleitung „einiges Sprachkritische aus der Kabbala und dem Chassidismus“²⁴ anführen würde und zitiert hier zur Illustration einen Vers aus dem Sohar. Sein Großvater Salomon beschwert sich dagegen im

21 Buber, *Mein Weg*, S. 18–19.

22 Buber, *Briefwechsel I*, S. 233.

23 Ebd., S. 238.

24 Ebd., S. 239.

Juni, dass er keine Briefe erhalten würde und fragt ungeduldig: „Wann erscheint das Werk?“²⁵ Salomon nahm starken Anteil am beruflichen Werdegang seines Enkels, unterstützte ihn finanziell und besorgte ihm chassidische Quellschriften: „Geld schicke Dir diese Woche. Wie ich höre verlangten man hier für Dein Buch K.[ronen] 5,40 das ist zu theuer – Es ist hier gedruckt Shivhei Hara’n Im Sihot Hara’n vielleicht hast es nötig.“²⁶

Kurz vor seinem Tod im Dezember 1906 kann er noch das veröffentlichte Buch erhalten, das ihm gewidmet war: „Meinem Großvater Salomon Buber, dem letzten Meister der alten Haskala, bringe ich dieses Werk der Chassidut in Ehrfurcht und Liebe.“ In späteren Auflagen änderte Buber dann den Text um: „Dem Gedächtnis meines Großvaters Salomon Buber des letzten Meisters der alten Haskala bringe ich in Treuen dieses Werk der Chassidut dar.“

Bubers *Rabbi Nachman* ist nicht zu vergleichen mit seinen frühen editorischen Arbeiten. Seine Vorlage waren Rabbi Nachmans *Sippurei Ma’assiot*, die zweisprachig (hebräisch/jiddisch) 1815 in Berditchev erschienen waren. In der Zeit von 1806 bis 1810 hatte sich Rabbi Nachman dazu entschlossen, seine Lehren in einer für die chassidischen Geschichten unüblichen Form der symbolischen Märchen weiterzugeben. Diese Art der Tikkun-Märchen findet man ansonsten nur bei den häretischen Frankisten des achtzehnten Jahrhunderts.²⁷ Er sah sich in geistiger Verbundenheit mit Simeon bar Jochai (der traditionelle Autor des Sohar), der sich über kabbalistische Dinge nur auf verhüllende Weise geäußert hätte. Für die in der Welt der Kabbala fest verankerte Zuhörerschaft des Rabbi Nachman war es ein Leichtes, die symbolischen Gewänder seiner Märchen zu durchstoßen. Fehlt das Wissen um die kabbalistischen Bezüge, bleibt vieles in den Märchen völlig unverständlich.²⁸

Buber wählte aus den dreizehn größeren und sechs kleineren Märchen des Rabbi Nachman nur sechs aus. In der neu bearbeiteten Fassung, die 1928 in den *Chassidischen Büchern* erschien, ließ er sogar die „Geschichte vom Stier und dem Widder“ aus, die „mir allzu fremd geworden ist, als dass ich sie weiter mitführen möchte“²⁹. In der Ausgabe von 1955 war sie dennoch wieder aufgenommen worden.

Die Wirkung von Bubers *Rabbi Nachman* bei der jüdischen und nichtjüdischen Leserschaft kann gar nicht hoch genug bewertet werden. In der deutschen zionisti-

²⁵ Ebd., S. 242.

²⁶ Ebd., S. 248.

²⁷ Siehe: Klaus S. Davidowicz, *Zwischen Prophetie und Häresie, Jakob Franks Leben und Lehren*, Wien 2004.

²⁸ Folgende englische Übersetzung enthält einen ausführlichen Kommentar und Erläuterungen: *Rabbi Nachman's Stories (Sippurey Maasioth), the Stories of Rabbi Nachman of Breslov*, translated with notes based on Breslover Works by Rabbi Aryeh Kaplan, Jerusalem 1983.

²⁹ Martin Buber, *Die chassidischen Bücher*, Hellerau 1928, S. IX.

schen Jugendbewegung entstand eine natürlich höchst undifferenzierte sentimental-romantische Verklärung und Idealisierung des Ostjudentums, und Buber hatte den „Ostjudenkult“, wie ihn Scholem einmal genannt hatte, durch seine chassidischen Arbeiten erst richtig entfacht. „Es ist nicht übertrieben, wenn ich sage, dass es damals, besonders in den Jahren des Ersten Weltkrieges und kurz nachher, bei den Zionisten geradezu so etwas wie einen Kult alles Ostjüdischen gab. Wir alle hatten die ersten Bücher Martin Bubers über den Chassidismus gelesen [...]. In jedem Juden aus Russland, Polen, Galizien, der uns begegnete, sahen wir etwas wie eine Inkarnation des Baalschem und jedenfalls des unverstellten und faszinierenden jüdischen Wesens.“³⁰

Nachdem Buber erfolglos versucht hatte, eine wortgetreue Übersetzung zu machen, begann er sie in eigenen Worten nachzuerzählen. Dabei erweiterte er das Original des Rabbi Nachman, kürzte wiederum viele Passagen und veränderte den Stil. „Fast unwillkürlich begann ich zu übersetzen, ein paar der eigentlichen Märchen [...] wenn ich dabei an Leser dachte, so waren es keine andern als Kinder. Als ich fertig war, schien mir, was vor mir lag, düftiger, als ich vermeint hatte [...]. So konnte es nicht geraten: in der fremdsprachlichen Wiedergabe wurde die Entstellung nur noch sichtbarer, die Urform nur noch verdunkelter. Ich merkte, durch Übertragung ließ sich da die Reinheit nicht wahren, geschweige denn gewinnen – ich musste die Geschichten, die ich in mich aufgenommen hatte, aus mir heraus erzählen [...] [so] erlebte ich, auch in den Stücken, die ich völlig neu einfügte, meine Einheit mit dem Geiste Nachmans. Ich hatte die wahre Treue gefunden: zulänglicher als die unmittelbaren Jünger empfing und vollzog ich den Auftrag, ein später Sendling in fremden Sprachbereich.“³¹

Diese Art und Weise der Übersetzung sollte man keinesfalls abwerten. Buber las die chassidischen Texte im Original, übersetzte große Teile davon wortwörtlich und begann sie danach umzuarbeiten, wie man anhand des erhaltenen Arbeitsmaterials im Jerusalemer Buber-Archiv feststellen kann. Die Veränderungen des Textes verdeutlichen natürlich Bubers damalige kulturzionistische Position der „jüdischen Renaissance“. Buber wollte junge jüdische Menschen dazu bewegen, sich von der festgefahrenen Starre der Religion zu befreien. „Ich habe die Geschichten des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihm nacherzählt, in aller Freiheit, aber aus seinem Geiste, wie er mir gegenwärtig ist. Die Geschichten sind uns in einer Schülerniederschrift erhalten, die die ursprüngliche Erzählung offenbar maßlos entstellt und verzerrt hat. Wie sie uns vorliegen, sind sie verworren, weitschweifig und von unedler Form. Ich

30 Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem, Jugenderinnerungen*, Frankfurt am Main 1977, S. 60–61.

31 Buber, *Mein Weg*, S. 20–22.

war bemüht, alle Elemente der originalen Fabel, die sich mir durch ihre Kraft und Farbigkeit als solche erwiesen, unberührt zu erhalten.“³²

Als Michael Brocke erstmalig eine vollständige, originalgetreue deutsche Übersetzung vorlegte, schrieb er: „In diesem Jugendwerk ging Buber mit unbekümmerter Begeisterung ans Werk, sah sich über ein Jahrhundert hinweg als den wahren und verständigen Jünger Nachmans [...] und schrieb Nachmans Texte in größter Freiheit um, nachdem er guten Glaubens versichert hatte, das von ihm Vorgefundene sei unzumutbar entstellt. [...] Bubers Erfolg war groß, und nur seine ostjüdischen Leser im Westen meldeten Zweifel an. Ansonsten scheint niemand nach dem Original und Bubers Verhältnis zu ihm gefragt zu haben.“³³

Die chassidische Erneuerungsbewegung verwandelte sich bei Buber zur völligen Absage an Tradition und Ritual. In seiner Übersetzung von „Der Geschichte vom Rabbi und seinem Sohn“ führt sogar das Festhalten an der jüdisch-orthodoxen Tradition zum Scheitern der messianischen Erlösung. Bubers Form der freien Nachdichtung war damals keineswegs ungewöhnlich. Sein Freund Gustav Landauer hatte den mittelhochdeutschen Meister Eckhart ebenfalls 1906 übertragen. „Das allermeiste, was von ihm überliefert ist, ist für uns völlig wertlos geworden, da es nur logisches Wortgetüfel ist, das damals die Naturwissenschaft ersetzen musste, weil es an Beobachtungen und Kenntnissen fehlte. [...] Die folgende Auswahl bietet also etwa den fünften oder sechsten Teil dessen, was auf uns gekommen ist. Nichts, was Bedeutung hat, ist weggelassen.“³⁴

Trotz der berechtigten Kritik an der Vorgehensweise Bubers sollte herausgestellt werden, was seine Arbeiten in einer Zeit, als der moderne Antisemitismus seine traurige Blütezeit in Deutschland und Österreich hatte, bewirkten. Zur selben Zeit, als im Westen Eugen Dühning oder Paul de Lagarde von Juden als „Ungeziefer“ oder „Bazillen“ schrieben, erschütterten entsetzliche Pogrome, wie 1903 in Kishinev, Osteuropa. Dadurch setzte eine große jüdische Auswanderungsbewegung in Richtung Westen ein. Viele Menschen setzten diese zugewanderten „Ostjuden“ gleich mit „Chassidim“: „So wurde der Chassidismus zum Schlagwort für die in der abendländischen Kultur verbreitete negative Vorstellung vom Judentum. Wenn nun Buber das geistige Feuer und den Reichtum des Chassidismus aufscheinen ließ, so verbesserte er dadurch das Ansehen des Judentums überhaupt. Buber machte den Chassidismus sozusagen hoffähig, indem er diese ausgeprägteste Äußerung osteuropäischen jüdischen Geistes in Sprache und Ausdrucksformen der Jahrhundertwende kleidete, in die der Neo-Romantik (und später des Expressionismus). In seiner Darstellung stellte

32 Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt am Main 1906, S. 1.

33 Michael Brocke (Hg.), *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*, Hamburg 1989, S. 298–299.

34 Gustav Landauer, *Meister Eckharts Mystische Schriften*, Frankfurt am Main 1991, S. 12.

Buber den Chassidismus mit anderen mystischen Überlieferungen, besonders denen der mittelalterlichen Kirche und verschiedener orientalischer Religionen, die bei der Neo-Romantik hoch im Kurs standen, auf gleiche Stufe.“³⁵

So gehörte Buber zu jenem Kreis von Intellektuellen, die wie Hermann Struck, Arnold Zweig oder Isidor Kaufmann in ihren Werken dazu beitrugen, das Ostjudentum als einen Hort des „authentischen Judentums“ darzustellen. Auch bei seiner kurz danach erschienenen *Legende des Baalschem* benutzte Buber die gleiche Arbeitsweise: „Auch hier hatte ich [...] zu übersetzen begonnen. Auch hier widerfuhr mir die Enttäuschung. Die vorgefundenen Geschichten waren zumeist roh und plump aufgezeichnet; sie wurden in der Übertragung nicht geflügelter. So kam ich auch hier zum eignen Erzählen und wachsender Selbständigkeit, aber je größer die Selbständigkeit wurde, um so tiefer erlebte ich die Treue.“³⁶

Die berechtigte Kritik an Bubers Darstellung des Chassidismus, die bereits durch Rivka Schatz-Uffenheimer und Gershom Scholem noch zu Bubers Lebzeiten erfolgt ist,³⁷ sollte jedoch nicht die kulturgeschichtliche Bedeutung von Bubers Arbeiten schmälern.

Als Karl-Erich Grözinger vor einigen Jahren die erste deutsche Übersetzung der hebräischen und jiddischen Fassung der „Schivche Ha-Bescht“ (Lobpreisungen des Ba'al Schem Tov, die hebräische Version erschien Kopust 1814 und die kürzere jiddische Version Korez 1815) vorlegte, schrieb er in der Einleitung: „Der Kenner von Martin Bubers Erzählungen der Chassidim oder gar von Bubers Legende des Ba'al Schem wird, wenn er die hier vorgelegten Geschichten liest, kaum glauben, dass Buber dieselben Quellen [...] für seine Sammlung benutzte [...]. Der Vergleich der ursprünglichen Erzählungen mit Bubers Auswahl, Übertragung, Kürzung und Neudeutung lässt wie kaum sonst Bubers Interesse am Hasidismus und dessen Verflechtung mit Bubers eigener Situation und philosophischer Entwicklung erkennen.“³⁸

35 Paul Mendes-Flohr, Nachwort zur Neuausgabe der „Geschichten des Rabbi Nachman“, Gütersloh 1999, S. 149–150.

36 Buber, *Mein Weg*, S. 22.

37 Siehe: Klaus S. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber – Die Geschichte eines Mißverständnisses*, Neukirchen, Vluyn 1995; Karl-Erich Grözinger, „Gershom Scholems Darstellung des Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber“, FJB 12 (1984), S. 105–127; Karl-Erich Grözinger, „The Buber-Scholem Controversy about hasidic Tale and Hasidism – Is there a solution?“, in: Joseph Dan, Peter Schäfer (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after*, Tübingen 1993, S. 327–336; Rivka Schatz-Uffenheimer, „Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus“, in: *Martin Buber*, hg. von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart 1963, S. 275–302; Gershom Scholem, „Martin Bubers Deutung des Chassidismus“, in: *Neue Zürcher Zeitung* 135 (19.5.1962) und 142 (26.5.1962), jetzt in: ders., *Judaica* 1, Frankfurt am Main 1963.

38 *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov* (deutsch, jiddisch, hebräisch), hg. und übersetzt von Karl-Erich Grözinger, 2 Bde., Wiesbaden 1997, S. xiv–xv.

Aus der umfangreichen Sammlung der *Schivchei Ha-Bescht* und anderen Sammlungen wie *Kahal chassidim* (Lemberg 1865)³⁹ wählte Buber für seine Legende des *Baalschem* nur einundzwanzig Geschichten aus und teilte sie in drei Kreise ein. In späteren Editionen wie Zürich 1955 wurde sogar „Die Predigt des neuen Jahres“ ausgelassen.

Buber erweiterte den Text um zahlreiche Ausschmückungen und kürzte auf der anderen Seite Teile, die nicht zu seinem Gesamtbild passten. So strich er zunächst alle Zitate aus der traditionellen jüdischen Literatur – Bibel, Talmud, Sohar und Sidur – und veränderte zugleich die Intention des Textes. Während der Ba'al Schem Tov im Original die Kinder zum Lehrhaus und in die Synagoge bringt, damit sie dort das Kaddisch und das Schmone-Esre-Gebet lernen, wird bei Buber daraus eine völlig aus dem jüdischen Rahmen losgelöste allgemeine Geschichte: der Bescht führt Kinder zur Schule und wieder heimwärts. Im Original verwandelt sich der Satan in einen nicht-jüdischen Zauberer, der sich – passend zur jüdischen Dämonologie – unabhängig vom Vollmond etc. in einen Wolf verwandeln kann.⁴⁰ Buber folgt dagegen den allgemeinen volkstümlichen Werwolf-Vorstellungen und führt die Figur eines Köhlers ein, der sich manchmal unfreiwillig in einen Werwolf verwandeln muss. Während im Original der Bescht den Werwolf schlicht mit einem Stock tötet, erfindet Buber einen völlig fantastischen Kampf mit dem Werwolf, wobei sich durch den Köhler und die Herzsymblik auch Anklänge an Hauffs *Das kalte Herz* finden. Die übernatürlichen elementaren Bilder erinnern insgesamt eher an die deutsch-romantische Märchenwelt als an die einfache Sprache der chassidischen, der jüdischen Tradition verbundenen Erzählungen. Hier kommt auch die Mitarbeit Paula Bubers (geborene Winkler, 1877–1958) an den beiden ersten chassidischen Nacherzählungen sehr deutlich zum Tragen. „Es handelt sich um ein Gemeinschaftsprojekt, an dem Paula als Lektorin und Kritikerin, vor allem aber als Autorin mitwirkt. Der erste Teil, „Die Geschichten des Rabbi Nachman“, sind das Arbeitsergebnis eines von Bubers Großmutter finanzierten einjährigen Florenzaufenthaltes des Paares. Wie sich die Zusammenarbeit der beiden gestaltet, zeigt der Briefwechsel der nun wieder Getrennten während der Zusammenstellung des zweiten Bandes. Martin, wieder in Berlin, schickt Paula seine Manuskripte und fragt sie um Rat. Oft bittet er sie aber auch um Bearbeitung, Umarbeitung, „Veredlung“ des Rohmaterials – doch mehr noch: Wie kongenial Paula Buber sich in den Stoff hineinzusetzen vermag, wird daran deutlich, dass sie ganz

39 In der hebräischen Originalausgabe von Bubers *Erzählungen der Chassidim*, Or Ha-Ganuz, Tel Aviv 1979 (Erstdruck 1947), befindet sich von Seite 469 bis 496 ein Verzeichnis der chassidischen Quellentexte, die Buber benutzt hat. In der deutschen Ausgabe, *Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, fehlt dieser Anhang.

40 Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004 (Reprint von 1939), S. 39.

offensichtlich die Hälfte der Arbeitslast trägt und eigenständige Motive gestaltet.“⁴¹ Eindeutig wird dies durch den erhaltenen Briefwechsel belegt: „Ich will das Manuskript spätestens am 10. abschicken. Ich selbst arbeite in einem fort. Aber auch Dich möchte ich sehr bitten, in den nächsten Tagen noch ein paar zu machen [...]. Ferner schicke ich Dir morgen noch eine Geschichte: Die drei Lehren, die ziemlich farbig ist, deren Motive aber, wie bei so vielen Geschichten, recht roh sind und unbedingt veredelt werden müssen [...]. Wenn es Dir möglich ist, würde ich Dich bitten, diese vier so zu bearbeiten, dass ich sie am 10. hier habe [...]. Ob Du noch daraus etwas machen kannst, aufhellen, erhöhen, Deine eigene Natur über das engherzige Zeug ergießen, das lasse ich Dir zu entscheiden. Schreibe mir umgehend Deine Meinung, und, was Du daran tun willst und kannst, daran geh bitte so schnell, als es Dir möglich ist [...]. Wenn Du den ‚Engel‘ und ‚Saul und David‘ gemacht hast, so hast Du 15–16 beisammen, und ich werde ebensoviel haben.“⁴² Ein paar Tage später wird Buber schon unruhig und ermahnt Paula, da er in Zeitdruck ist: „Aber was ist denn mit Deinen Geschichten? Ich habe die erste noch immer nicht bekommen, und in fünf Tagen muss ich doch das Manuskript abschicken!“⁴³

Erst Jahrzehnte später wird Paula Bubers Mitarbeit bekannt. Der Erfolg der beiden Nacherzählungen ermöglicht es Buber, seine Familie aus Wien nach Berlin zu holen, wo er im Laufe der nächsten Jahre zum „Zaddik von Zehlendorf“ wird. Die Sprache und übernatürlichen Bilder der *Legende des Baalschem* kehren in Paula Bubers ersten eigenen Büchern (veröffentlicht unter dem Pseudonym Georg Munk) wie *Die unechten Kinder Adams* (1912) oder *Irregang* (1916) wieder: „Da der Herr das Menschenpaar aus seinem Garten gestoßen hatte, blendete die Mühsal und Not die Erde ihre Augen gegeneinander. Also dass in jungen Tagen und in den Zeiten ihrer Reife der Mann sich oftmals von dem großen Weibe wandte, das erdfarben und breitmächtig, wie das verhasste Land, um das sich seine Fäuste mühten, neben ihm lagerte in den kalten Nächten. Mit den Armen seiner Sehnsucht griff er alsdann in die starren Lüfte, entriß der Dunkelheit eine ihrer blanken, geschmeidigen Töchter und zwang sie auf sein Bett.“⁴⁴

Martin Buber wird jedoch in seinen nächsten chassidischen Werken völlig andere Wege einschlagen. Für den Band *Das verborgene Licht* sammelte er kurze Anekdoten und Sprüche und übersetzte sie ohne manieristische Erweiterungen. In seiner be-

41 Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, „Am lebendigen Wasser. Paula Buber“, in: Esther Röhr (Hg.): *Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1997, S. 88.

42 Martin Buber an Paula Buber-Winkler, Berlin 1.12.1906, in: Buber, *Briefwechsel* I, S. 249–250.

43 Buber, *Briefwechsel* I, S. 251.

44 Georg Munk, *Geister und Menschen*, München 1961, S. 11.

rühmtesten Chassidismus-Sammlung, *Or ha-Ganuz (Die Erzählungen der Chassidim)*, schließlich sind die Geschichten, die er aus der Legende übernahm, wie auch die anderen Teile der umfangreichen Anthologie, völlig neu überarbeitet und entsprechen den hebräischen Vorlagen. „Erst eine Weile nachdem dieses Buch erschienen war, hat sich mein Autorenverhältnis zur chassidischen legendären Überlieferung die strengere Bindung auferlegt, die in jeder einzelnen Geschichte den mit ihr gemeinsamen Vorgang, wie roh und unbeholfen immer er tradiert war, zu rekonstruieren gebot und deren Ergebnisse aus drei Jahrzehnten in dem Buch ‚Die Erzählungen der Chassidim‘ [...] gesammelt worden sind. Spät erst wurde in dem chronikartigen Roman ‚Gog und Magog‘ [...] unternommen, beiden, Treue und Freiheit, genugzutun.“⁴⁵

Als Buber am Ende seines Lebens seine verstreuten Schriften zum Chassidismus zusammenstellte, entschloss er sich, die beiden frühen Werke nicht in den Kanon seiner Werke einzuschließen. Sie passten nicht mehr mit Stil und Intention des späten Buber überein. „Ich verstand dem inneren Zug zum Nachdichten des erzählerischen Materials noch nicht Einhalt zu tun; wohl trug ich keine ungehörigen Motive hinein, doch horchte ich nicht aufmerksam genug auf den zwar rohen und ungelenken, aber volkstümlich lebendigen Ton, der aus diesem Material zu vernehmen war [...]. Die Darstellung der chassidischen Lehre, die ich darin gab, war zuverlässig; wo ich aber der legendären Tradition nacherzählte, tat ich es eben doch als der abendländische Autor, der ich war.“⁴⁶

Im Nachwort zu seiner romanhaften Chronik *Gog und Magog* bekannte er 1943: „Als ich in meiner Jugend das erste chassidische Buchwort vernahm, nahm ich es mit einer chassidischen Begeisterung auf. Ich bin ein polnischer Jude, zwar aus einer Familie von Aufklärern, aber in der empfänglichen Zeit des Knabenalters hat eine chassidische Atmosphäre ihren Einfluss auf mich ausgeübt. Es mag auch andere, weniger fassbare Fäden geben. Gewissheit ist mir, dass, wenn ich damals gelebt hätte, als man noch um das Wort Gottes selber und nicht um dessen Karikaturen kämpfte, auch ich, wie so viele, meinem Vaterhaus entlaufen und Chassid geworden wäre. In der Epoche, in die ich hineingeboren wurde, war es mir nach Generation und Situation verwehrt. Nicht die Voraussetzungen fehlten mir, aber die innere Möglichkeit, sie umgewandelt zu erhalten. Mein Herz gehört zu jenen von Israel, in denen sich heute, den blind Bewahrenden und den blind Bestreitenden gleichermaßen entrückt, das Ringen vollzieht, das der Erneuerung von Glaubensgestalt und Lebensgestalt vorausgeht. In diesem Ringen setzt sich das chassidische fort, nur eben in einer Weltstunde, in der an die Stelle des langsam scheidenden Lichtes die Finsternis getreten ist. Gewiss, ich bin nicht mit meinem ganzen Bestande in der Welt der Chassidim – ähnlich hat es sich zumeist mit

⁴⁵ Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 13–14.

⁴⁶ Buber, *Werke III*, S. 935.

denen verhalten, die etwas Vergangenes so den Menschen gegenwärtig machen wollten, dass es neu wirkte –. Aber mein Fundament ist dort, und meine Antriebe sind den ihren verwandt.“⁴⁷

In diesen wenigen Zeilen brachte Buber sein persönliches Verständnis des Chassidismus sehr prägnant auf den Punkt. Für ihn sind die chassidischen Lehren, herausgelöst aus ihrem traditionellen Hintergrund, Elemente einer möglichen religiösen Erneuerung des Judentums. Unter den „blind Bewahrenden und Bestreitenden“ versteht er die orthodoxen bzw. liberalen jüdischen Strömungen, die er in früheren Schriften als „offizielles Judentum“ bezeichnet hat.

Buber beschwört hier eine schwebende Atmosphäre voll romantischer Sehnsucht herauf. Er spielt mit den Elementen „Chassidismus“, „Ostjudentum“ und „Aufklärung“ und streicht seine Verbundenheit mit dem Chassidismus heraus – seine Wurzeln liegen in der Welt des Chassidismus, auch wenn seine Familie und er selbst keine Chassidim gewesen sind. Dies zeigt aber auch, dass Buber über diesen Welten stand, die man als West- bzw. Ostjudentum bezeichnet. Rilke und R. Nachman verbanden sich in ihm auf eine ganz einzigartige Weise wie bei keinem Denker zuvor. Dadurch entwickelte Buber, wie es sein enger Freund Ernst Simon formulierte, einen „Blick, der frei von innen nach außen und wieder zurück schweifen darf“ und eine „übernationale Unbefangenheit im Erfassen der Phänomene“⁴⁸.

Buber träumte den Traum der „jüdischen Wiedergeburt“, der damals wie heute weit von der Realität entfernt geblieben ist. Buber resignierte zwar am Ende seines Lebens, gab aber die Hoffnung nie wirklich auf: „Dieser Geist ist nicht verschollen, der Zugang zu ihm ist noch immer offen, die Begegnung mit ihm noch immer gewährt, das Buch liegt noch vor uns, und die Stimme redet aus ihm wie am ersten Tag.“⁴⁹

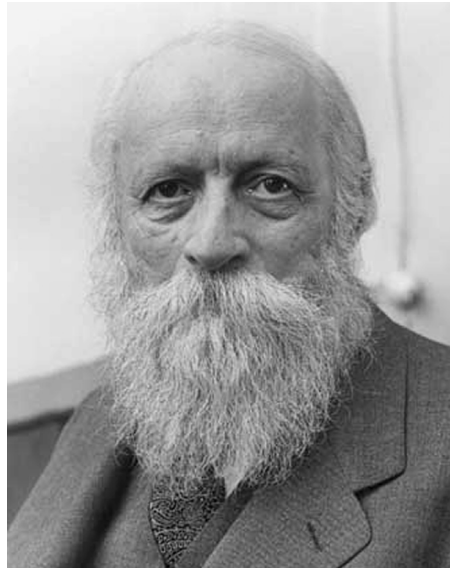


Abb. 7: Martin Buber

⁴⁷ Buber, *Werke III*, S. 1259–1260.

⁴⁸ Ernst Simon, *Martin Buber und das deutsche Judentum, Deutsches Judentum, Aufstieg und Krise*, hg. von Robert Weltsch, Stuttgart 1963, S. 28–29.

⁴⁹ „Hebräischer Humanismus“ (1941), in: Buber, *Jude und Judentum*, S. 722.

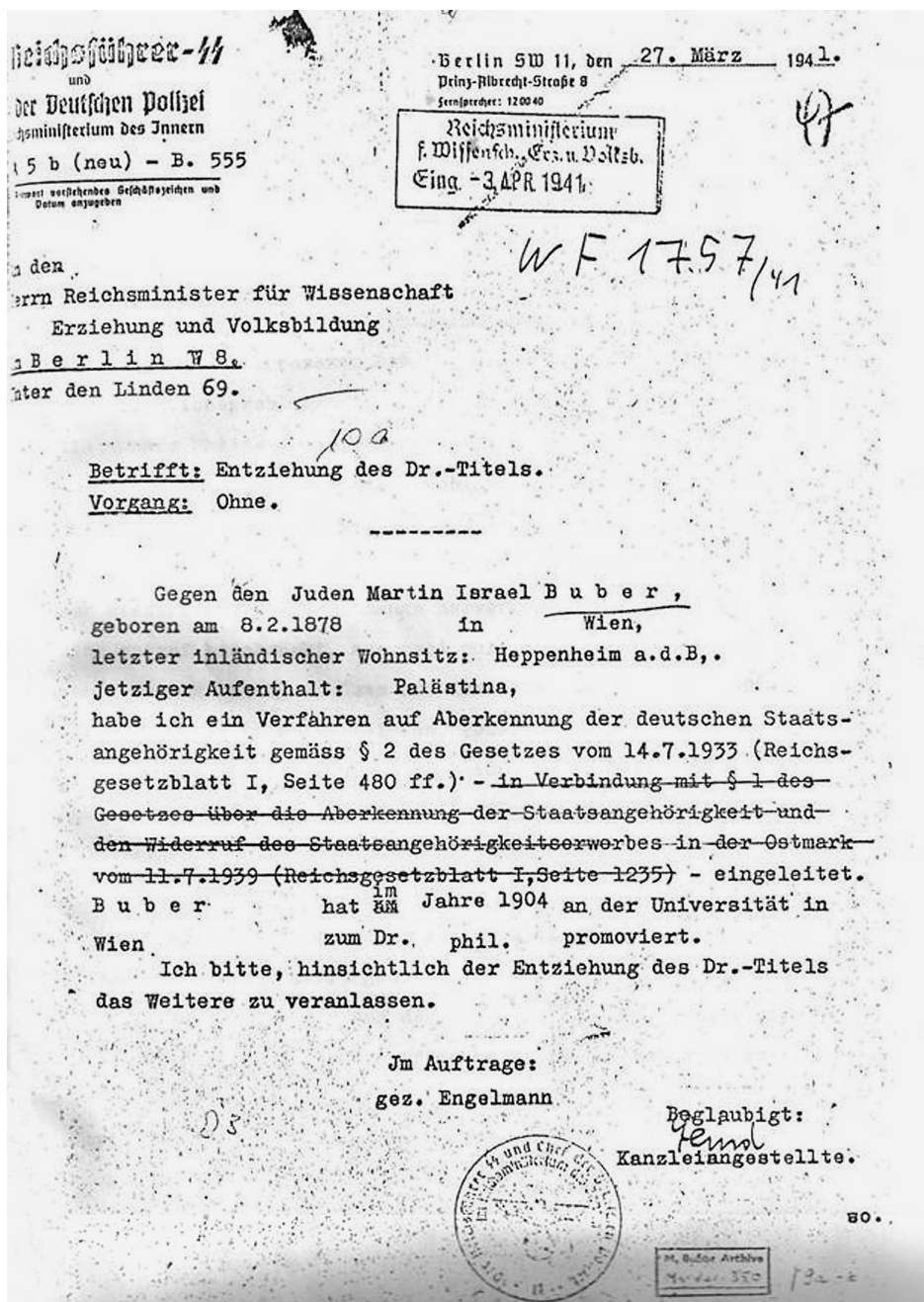


Abb.8: Aberkennung des Dokortitels am 27. 3. 1941



Abb. 9: Gründer des jüdischen Verlages

ABBILDUNGSNACHWEIS

Alle Bilder dieses Beitrags sind aus: Wolfgang Zink (Hg.): *Martin Buber: 1878/1978*, 1978

Armin Eidherr

Die jiddische Kultur im Wien der Zwischenkriegszeit und ihre Positionierungen in Bezug auf Akkulturation, Diasporanationalismus und Zionismus

*Das Jahr ist [...] 1919 – und die Stadt ist Wien,
und das Land ist – sagen wir: Don-Quijoten-Land,
und die Zeit ist voller Illusionen, Phantasien, Träume.¹*

Sucht man für die jiddischistische Ideologie im Wien der Zwischenkriegszeit eine Definition, kann sie prinzipiell als „radikaler Versuch der Behauptung einer ostjüdischen bzw. jiddischen Identität gegen assimilatorische ‚Irrwege‘“ gegeben werden. Geprägt ist sie von den Konzepten Nathan Birnbaums, der diese bis zum Ersten Weltkrieg vertrat, während dem dann seine orthodoxe Wende stattfand; wohingegen seine kulturzionistischen Gedanken, in denen der Jiddischismus zentral war, auch nach dem Ersten Weltkrieg weiterwirkten. In diesen Jahren folgte einer Zeit der politischen Hoffnungen, nach Scheitern derselben und Abwanderungen wichtiger Vertreter der jiddischen Kultur, die, wie ich meine, „eigentliche Zeit“ der Wiener jiddischen Kultur. Über den Theoretiker Mosche Silburg, der die Birnbaum'schen Konzepte radikalisierte und dessen Ausführungen und Forderungen hier im Vordergrund meiner Analyse stehen werden, führte der Weg zu einem kulturellen („großbürgerlichen“) Elitarismus, der in Wien als „eigentliches Erbe“ Silburgs blieb.

Bevor ich mich jedoch dem Wien der Zwischenkriegszeit zuwende, möchte ich einen Exkurs zu den wichtigsten „Trends“ in der gegenwärtigen Jiddistik, also der Wissenschaft von der jiddischen Sprache und Kultur, machen, die bestimmt sind von Versuchen, den kleinsten gemeinsamen Nenner für die ganze jiddische Kultur zu finden.

¹ Melech Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, Übersetzung und Nachwort von Armin Eidherr, Salzburg 1996, S. 171.

David Roskies etwa versucht in *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*² die These zu belegen, die jüdische und speziell jiddische Kultur sei ein ewiges Ankämpfen gegen die sie bedrohenden Apokalypsen: Katastrophen aller Art, Pogrome – bis hin zur Shoah. In einer Formel ließe sich das mit „Defensive als Identität“ zusammenfassen.

Dan Miron, der 1996 in *A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century* die jiddische Identität als Maske eines jüdischen Autors (besonders am Beispiel „Mendele Moicher Ssforims“) zu deuten versuchte, hat in seinem neuen, hebräisch geschriebenen Buch, *Harpayáh letsórekh negiàh*³ die folgenden Grundlagen konstatiert: Die jiddische (wie auch zum Teil die hebräische) Literatur sei „bedingt“ von politischen und ideologischen Kämpfen:⁴ Ende des neunzehnten Jahrhunderts höre Jiddisch auf, bloß ein Mittel zur Verbreitung der Haskala zu sein oder als „Jargon“ behandelt zu werden. Die jiddische Literatur wird zur Legitimation als national-kultureller Faktor, sie bekommt seit den Klassikern einen meta-literarischen Aspekt im Namen einer Idee und Ideologie.⁵

Diese aktuellen Diskurse scheinen generell der Deduktion verpflichtet zu sein. Zieht man jedoch dieser ein induktives Herangehen vor, ergibt sich ein viel differenzierteres Bild.

Wenn aber etwas in der jiddischen Kultur „Wesentlich“ ist und als ihr „Kern“ ausgemacht werden kann, dann sind es, wie ich andernorts in einem großen Rahmen ausführen werde⁶, vor allem zwei Aspekte, die viel von „Ideal“ (bis hin zur Illusion) an sich haben: die Thematisierungen eines diasporischen Seins (mit seiner Problematik, Idealisierung und Gefahr des Scheiterns) und der Sprache als Identität (und „Heimat“).

Thesen wie die von Roskies oder Miron lassen sich nicht generalisierend auf die jiddische Kulturwelt und Weltkultur anwenden, wobei sich darin natürlich, wenn nur selektiv genug darauf geblickt wird, Beispiele zur jeweiligen Belegung finden!

Auffällig ist allerdings, wie wenig gerade von jenen Literaturwissenschaftlern das galizische und Wiener Kapitel in der jiddischen Kulturgeschichte (absichtlich oder

2 David Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, Mass. 1984.

3 Wörtlich: „Entspannung zwecks (vor der) Berührung“, wohingegen die englische Titelnennung (auf S. 5) lautet: *From Continuity to Contiguity. Towards a New Theorizing of Jewish Literatures*. Dan Miron, *Harpayáh letsórekh negiàh*, Tel Aviv 2005.

4 Ebd., S. 9.

5 Ebd., S. 32ff.

6 Der Arbeitstitel lautet: *Sprach- und Diasporathematisierung in der jiddischen Dichtung des 20. Jahrhunderts als Aspekte der jiddischen Kulturgeschichte. Literatur, Themen, Kontexte*.

nicht?) wahrgenommen wird, wobei der Grund, vermutet man Absicht dahinter, denn sowohl an Qualität, wie auch an Quantität und Strahlkraft dürfte es auf keinen Fall als zu vernachlässigende Erscheinung außer Acht gelassen werden, eben mit deren Thesen zu tun haben wird, die durch jenes „Kapitel“ nämlich beinahe zu hundert Prozent keine Stütze finden würden.

Teilweise gäbe es noch eine „Kompatibilität“ mit einer weiteren, dritten Theorie, die Abraham Novershtern in seinem sehr umfangreichen, bisher leider nur auf Hebräisch vorliegenden Werk *Kesem haDimdumim. Apokalipsah uMeshihyut beSifrut Yidish*⁷ („Zauber der Dämmerung, Apokalypse und Messianismus in der jiddischen Literatur“) entwickelt und die ebenfalls nur funktioniert, wenn man sehr selektiv bei der Auswahl von literarischen Belegen vorgeht. Er vertritt – in totalem Gegensatz zu Roskies (aber auch zu Miron) – die Ansicht, das Fasziniertsein und Angezogenwerden vom Apokalyptischen sei der Grundzug der jiddischen Literatur.

Die jiddische Literatur war zwischen den beiden Weltkriegen schon über die ganze Welt verbreitet und hatte eine thematische und poetisch-literarische Vielfalt aufzuweisen, die alle möglichen Inhalte einschließt – u. a. auch alle oben erwähnten; doch als „kleinsten gemeinsamen Nenner“ lassen sich tatsächlich nur die beiden von mir postulierten Grundthemen nachweisen. Diese Gemeinsamkeiten schließen allerhand Lokalkolorit in thematischer und teilweise sprachlicher Hinsicht nicht aus, was auch für die Wiener jiddische Kultur⁸ gilt, deren Vertreter zumeist um die Zeit des Ersten Weltkriegs aus Galizien oder der Bukowina in die Hauptstadt kamen. Sie stellt mit ihrer Literatur, ihren Zeitungen und Zeitschriften, Theaterveranstaltungen, Verlagen, auch mit einer regen Übersetzungstätigkeit ins Jiddische und so fort ein vielgestaltiges Kapitel der jiddischen und gleichzeitig auch der österreichischen Kulturgeschichte dar und ist noch längst nicht gebührend erforscht.⁹

7 Abraham Novershtern, *Kesem haDimdumim. Apokalipsah uMeshihyut beSifrut Yidish*, Jerusalem 2003.

8 Einen guten allgemeinen Eindruck darüber vermittelt Melech Rawitsch in seinem ausschnittsweise auch auf Deutsch erschienenen *Geschichtenbuch meines Lebens*, Salzburg 1996. Hier eine kurze biografische Skizze von Melech Rawitsch: Geboren als Sacharja-Chana Bergner 1893 in Radymno (Galizien); gestorben 1976 in Montreal (Kanada). Ab 1910 Bankangestellter – erst in Lemberg und dann in Wien, wo er 1912–1921 lebte. Im Ersten Weltkrieg Soldat. 1921, inzwischen Vater zweier Kinder, übersiedelte er nach Warschau, das damals eines der Hauptzentren der jiddischen Literatur war. In Warschau gehörte er mit Perez Markisch und Uri Zvi Grinberg zur Schriftstellergruppe „chaljasstre“. Arbeitete als Sekretär des jiddischen Schriftstellerverbandes (250 Mitglieder). 1934 verließ er Polen, lebte 1936–1938 in Melbourne (Australien). Ab 1941 in Montreal, wo er – mit Unterbrechung durch zwei Israel-Aufenthalte (1950 und 1954–1956) – bis zu seinem Tode blieb. (Angaben nach: Siglinde Bolbecher und Konstantin Kaiser, *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*, Wien 2000, S. 531 f.)

9 Obwohl es neben mehreren Publikationen dazu auch zwei Kongresse gab, die sich ausschließlich diesem Kapitel widmeten:

In Wien (und Ähnliches ließe sich auch von anderen großen jüdischen Zentren der ehemaligen Habsburgermonarchie – vor allem Lemberg und Czernowitz sagen) sahen sich die Jiddischisten, die Vertreter also der jiddischen Sprachbewegung, für die die Bewahrung ihrer Identität nur in engem Zusammenhang mit dem Jiddischen vorstellbar war, vor allem als Kämpfer gegen Assimilation und waren entweder den Konzepten des Diasporanationalismus, des Kulturzionismus oder des (Arbeiter-)Zionismus zugeneigt.

Der Jiddischismus war wesentlich von dem 1864 in Wien geborenen Nathan Birnbaum geprägt. Nach seinem Ausstieg (1898) aus der zionistischen Organisation trat er „gegen die Taktik des politischen Zionismus und gegen seinen Ausgangspunkt, dass in der Diaspora ein jüdisch-nationales Leben nicht möglich sei, auf. Laut Birnbauers Meinung, müssen alle Kräfte des Volkes angewendet werden, um in der Galuth Bedingungen zu schaffen, die die Möglichkeit einer kulturnationalen Existenz sichern, wobei er für die Ostjuden [und generell Aschkenasen] die jiddische Sprache als Grundlage des jüdisch-nationalen Lebens ansieht [...]. 1910 agitierte er für die Anerkennung der jiddischen Sprache bei der Volkszählung [...]. Während des [Ersten] Weltkriegs [...] schloss sich Birnbaum den Orthodoxen an, indem er zur Überzeugung gelangte, der Bestand der jüdischen Nation läge in der strikten Beobachtung der uralten religiösen Satzungen des Glaubens.“¹⁰

Für den historischen Hintergrund ist vor allem die von Birnbaum einberufene und 1908 in Czernowitz abgehaltene, sogenannte „jiddische Sprachkonferenz“ von Bedeutung, bei der es um den „Kampf um das nationale Dasein“, besonders den Kampf um Gleichberechtigung der jüdischen inmitten der anderen Nationen der Habsburgermonarchie ging, wobei gleichzeitig der jiddischen Sprache und Kultur für eine jüdische Kulturautonomie eine zentrale Bedeutung zugemessen wurde.¹¹ Die Wirkung dieser Konferenz, bei der Jiddisch schließlich der Status einer (aber nicht *der*) jüdischen Nationalsprache zuerkannt wurde, setzte sofort ein. Der Erste Weltkrieg erstickte vorerst viele Ansätze (etwa auf dem Gebiet der linguistischen oder ethnografischen Forschung, aber auch hinsichtlich der literarischen Entwicklung). Anfang

1. Salzburg, im November 2001 (organisiert von Armin Eidherr und Karl Müller): *Jiddische Kultur in Österreich. Texte und Kontexte*. (Im Internet: www.sbg.ac.at/ger/kmueller/jiddisch.htm)

2. Wien, im Juni 2007 (Institut für Judaistik, organisiert von Armin Eidherr): „*Im Geiste der KRITIK*“ – *Der Beitrag der österreichisch-galizischen jiddischen Kultur zur jiddischen Weltkultur. Internationale Jiddistische Tagung*. (Im Internet: <http://www.matulamedia.at/kongress/index.html>)

10 S. Wininger, *Große Jüdische National-Biographie. Ein Nachschlagwerk für das jüdische Volk und dessen Freunde Bd. 1*, Czernowitz o.J. [1925], S. 380. (Winingers Werk umfasst sieben Bände; der letzte erschien 1936 in Czernowitz.)

11 Zur Czernowitzer Konferenz s. u. a. folgende Spezialnummern der Zeitschrift *Afn shvel*, New York, 271 (1988), 311 (1998), 329–330 (2003).

der Zwanzigerjahre wurde jedoch wieder voll und ganz an die vom „Geist der Czernowitzer Konferenz“ beflügelten Unterfangen angeknüpft. (Sogar den Status einer Art „Staatsprache“ bekam das Jiddische ab der zweiten Hälfte der Zwanzigerjahre in der Autonomen Jüdischen Republik Birobidshan im äußersten Osten der Sowjetunion, was der ganzen jiddischen Kulturwelt bzw. Weltkultur Impulse gab, ohne dass der Fallen- und Blendwerkcharakter dieses „Projektes“ vorerst erkannt wurde.)

Einen Jiddischismus in Wien als organisierte Strömung mit quasipolitischen, ideologischen Zielen konnte es nur vor dem Ersten Weltkrieg geben. (Immerhin mag er wenigstens bei einer Minderheit eine günstigere Aufnahme des „echten“ jiddischen Kulturaufschwungs ab der Zeit des Ersten Weltkriegs mit dem Zuzug vieler Ostjuden nach Wien bewirkt haben.) Mit dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie verlor er, der ja zumeist nicht an den politischen Zionismus, sondern an Birnbaums Galuth-Nationalismus gebunden war, in Österreich seine aktivistische Kraft, weil nun im Kampf gegen die Assimilation nicht mehr an eine Forderung nach Autonomie in realpolitischer Hinsicht gedacht werden konnte. (Eine solche schien nach dem Ersten Weltkrieg, wie gesagt, in Russland, aber auch in Polen verwirklicht bzw. schon in Umsetzung begriffen.) Unter den neuen Bedingungen war aber allenfalls der Jiddischismus noch als eine geistige Autonomie, die freilich leicht Gefahr laufen kann, eine „abgehobene“ Note zu bekommen, vorstellbar.

Wie weit spätere, zumeist zynische Schilderungen der Birnbaumkreise vor dem Ersten Weltkrieg schon durch spätere Erfahrungen und Sichtweisen geprägt sind, als der Jiddischismus in Österreich sich weit vom Politisch-Aktivistischen entfernt hatte, lässt sich wahrscheinlich nie mehr ganz objektiv feststellen.

Birnbaum veranstaltete ab 1904 in Wien „jiddische Abende“, bei denen etwa jiddische Originalwerke rezitiert wurden. Sie fanden immerhin in Studentenkreisen Anklang, und schon 1905 wurde mit dem Verein „Jüdische Kultur“ der erste jiddischistische Studentenverein gegründet.¹² Jiddisch wurde von ihnen zur Kultursprache¹³, d. h. von einer Volkssprache zur Intellektuellensprache, erhoben. Birnbaum gelang es, mit seinem Jiddischismus auch in anderen Städten (Krakau, Lemberg, Czernowitz, Berlin) die damals studierende Jugend mitzureißen. In diesen Studentenkreisen, berichtet Rawitsch, „spricht man demonstrativ jiddisch – sogar wenn es mehr Deutsch als Jiddisch ist. Birnbaum selbst verfällt beim Sprechen ununterbrochen – vom Jiddischen ins reinste Deutsch. Seine Rede auf der Czernowitzer Konferenz [1908] hielt

12 Mendl Naygreschl, „Di moderne yidishe literatur in galitsye [1904–1918]“, in: *Fun noentn òver*, New York 1955, S. 265–398, S. 372.

13 Das war sie natürlich sowieso schon längst. Vergleiche meinen Aufsatz: „Das Jiddische als Kultursprache der Aschkenasim. Außen- und Innen-Perspektiven“, in: *Chilufim 1*, Salzburg 2006, S. 32–58.

er weitgehend auf Deutsch. [...] Die Zugehörigkeit zu einem Birnbaumkreis gibt die moralische Berechtigung, kein Zionist zu sein. Du bist sowohl koscher als auch im Recht. Und es verpflichtet zu so wenig. Andere haben einen Gewissenskonflikt, müssen Pioniere und Wächter in Erez Israel werden, und du kannst ruhig studieren und eine Karriere vorbereiten.“¹⁴

Ähnlich spöttisch äußert sich auch Mendel Neugröschel: „dajtsch-redndike sstudentn hobn ongehojbn zu singen jidische folksslider ... durch dem is jidisch, farschtejt sich, nischit geworn sejer muter-schprach, ober sei is winziksstnss geworn sejer sing-schprach ...“¹⁵ („Deutsch sprechende Studenten begannen jiddische Volkslieder zu singen ... Dadurch wurde Jiddisch selbstverständlich nicht ihre Muttersprache, jedoch ist sie wenigstens ihre Sing-Sprache geworden ...“ Ü.: A. E.)

In der kulturhistorischen Betrachtung der derzeitigen Jiddischforschung werden in Bezug auf die Jiddisch-Kultur in Wien drei Faktoren¹⁶ hervorgestrichen, die für die „jiddische Erfahrung“ grundlegend seien:

1. Ein demografischer Faktor, das heißt, die Ermöglichung breiterer kultureller Verwirklichung durch den Zuzug von Jiddischsprechern aus Galizien.

2. Ein ökonomischer Faktor, das heißt, die Möglichkeit, materielle Grundlagen für die jiddische Kultur zu schaffen, indem sich etwa in Österreich billig produzierte Druckwerke mit großem Gewinn im Ausland verkaufen lassen.¹⁷

3. Ein Faktor, der in den historisch-politischen Hintergründen besteht (Erster Weltkrieg und Ende der Monarchie, Erste Republik¹⁸ und alle ihre Bedrohungen¹⁹).

Damit lässt sich die jiddische Kultur in Österreich (speziell Wien), für die die Zwanzigerjahre die bewegtesten, interessantesten waren, sicher zu einem gewissen

14 Melech Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, Salzburg 1996, S. 63.

15 Mendl Naygreshl, „Di moderne yidishe literatur in galitsye [1904–1918]“, in: *Fun noentn òver*, New York 1955, S. 265–398, S. 374. (Transkription, wie auch bei allen anderen Texten: Armin Eidherr, „Ü.: A. E.“ bedeutet, dass ein Text hier zum ersten Mal von mir übersetzt wurde.)

16 Vergl. dazu Thomas Soxberger, „Utopische Kulturpolitik: Die jiddische Kultur in Wien in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg“ (Vortrag gehalten am IX. Symposium für Jiddische Studien in Deutschland, Düsseldorf 2006). Ich danke Th. S. für die Überlassung des Vortragsmanuskripts.

17 Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), *In a Shtetl woss scharbt/ In einer Stadt, die stirbt. Jiddische Lyrik aus Wien*, Wien 1995, S. 18: „Daß man gerade Wien als neues Zentrum der jiddischen Literatur ausgewählt hatte, war auch ökonomisch begründet. Durch die starke Inflation der österreichischen Währung erhoffte man sich, jiddischsprachige Bücher in Österreich billig erzeugen zu können und, gegen Devisen, vor allem am amerikanischen Markt zu verkaufen.“

18 Der Untergang der Monarchie wurde zwar wahrscheinlich von einer Mehrheit der Juden nicht als allzu große Tragik gesehen. Aber nach der Gründung der Ersten Republik kam es zu einem raschen Anstieg antisemitischer Aktionen; auch im Hinblick auf die „Nationalitätenfragen“ war nun weder in theoretischer noch praktischer Hinsicht für das „Judentum“ ein Platz.

19 Stichworte: 1927 Justizpalastbrand, Ausschaltung der Sozialdemokratie, Ständestaat.

Teil verstehen, auch wenn ich – vorwegnehmend – jetzt schon feststelle, dass *alle* drei Faktoren schon sehr bald entweder vernachlässigbar wurden (1. und 2.) oder gar damit verbundene Hoffnungen gescheitert sind (3.).

Ein Zitat aus Rawitschs *Geschichtenbuch meines Lebens*, Kapitel „Der Kwal“ und „Die Kritik“, das sich schon als Motto dieser Arbeit findet, fasst das zusammen: „Das Jahr ist [...] 1919 – und die Stadt ist Wien, und das Land ist – sagen wir: Don-Quijoten-Land, und die Zeit ist voller Illusionen, Phantasien, Träume.“ Es könnte, wie es auf den ersten Blick scheint, mit dem Begriff „Don Quijoten-Land“ ganz Österreich gemeint sein, wahrscheinlicher aber ist (und das lässt sich durch andere Belege in eindeutigen Kontexten auch evident machen), dass er einen gewissen Teil der jüdischen Bevölkerung, nämlich die Juden aus „seinem“ jiddischen Umfeld, meinte. Wien und die *jiddische* Erfahrung – das bedeutet, die mehrfache Ablehnung, Enttäuschung, Perspektivenlosigkeit *dennoch* produktiv zu machen – zumindest eine gewisse Zeitspanne lang; und das sind eben die Spezifika²⁰:

In den Werken der jiddischen Dichter in Wien werden neben dem Elend der Kriegs- und Nachkriegszeit²¹, der Sehnsucht nach der alten Heimat, psychoanalytischen Erkenntnissen immer mehr, besonders nachdem ein Teil der jiddischen Schriftsteller Wien in den Zwanzigerjahren wieder verlassen hat, *Resignation* und *Melancholie* thematisiert²² – und zwar auch als Folge dieser Art der kulturellen Vereinsamung wie in Melech Chmelnizkis Sonett „Win 1918“: „Auf stillen, breiten Straßen, dem hellen Tag entgegen, / klappern junge, übermütige, freie Schritte. / Antwortet die Ferne: Es ist's nicht wert [...] // Es war einmal ein bunter Traum [...] // Und noch immer klebt auf Gesichtern und Straßen / die stumme Beklemmung des Fortgangs, der Schmerz von blassen Herbsttagen / und der Perlenglanz von Muscheln, die schon lange leer sind.“²³ (Ü.: A. E.)

20 Kohlbauer-Fritz (Hg.), *In a Shtetl wos scharbt*, S. 20: „In ihrem [der jüngeren, dem Expressionismus verbundenen jiddischen Autoren in Wien] Werk spiegelte sich das kulturelle Vakuum und die Entwurzelung, die die galizischen Juden nach dem Ersten Weltkrieg erlitten, die Desintegration der Ostjuden im Westen und die moralische Inflation der Großstadt [...] Das Exil und die Großstadt waren häufige Motive im Schaffen der jiddischen Schriftsteller in Wien.“

21 Siehe z. B. das Gedicht „Ich sah ...“ von Melech Rawitsch, das Abraham Mosche Fuchs zugeeignet ist. Die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges auf die Bewohner – d. h. hauptsächlich auf die Huren und Zuhälter – der Prater-Vorstadt schildert eben dieser A. M. Fuchs sehr eindringlich in seiner Novelle *Unter der Brücke* (Salzburg 1997); dazu gibt es eine eingehende Untersuchung von Karl Müller: „Aspekte jiddischer Prosa am Beispiel von Abraham Mosche Fuchs.“ In: Armin Eidherr und Karl Müller (Hg.), *Jiddische Kultur und Literatur aus Österreich*, Wien 2003, S. 167–184.

22 Dazu ausführlicher: Armin Eidherr, „Auf stillem Pfad ... Jiddische Schriftsteller in Wien. (Dossier jiddische Literatur)“, in: *Literatur und Kritik*, Nr. 273/4, Salzburg 1993, S. 47–83.

23 Meyelekh Khmelniński, *Ru un umru*, New York 1948, S. 37.

Die Dichter, die *nicht* mit den ersten Auswanderungs- bzw. Ausweisungswellen Österreich verließen, blieben fast alle bis 1938/39 in dieser Stadt, die sie als „neue Heimat“ sahen.

In ihrem Werk fällt neben der, vordergründig betrachtet, fast völligen Abwesenheit einer sonst in der jiddischen Welt viel häufiger anzutreffenden Auseinandersetzung mit jüdisch-religiösen Traditionen auch eine eigentümlich „müde“ Haltung gegenüber politischen Thematiken auf. Politische Wandlungen schienen an ihnen fern vorüberzuwehen, wenngleich beim oberflächlichen Hinschauen scheinbar revolutionäre Töne vorkommen und zu einer Interpretation als Ausdruck politischen Engagements oder Ähnlichem verleiten können:

Im Gedicht „Erster Mai“ von Melech Chmelnizki²⁴ erhofft sich der Dichter von den Demonstranten die Zerstörung der Stadt, was eigentlich nicht als Aufforderung zur Zerstörung des Kapitalismus gemeint ist, sondern als Ausdruck neoromantischer Hoffnungen auf die Wiederherstellung von Natur im Gegensatz zur entfremdenden, lauten, schmutzigen, dekadenten Großstadt*wirklichkeit*.

Bei Neugröschel wird im folgenden Gedicht der Bettler nicht als das „Produkt“ eines ungerechten Systems angeführt, sondern sozusagen „ästhetisiert“ und eher als ein Vertreter der Prophetenzunft stilisiert, der gut und gerne „in Wirklichkeit“ auch die Gestalt des Elyohu haNovi (des Propheten Elias aus der jüdischen Folklore) sein könnte, der ja auch oft als Bettler auftritt:

„Winer ownt

doss is di schtilsste shtot fun ale shtet: / ess owntikt. di mentschn wern mider. / der betler hot arojssgescheptschet: schpet ... / un klojbt zunojft di felndike glider: / a fuss, a schtekn un zwej krumme hent ...

bald wern sich zescharn bleiche schotnss / un fajerlech zewign ojft di went.

farcholemt wign sich di tunkle tojrn, / di tunkle tojrn fun der mider shtot. / un ojft di midsste gassn gejt farlojrn / der schtilsster betler noch sajn schwern trot ...

er gejt asoj, der novi un der knecht, / in schmejchlendiker blindkejft tif farsynken / zum midn gang fun tajch, sich onzutrinken / mit nacht, der blojsster fun di bloje necht.

izt set sajn blindkejft un di ojrn hern / dem schtiln sifz fun falndike schtern, / woss faln ojft majn trojrik harz ...²⁵

²⁴ Ebd., S. 19. Auch in: Kohlbauer-Fritz (Hg.), *In a Shtodt woss scharbt*, S. 54f.

²⁵ Mendl Naygreshl, „Viner ovnt“, in: ders., *Kaylekhdikey teg. lider*, Wien, Lemberg 1936, S. 50. Die nachfolgende Übersetzung von mir wurde ursprünglich abgedruckt in: Armin Eidherr, „Auf stillem Pfad ... Jiddische Schriftsteller in Wien. (Dossier jiddische Literatur)“, in: *Literatur und Kritik*, Nr. 273/4, Salzburg 1993, S. 47–83, S. 77. Biografische Skizze von Mendel Neugröschel (jidd. Mendl Najgreschl): 1903 in Nowy Sacz (Galizien) geboren und 1965 im New Yorker Exil gestorben. Bis 1913

(„Wiener Abend

Dies ist die stillste Stadt von allen Städten: / Es abendlicht. Die Menschen werden müder.
/ Der Bettler hat schon still gemurmelt: Spät... / Und rafft die fehl'nden Glieder nun zu-
sammen: / Den Fuß, den Stecken und zwei lahme Händ' ...

Gleich werden bleiche Schatten sich zerscharren / und Flämmchen auf den Wänden
ränzelnd hüpfen. / Es wiegen sich verträumt die dunklen Tore, / die dunklen Tore dieser
müden Stadt. /

Und auf den müd'sten Gassen geht verloren / der stillste Bettler noch mit schwerem
Schritt ...

So schreitet er dahin, Prophet und Knecht, / ins Lächeln seiner Blindheit tief versunken, /
den müden Fluss entlang, sich anzutrinken / mit Nacht, der blausten aller blauen Nächte.

Jetzt sieht sein Blindsein, und die Ohren hören / das stille Seufzen fall'nder Sterne, wel-
che / auf meines Herzens Trauer fallen ...“)

Rawitsch erklärt etwa in seinem Gedicht „shtot-nojt“²⁶ der Not seine Liebe: „ch'hob lib di nojt, di nasse wojnungen un di kelertrep“. Man könnte sagen, dass (wie in den pars pro toto angeführten Beispielen und sogar häufig ohne den scheinbaren sozialkritischen „Touch“) in der österreichischen jiddischen Dichtung die „Dämmerungs-

Cheder; beendete ein polnisches Gymnasium und übersiedelte nach Wien, wo er Jus studierte. 1920 erste Gedichtveröffentlichung in der linkszionistischen Arbeiter-tsaytung; dann Artikel und Gedichte in den Zeitschriften Tog (Wilna), Naye tsayt (Wien), Tsukunft (NY) u. a. Seine neuromantischen Dichtungen in den Zwanziger- und Dreißigerjahren waren stark beeinflusst von Rainer Maria Rilke, Leopold Stach und Mani Lejb. Hg. der Monatsschrift Yidish. Nach 1934 arbeitete M. N. in der Wiener Abteilung des „Jiddischen Wissenschaftlichen Instituts“ (JIVO) mit. In seiner Wiener Zeit veröffentlicht er drei Bändchen mit jiddischen Gedichten: In shvartsn malkhes (Im Schwarzen Königreich), Wien 1924; Getselt, Warschau 1930; Kaylekhdikey teg (Runde Tage), Wien, Lwow 1935. 1936 gab er in Wien die Kleyne antologye fun der yidisher lirik in galitsye 1897–1935 und den Band Poylishe lirik. iberzetsungen (mit Übersetzungen neuer polnischer Dichter ins Jiddische) heraus. Im Nachwort dieses Buches (S. 48) bedauert er, nicht das ganze Manuskript seiner Übersetzungen veröffentlichen zu können, sondern nur drei Druckbogen. Er dankt dem Verlag, „Woss hot, nit gekukt af undser barbarischer un lirik-fremder zajt, arojssgelost doss firgelejtge bichl.“ Und weiter unten drückt er die Hoffnung aus, es werde die gesamte Anthologie „in a frejlecherer zajt“ erscheinen. Im Mai 1938 wurde er verhaftet und war bis Februar 1939 in KZs. Danach konnte er mit seiner Frau und seinem Sohn Joachim nach Brasilien emigrieren. Im Jänner 1941 weiter nach New York. 1955 erschien in dem Sammelband Fun noentn ovar seine fundamentale Monografie „Di moderne yidishe literatur in galitsye“ und posthum das Buch Gezamlte lider, New York 1968. (Zu den biografischen Daten siehe: Leksikon fun der nayer yidisher literatur, Bd. 6, New York 1965, Sp. 212 f.; Meylekh Ravitsh, Mayn leksikon, Bd. IV/2, Tel Aviv 1982, 130 f.; Josef Burg, „Schwere Zeiten“, in: ders., Ein Gesang über allen Gesängen, 2. Aufl., Leipzig, 1993, S. 77–86; Armin Eidherr, „Auf stillem Pfad ... (Dossier jiddische Literatur)“, in: Literatur und Kritik, Nr. Nr.273/274, Salzburg 1993, S. 54, S. 75–79, S. 109.)

26 S. auch: Kohlbauer-Fritz (Hg.), *In a Shtetl woss shtarbt*, S. 98f.

thematik“ im Vergleich mit anderen jiddischen Zentren überwiegt. Wenn man etwa willkürlich ein Dutzend Gedichttitel von Mendel Neugröschel nimmt, lässt sich bei anderen Wiener jiddischen Dichtern (hier habe ich Melech Chmelnizki genommen) sofort je mindestens eine Entsprechung finden und gegenüberstellen, wodurch man so etwas wie ein poetisch-thematisches Spektrum erhält:

*mendl najgreschl*²⁷

„Wen sisse teg farwjanen“
 „harbsstike elegie“
 „schnit“
 „ss’gelechter fun fejgl is tojt“
 „sajn wi a bojm“
 „bloe necht“
 „midkej“
 „lid farn onkum fun ownt“
 „Winer ownt“
 „hent fun blinde betler“
 „ich hob lib, wen indrojssn is wint“
 „in shtetl banacht“

*melech chmelnizki*²⁸

„jedn ownt scharbn mir“
 „harbsstnacht“
 „noch schnit“ ; „schnitzajt“
 „majn hant wet zefaln af porech“
 „der wald“
 „ruike nacht“
 „ich bin schtil“
 „farnacht“ ; „in ejnsamer nachtscher schòh“
 „nacht-ejnsamkej“
 „a hejmlöser in park“
 „der jam noch a shturm“
 „banacht in an esstrajchisch shtetl“

Sieht man die Texte jiddischer Dichter in Wien chronologisch an, dann bestand von Anfang an der Hang zu jenen im Grunde neoromantischen Thematiken und zur Demontage politischer Implikationen (als Illusionen mit kurzer Lebensdauer) meist schon bei ihrem Aufkeimen.

Die Spannbreite reicht einerseits von der Thematisierung des nur Durchgangshafenen wie im folgenden Gedicht, das Melech Rawitsch schon kurz nach seinem Kommen nach Wien (also Anfang 1913) geschrieben hat:

²⁷ Zufällig aus dem Buch *Kaylekhdikey teg* (Wien, Lemberg 1935) entnommene Gedichtüberschriften.

²⁸ Aus: Khmelnitski, *Ru un umru*. Kurze biografische Skizze von Melech Chmelnizki: Geboren 1885 in der Gegend von Kiew; gestorben 1946 in New York. Mit zwölf Jahren nach Lemberg. Dort Gymnasium. Um 1905 für einige Monate Literaturredakteur der ersten, 1904 von Gerschom Bader gegründeten jiddischen Tageszeitung Galiziens, des Lemberger *Togblat*. Schrieb anfangs Polnisch und übersetzte jiddische Lyrik ins Polnische. Später schrieb er ausschließlich in jiddischer Sprache, in die er auch polnische und deutsche Dichter übersetzte. Studium der Medizin in Wien; Promotion 1912. Veröffentlichte in zahlreichen jiddischen Zeitungen auf der ganzen Welt populärwissenschaftliche Artikel über medizinische Themen. In Wien 1920/1921 Mitarbeiter der jiddischen Zeitschrift *Kritik*. 1939 Emigration nach New York. Nach seinem Tod erschien 1948 in New York *Ru un umru* mit eigenen Gedichten und Übersetzungen, einem Vorwort von Melech Rawitsch und einem Nachwort von Mendel Neugröschel. (Angaben nach: Bolbecher, Kaiser, *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*, S. 142f.)

„Und unter mir viel schwarze Straßen, / und über mir Billionen Sterne; / die Nacht ist kühl
– und in mir singt und singt / ein Lied des Neu-Geboren-Werdens.

Und unter mir nur schwarzer Abgrund, / und über mir unklare Wege; / ich gehe einem
neuen Gotte, einem neuen Leben / und einem neuen Tod entgegen.“²⁹

Und sie erstreckt sich andererseits zu Bildern wie in Mendel Neugröschels 1935 erstmals in Buchform erschienenem lyrischen Text „ich hob lib [...]“, worin sich der Aspekt des nicht (mehr?) aktiven Betrachters aus sicherer Distanz leicht erkennen lässt:

„ich hob lib, wen indrojssn is wint

ich hob lib, wen indrojssn is wint / un sajn otem is th'homik un tif. / wakt frejlech, wakt
frejlech un gring / majn shtub, wi a hilzerne schif.

un ich wig sich, ich wig sich zum takt / afn jam, woss is ful mit gebrojs. / ch'se di masstn,
woss klopn sich uf / in di sunike fenzter fun hojs.

un der otem fun wint is gesang / un tif wi der th'homischer tojt – / un ich fil, wi sse kilt
mir di lip / di farb funem himl, woss blojt.

klingt di shtub mir zum wig-rojsch un takt, / schmekt di wajtkejt mit wint un mit salz,
/ filt di negl fun grojsser gefar / un di grojsse gefar is izt: alz.

ch'se matrossn mit malpischn schprung / afn wicherss zepentete schtrik. / wi a chajeh
blutikt rojt der farnacht, / wi a chajeh rewet izter majn glik.

klingt mit fremde matbejeß di luft, / drot mit naje ssakoneß der breg. / ss'horchn jeger
derschrokn in wald, / zaplen frojen, wi ssarness, far schrek.

un ich lach funem ofenem dek / wi a rojber, a tiger, a kind, / zu dem land, woss is fremd
– un is majn! / ich hob lib, wen indrojssn is wint.“³⁰

(„Ich liebe es, wenn draußen Wind ist

Ich liebe es, wenn draußen Wind ist / und sein Atem abgründig und tief. / Mein Haus
schwankt heiter, schwankt heiter und leicht / wie ein Holzschiff.

Und ich wiege mich, wiege mich im Takt / auf dem Meer, das voll Gebraus ist. / Ich sehe
die Masten, die ans / sonnige Fenster des Hauses schlagen.

Und des Windes Atem ist Gesang / und tief wie der abgründige Tod – / und ich spüre,
wie mir / die Farbe des blauenden Himmels die Lippe kühlt.

Das Haus klingt im wiegenden Rauschen und Takt, / die Ferne riecht nach Wind und
Salz, / man fühlt die Krallen großer Gefahr / und die große Gefahr ist: alles.

Ich sehe Matrosen, die wie Affen / auf den vom Wirbelsturm gelösten Stricken herumspringen.
/ Wie ein wildes Tier blutet rot der Abend, / wie ein wildes Tier brüllt jetzt mein Glück.

29 Nach: Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, S. 43.

30 Naygreshl, *Kaylekhdikey teg. lider*, S. 52f. (Transkription: Armin Eidherr)

Von fremden Münzen klingt die Luft, / mit neuen Gefahren droht das Ufer. / Jäger lauschen erschrocken im Wald, / Frauen durchbebt es wie Rehe vor Schrecken.

Und ich lache vom offenen Deck herab / wie ein Räuber, ein Tiger, ein Kind – dem Lande zu, das fremd ist – und mein! / Ich liebe es, wenn draußen Wind ist.“ Ü.: A. E.)

Melech Rawitsch, der fast den ganzen zweiten Band seines dreibändigen, insgesamt 1.500 Seiten umfassenden *Geschichtenbuch meines Lebens* seinem Wiener Jahrzehnt gewidmet hat, schreibt in eben diesem Werk über die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg über die Stimmung unter den jiddischen Schriftstellern: „Summa summarum ist man übermütig. Hinter sich – das Ärgste schon vorüber. Vor sich – das Beste noch lange nicht erreicht. Man ist mitten im Kampf. Ein langes Leben – vor sich. Und ein langes Leben der neuen Welt.

Und Jiddisch nimmt einen Aufschwung. Die erniedrigte Sprache, an der man sich festhält wie an einem leuchtenden Stern, wird tatsächlich ein leuchtender Stern. In der Sowjetunion ist sie eine der Staatssprachen. Und im jungen Polen kämpft man für denselben Status, ja, und man werde für die Sache bis zum Ende kämpfen. Inzwischen ist auch die Ansiedlung Wien nicht mehr zu ignorieren. Wien ist die Brücke zwischen Ost und West, zwischen Amerika und Russland-Polen. Und Polen-Russland die wunderbare Galaxie neuer Dichter und Prosaisten. Und Amerika die wunderbare Galaxie der ‚Jungen‘ – mit Mani Lejb und Sischo Landau an der Spitze.“³¹

Jedenfalls erhält auch in Wien das jiddischistische Selbstbewusstsein großen Auftrieb.

In den aktuellen Debatten zu Fragen wie: „Was ist die eigentliche jüdische *Sprache*?“, „Wie lässt sich unsere *Identität* in einer die Assimilation sehr begünstigenden Umgebung bewahren?“ (diese Fragestellung war gerade bei den jiddischen Kulturschaffenden in Österreich virulent wie nirgends anderswo), „Welche poetologische Orientierung ist die uns angemessene?“ (poetologische Fragestellungen tauchten besonders heftig im Zusammenhang mit einer Expressionismusdebatte auf) usw., nimmt man besonders in der Wiener Kulturzeitschrift *Kritik*³² pointiert Stellung.³³

31 Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, S. 143.

32 *Kritik*. aroysgegebn fun der kooperativer opteylung „kritik“ baym farlag „der kval“, vin 1920–1921. (Weitere Angaben: „derschaynt yedn khoydesh; redagirt fun moyshe zilburg“. Das Impressum enthält auch folgende Angabe auf Deutsch: „Kritik, Literarische Monatsschrift, Verantw. Red. Z. Ch. Bergner [d. i. Melech Rawitsch], Wien II., Taborstrasse Nr. 7.“) Erschienen sind zehn Ausgaben. Alle haben einen gleichmäßigen Umfang von je 32 Seiten (meist zweispaltig), eingerechnet die Titelseite und die Rückseite, die stets Anzeigen vorbehalten war. Heft 1 erschien im Feb. 1920, Heft 10 im Apr. 1921.

33 Eine genaue wissenschaftliche Betrachtung der *Kritik*, verbunden mit einer wissenschaftlichen Edition der zehn Nummern der Zeitschrift im Original und in Übersetzung, ist übrigens in Planung.

Der Anfang der Zwanzigerjahre war, was die jiddische Kultur in Österreich betrifft, von optimistischer Aufbruchsstimmung geprägt, aber schon in der ersten Hälfte dieses Jahrzehnts kam es zu (oft unfreiwilligen) Abwanderungen jiddischer Kulturtätiger. Immer wieder wurde durch die Zwanzigerjahre hindurch (besonders 1927/1928) versucht, das jiddische Kulturleben in größerem Umfang zu reorganisieren. Das gelang aber nur mehr eingeschränkt (vom jiddischen Theater in Wien übrigens thematisiert!), und die jiddische Kultur in Wien, die dann von einem kleinen Kreis getragen wurde, bekam mehr und mehr jenen elitären, teilweise leicht weltabgewandten Charakter, der für sie dann bis zum „Anschluss“ Österreichs an Nazideutschland bestimmend blieb – bis zu dem noch eine Menge an interessanten, hochwertigen, von einem eigentümlichen österreichisch-jiddischen Gepräge bestimmten Werken geschaffen und veröffentlicht wurde.

Der eigentliche Wegbereiter eines von aktivistischen Aspekten freien Jiddischismus, der sich zum aktivistischen etwa so verhält wie der individualistische Anarchismus zum kollektivistischen, war Mosche Silburg, der biografisch untypische, „idealistisch“ aber typische Vertreter der Wiener jiddischen Kultur, der eigentlich gegen alle damals gängigen „Rezepte“ im Hinblick auf „Jüdischkeit“ war.

Mosche Silburg³⁴, der 1884 in Molodetschno bei Wilna/Litauen geboren und 1942 ermordet wurde, musste Wilna aufgrund seines revolutionären Engagements verlassen, ging nach Krakau und Lemberg und am Ende des Ersten Weltkriegs nach Wien. 1920–1921 war er der Herausgeber der jiddischen Zeitschrift *Kritik* in Wien und einer der Gründer des mit der Zeitschrift eng verbundenen Verlags *der kwal* (Die Quelle). Diese beiden Unternehmungen sollten nach seinem Verständnis als Bindeglied zwischen den jiddischen Schriftstellern Wiens, Polens, Russlands und Amerikas dienen. In der Zeitschrift veröffentlichte er, der nunmehr einer der geistigen Führer der jiddischen Literaturavantgarde war, heftige Angriffe gegen Max Brod, Martin Buber, Simon Bernfeld, Hermann Cohen, Max Nordau und andere „zionistische“ oder „assimilatorische“ Autoren, die deutsch oder polnisch schrieben (was sie, gemäß Silburg, automatisch zu Entfremdeten und Entfremdenden macht), und beklagte deren Arroganz gegenüber den osteuropäischen Juden und ihrer Sprache. 1922 ging er nach Warschau und kehrte ein Jahr später nach Wilna zurück.

Neben theoretischen Schriften schrieb Mosche Silburg auch kleinere Prosawerke und übersetzte aus dem Hebräischen sowie Werke von August Strindberg und Gustav Meyrink *Der Golem* ins Jiddische.

34 Zu den biografischen Daten siehe: Zalmen Reyzen, *Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye*, Bd. 1, Wilna 1926, Sp. 1069–1071; Meylekh Ravitsh, *Mayn leksikon*, Bd. 1, Montreal 1945, S. 88–90; Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, S. 171–184.

Mosche Silburgs Artikelserie in der *kritik*, die sich „Woss ich hob ajch zu sogn“ nannte, schließt sich zu einem großen Essay zusammen und erinnert inhaltlich (aber auch in ihrer Rezeption) fatal an einen etwa ebenso langen Essay, der aber ein halbes Jahrhundert später entstanden ist – beide jeweils in Umgebungen mit teilweise ähnlichen Problemen wie etwa dem Anstieg der „Mischehen“. Im Wien der Zwischenkriegszeit stiegen die „Mischehen“ von Juden auf ein Drittel – in Amerika ist das auch gegenwärtig ein heiß diskutiertes „Problem“.

Ich meine Cynthia Ozicks „Towards a New Yiddish“³⁵, ein Text, der ebenso wie Silburgs Text zwar viel Aufsehen erregte, jedoch so gut wie keine praktischen Auswirkungen hatte, und den ich bei der Zusammenfassung von Silburgs Aussagen vergleichend heranziehen möchte, um Kontinuitäten und Aktualitäten der Fragestellungen zu zeigen. Die Wirkung Silburgs, was etwa das „Aufsehen“ in den literarischen Kreisen betrifft, bezeugt beispielsweise Melech Rawitsch in *Mayn leksikon*, wo es heißt:

„er hot dort geschribn a sserje artiklen mitn gewagtn nomen ‚woss ich hob ajch zu sogn‘ – un er hot arajngesogt af tisch un af benk. doss brejte jidische lebn is sich gegangen sajn weg, hot sich wejnik woss gekimert wegn dem, woss moische silburg hot im gehat zu sogn, nor in der jidischer literatur hot men doss arajnsogn bamerkt un sejer ernsst sich derzu bazojgn. der inhalt fun di artiklen is gewesn: jidischer inhalt ken eksisstirn nor in jidische formen, und moderne jidische form is in der erschter reje die jidische folkss-schprach. ober doss hungerdike noch-milchome win hot kejn platz far kejn jidisch lebn in jidisch nischt gehat, un in pojln is demolt gewesn di grojsse chwalje fun jidisch-zufluss un merere jidische schrajber fun win hobn sich aribergetrogn zu di grojsse jidische massn in pojln un beßoichem ojch moische silburg.“³⁶

(„Er schrieb dort [in der *Kritik*] eine Artikelserie mit dem gewagten Namen ‚Was ich euch zu sagen habe‘ – und er hat es allen aus Leibeskräften hineingesagt. Das allgemeine jüdische Leben ist seinen Weg dahingegangen, kümmerte sich wenig darum, was Mosche Silburg ihm zu sagen hatte; aber in der jiddischen Literatur bemerkte man das Hineinsagen wohl und reagierte sehr ernst darauf. Der Inhalt der Artikel war: Jüdischer Inhalt kann nur in jüdischen Formen existieren; und moderne jüdische Form ist in erster Reihe die jiddische Sprache. Doch das hungrige Nachkriegswien hatte keinen Platz für ein jüdisches Leben in Jiddisch; und in Polen gab es damals die große Welle des Jiddisch-Zustroms und mehrere

35 Cynthia Ozick, „Towards a New Yiddish“, in: dies., *Art and Ardor*, New York 1983, S. 151–177. (Vor dieser ersten Veröffentlichung in einem Buch wurde „Towards a New Yiddish“ von Ozick bereits 1970 in Israel vorgetragen.)

36 Ravitsch, *Mayn leksikon*, Bd. I, S. 88 f. Auch Rawitsch selbst tendierte nach Polen. Siehe auch: Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, S. 167.

jiddische Schriftsteller aus Wien begaben sich hin zu den großen jiddischen Massen in Polen und unter ihnen auch Mosche Silburg.“ Ü.: A. E.)

Uri Zvi Grinberg etwa scheint in seinem „manifest tsu di kegner fun der nayer dikhtung“³⁷ mit diesen „Gegnern“ besonders die Galizischen/Wiener „Neo-Romantiker“, die – auch in der *kritik* – den jiddischen Expressionismus angriffen, im Auge gehabt zu haben.³⁸ Was in diesem Zusammenhang jedoch festgehalten werden muss, ist die Offenheit der *kritik* für alle verschiedenen weltanschaulichen Richtungen, durch die sie eine schematisierende Einordnung nicht zulässt. Das macht gerade ihre Einmaligkeit als Zeitdokument aus.

Die Texte von Cynthia Ozick und Mosche Silburg ähneln sich nun erst einmal in ihren Angriffen gegen die jeweiligen Zeitgenossen, die alle damals (1920/21 bzw. 1970/1983) wie auch bis heute noch allgemein zu „Wahren“ Vertretern eines originären Judentums gezählt wurden bzw. werden: Bei Silburg sind es, wie erwähnt, Martin Buber, Hermann Cohen, Max Nordau usw., bei Ozick Philip Roth, George Steiner, Allen Ginsberg etc.

Was werfen Ozick und Silburg nun ihren Zeitgenossen vor? Und was für „Heilmittel“ haben sie anzubieten?

Beide Fragen sind nicht leicht zu beantworten: Silburg ist gegen den „parodistischen Einfluss der Westjuden“, gegen die „kulturzionistischen“ Exponenten³⁹ derselben (deren Tätigkeit er eben als „parodje“⁴⁰ bezeichnet und für welche Epitheta wie „Trivial, alltäglich“ noch die freundlichsten sind!⁴¹). Bei seiner Be- bzw. Aburteilung beruft er sich (wobei mitzubedenken ist, dass dies 1920 geschrieben wurde) interes-

37 In seiner Zeitschrift *Albatros*, Nr. 1, Warschau 1922, S. 4f.

38 Siehe dazu den Artikel: Judith Winther, „Tradition and Revolution in Search for Roots. Uri Zvi Grinberg's *Albatros*“, in: *Nordisk Judaistik – Scandinavian Jewish Studies*, Vol. 18, Lund 1996, S. 130–158.

39 Siehe: Moyshe Zilburg, „Vos ikh hob aykh tsu sogn (b)“, in: *Kritik*, Heft B, Wien 1920, S. 4: „lajt mit a fremder schprach in mojł, grym, gajsstik derwajterte, atrofierte glider fun folk, schpiln wider a hojptrolje baj unds ... afn gebit fun ‚politik‘ un hejmische winkl-,diplomatie‘ ... als undsere schlichim, mlizim, representantn ... me grindet pojłische un dajtsche zajtungen (in russland russische), shurnaln, me iber-sezt mitn ojssred alz zulib ufklörung far di gojim un far undsere eigene halb-gojim.“ („Menschen mit einer fremden Sprache im Mund, verkrüppelt, geistig entfremdet, atrophierte Gliedmaßen des Volkes, spielen bei uns wieder die Hauptrolle ... auf dem Gebiet der ‚Politik‘ und der heimischen Winkel-,Diplomatie‘ ... als unsere Gesandten, Verteidiger, Repräsentanten ... Man gründet polnische und deutsche Zeitungen (in Russland russische), Journale, man übersetzt – mit der Ausrede: alles für die Aufklärung der Nichtjuden und unserer eigenen Halb-Gojim.“ Ü.: A. E. – ebenso wie alle folgenden Übersetzungen aus dem Artikel.)

40 Nicht nur als „Parodie“, sondern auch als „Karikatur“, „etwas Nachgeäfftes, Nachäffendes“ zu verstehen!

41 Moyshe Zilburg, „Vos ikh hob aykh tsu sogn (b)“, in: *Kritik*, Heft B, Wien 1920, S. 3–8, S. 3.

santerweise auf so etwas wie das „gesunde Volksempfinden“: „Es ist jene Zeit noch nicht sehr lange her, als unser Volk instinktiv fühlte, dass vom Westen – eigentlich ursprünglich von Deutschland, der Wiege der Haskala und Assimilation – jener fremde Satansgeist kommt, der nichts Gutes bringt, ein Feind des Friedens und der Idylle ist, der Tradition und Ganzheit.“⁴² Scharf wendet er sich etwa auch gegen die meist aus dem „Geist der Haskala“ heraus entstandenen hebräischen und deutschen (auch polnischen, russischen usw.) Schulen für jüdische Kinder.⁴³

Vergleicht man das mit Cynthia Ozicks Position, lassen sich, neben vor allem durch historische Kontexte bedingten Unterschieden, zahlreiche Übereinstimmungen in der Kritik an den zeitgenössischen jüdischen Gegebenheiten feststellen: Sie richtet sich in „Towards a New Yiddish“ gegen einen „Götzendienst“, der in der jüdischen Assimilation ebenso wie in moderner jüdischer Literatur seinen Ausdruck findet, wo einem „aesthetic paganism“⁴⁴ anstatt tatsächlichen jüdischen Werten gehuldigt werde: „Jewish memory can battle this idolatrous art form because being Jewish is part of one's covenantal and liturgical past. This liturgy includes not simply laws, but Jewish prayer and Jewish aggadic (folk stories) parables filled with moral messages and meanings. Ozick pleads with Jewish writers to leave the nebulous American art forms and use their deep-rooted history and liturgy to create real masterworks.“⁴⁵ Vor diesem Hintergrund ist der Satz „When a Jew becomes a secular person he is no longer a Jew“⁴⁶ zu verstehen: Er werde zu einem Neutrum, und im Hinblick auf die nichtjüdische Kultur zu einem „envious ape“ [das ist genau im Sinne des ‚parodje‘-Begriffs Silburgs zu verstehen – siehe Fußnote 40: Neben ‚Parodie‘ meint er ‚Nachäfferischkeit‘!]. Dazu zählt sie Schriftsteller wie Heinrich Heine, Marcel Proust, Franz Kafka, Norman Mailer, Allen Ginsberg, George Steiner oder Philip Roth – also Leute, die, wie auch Silburgs „Gegner“, gemeinhin zum Teil als „Typische“ Vertreter einer „jüdischen Kultur“ gelten, denen sie jedoch Götzendienerei im Allgemeinen und etwa universalistische Ansprüche oder jüdischen Antisemitismus im Speziellen vorwirft.

Silburg erachtet die „goleß-farnejnung“⁴⁷, also „Galuth-Verneinung, Negierung bzw. Ablehnung der Diaspora“ als besonders fatal. Er definiert sie folgendermaßen:

42 Ebd., Silburg sieht also in der Haskala den Ursprung aller Übel – auch in der Wirkung auf seine Zeit.

43 Ebd., S. 6.

44 Ozick, „Towards a New Yiddish“, in: dies., *Art and Ardor*, S. 151–177, S. 163.

45 Nomi Sturm, „Jewish Culture or Jewish Kitsch“, in: *Notebook*, Issue 2, Toronto 2006, S. 28–37, S. 30.

46 Ozick, „Towards a New Yiddish“, in: dies., *Art and Ardor*, S. 151–177, S. 169.

47 Silburg, „Vos ikh ... (b)“, S. 5. In diesem Zusammenhang wird Achad Haam übrigens, obwohl man ihn für einen „Gegner“ erachten könnte, von Silburg positiv bewertet, da er sich *produktiv* zur „goleß-farnejnung“ verhalte. (Auch bei Ozick gibt es in der Reihe der kritisierten Zeitgenossen eine „große Ausnahme“, Saul Bellow nämlich, wobei gleichfalls nicht ganz klar wird, weshalb er diesen Status zuerkannt bekommt.)

„as doss ganze jidische lebn, sajn kultur fun hunderter jor is gor nischt wert!“ („Dass nämlich das gesamte jüdische/jiddische Leben, seine Kultur von hundert Jahren nichts wert sei!“) (Das ist übrigens ein Aspekt, der in den jiddischistischen Debatten des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts – besonders in der Auseinandersetzung mit dem Zionismus – eine Rolle spielt.) Für Silburg bildet das die Grundlage für die „parodje“. Da für die Goleß-Verneiner das Jiddische als *der* Ausdruck der diasporischen Existenz gilt, geht mit der „goleß-farnejnung“ die Ablehnung und Verachtung des Jiddischen einher.

Cynthia Ozick geht in ihrer Einschätzung der Diaspora noch weiter, indem sie sie gerade in ihren negativen Aspekten grundlegend für die Aufrechterhaltung der jüdischen Identität erachtet, ein, meinem Empfinden nach, bedenklicher Gedanke.⁴⁸ Als Ausdruck dieser Identität schlägt sie, da sie ihre jüdische Umgebung schon weit entfernt vom Jiddischen sieht, vor, aus dem Englischen ein „New Yiddish“ zu schaffen, das sie sich als eine Sprache vorstellt, die „centrally Jewish in its concerns and thereby liturgical in nature“⁴⁹ sein solle: „At the end of her essay, Ozick attempts to come up with an alternative to assimilation for the Jewish community. She mentions the idea of creating a ‚New Yiddish‘ [...] She believes that by creating this language the Jewish people will, for the first time, be transforming a Diaspora language into their ‚own necessary instrument, understanding ourselves in it while being understood by everyone who cares to listen or read‘ [...] For the Jews, this beautiful concept will hold the balance of being ‚a holy people‘ unto themselves, yet letting that ‚holiness shine for others in a Jewish language‘.“⁵⁰

Wie man sich tatsächlich eine solche Sprache vorzustellen habe, bleibt weitgehend unklar. Vielleicht kann man sich als New-Yiddish-SchriftstellerIn etwa Cynthia Ozick selbst denken, deren Werk zumindest inhaltlich von der „deep-rooted history“ und „liturgy“ sowie von „religious consciousness“⁵¹ durchdrungen ist.

Silburg würde, wie jeder andere Jiddischist auch, eine Idee wie die der Schaffung eines „New Yiddish“ zurückweisen, das ja letztlich nur zu einer amerikanisch-jüdischen Symbiose, einer hybriden Identität führen soll, wohingegen ihm als einziges

48 Sie erklärt sich mit Joseph Brenner einverstanden, der meinte: „But what has history to tell? It can tell that wherever the majority population, by some fluke, did not hate the Jews among them, the Jews immediately started aping them in everything“; Ozick, „Towards a New Yiddish“, in: dies., S. 151–177, S. 171.

49 Ebd., S. 174.

50 Nomi Sturm, „Jewish Culture or Jewish Kitsch“, in: *Notebook*, Issue 2, Toronto 2006, S. 28–37, S. 35. (Die Zitate im Text sind aus: Ozick, „Towards a New Yiddish“, in: dies., S. 151–177, S. 177.) Von der „New Yiddish“-Idee habe sich Ozick inzwischen distanziert, „but the reasoning behind it and the presentation of her case (which was first made in 1970) is still of interest.“ Nomi Sturm, ebda.

51 Ebd., S. 175.

Heilmittel „davke der⁵² goleiß, doss geto“ erscheint, weil „ess hot unds gegeben musster fun wunderlech ganze neschomeß. der emeßer jid fun geto is gewen normal, gesunt in choimer un in ruech.“⁵³ (Als Heilmittel erscheint ihm also „just die Diaspora, das Ghetto“, weil „es uns Beispiele an wunderbaren ganzen Seelen gegeben hat. Der wahre Jude des Ghettos war normal, gesund an Leib und Seele.“). „Zurück ins Ghetto“ ist sein Fazit, wobei er seinen Begriff von „Ghetto“⁵⁴ folgendermaßen definiert: „Ich meine ‚Autonomie‘ ..., geistige Autonomie ..., um die innere Ganzheit zu bewahren. Dieser magische Kreis, der keinen fremden äußeren Einfluss zulässt – das Ghetto –, ist die erste Bedingung für seine [= des jüdischen Individuums und Kollektivs] Fortexistenz ...“⁵⁵

So gut sich auch seine kritischen Bemerkungen in den jiddischistischen Diskurs und in jiddischistische Positionen einpassen, die eher sonderbare Conclusio tut das nicht, weil so ja gerade eine Säule der Jiddisch-Kultur entfernt wird, ihre – von Jiddischisten immer wieder betonte – Offenheit anderen Kulturen gegenüber nämlich, ihre, wie man sagen könnte, mit dem Jiddischismus zu vereinbarende Akkulturationsfähigkeit, die normalerweise gefordert und den „Hebraisten“ oft abgesprochen wird.⁵⁶ So ist eben für den radikalen Jiddischismus nicht das „Ghetto“, „der magische

52 Im Jiddischen ist „goleiß“ normalerweise ein Neutrum, aber auch, wie im litauischen Jiddisch und so hier beim „Litwak“ Silburg, maskulin, obwohl es im Hebräischen, wo es „galúth“ gesprochen wird, feminin ist.

53 Moyshe Zilburg, „Vos ikh hob aykh tsu zogn (g [= Nr. 3])“, in: *Kritik*, Heft G [= Nr. 3], Wien 1920, S. 3–7, S. 3.

54 In einem ähnlichen Sinn wie der Ruf „in schyl arajn!“ („In die Synagoge!“) in Jizchok Lejb Perez' Theaterstück *Bay nakht afn altn mark*: Y. L. Perets, „*Bay nakht afn altn mark (a troyim fun a fibernakht)*“, in: Khone Shmeruk: *Peretses yiesh-vizye. Interpretatsye fun Y. L. Peretses Bay nakht afn altn mark un kritishe oysgabe fun der drame*, New York 1971, S. 217–318, S. 318.

55 Moyshe Zilburg, „Vos ikh hob aykh tsu zogn (h [= Nr. 5])“, in: *Kritik*, Heft V[ov = Nr. 6], Wien 1920, S. 8–14, S. 8.

56 Als die drei Säulen (oder wenn man so will: Grundfesten) der jiddischen Kultur bezeichne ich: 1. die des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Tradition mit allen Implikationen (Wert des Lernens, Grundlage „Ethik über Ästhetik“ etc.), 2. die der innerjiddischen (vor allem religiösen, folkloristischen, politischen und literarischen) Traditionen; die Bindung an die jiddische Sprache ist dabei unabdingbar, wie es etwa von Silburg vertreten wird; und 3. eben die der Offenheit. Dazu vergleiche man Ignacy Schipper (1884–1943), dessen jiddischistische Position Leonard Prager so kennzeichnet: „Schipper was ideologically committed to the view, shared by Bundists and Folkists, that Yiddish was a value in itself in addition to being a barrier to assimilation and loss of group selfhood.“ I. Schipper: „With this viewpoint in mind, I must first form an image of the dynamic of the present; that is, in which the activity of a modern Jewish person reveals itself. I see this activity in the following areas: the question of migration, cultural universalism, that is, the aspiration to commingle specific cultural values with universal cultural aspirations. From this it follows that our historical research encompasses the following areas: history of Jewish migration, economic history [...], historical statistics, the history of Jewish autonomous aspira-

Kreis, der keinen fremden äußeren Einfluss zulässt“, sondern letztlich die „anationale Welt [...] das Ideal“. Doch wenn man sich, von diesem Ideal beseelt, daran machte, „mit großem Enthusiasmus die moderne jiddische Literatur gemäß den Prinzipien der Czernowitzer Sprachkonferenz“ zu festigen, dann war das eigentlich „eine nationalisierende Arbeit. Aber man bemerkt die Widersprüche nicht. Dafür ist man noch zu jung und zu enthusiastisch.“⁵⁷ Das sind nicht die einzigen Unvereinbarkeiten in der jiddischistischen Bewegung, die es dennoch versteht alle Widersprüche auf wundervollste Weise produktiv zu machen. Wie auch immer, all diese Konzepte – von Silburgs „Zurück ins Ghetto!“ bis zum „anationalen Ideal“ – radikalisieren meist nur die Einsicht, dass „doss goleß“, „die Galuth“, zu den Prämissen jiddischistischen Denkens gehört.

Neugröschels Gedicht „kum arajn ...“, das am Anfang seines Gedichtbandes *Kay-lekhdike teg* (*Runde Tage*) steht, könnte losgelöst von den idealistischen Kontexten als Einladung zum Betreten des Buches gelesen werden, ist jedoch aus dem Hintergrund eines ästhetischen Jiddischismus als Aufforderung zu verstehen, in den dessen Konzepte umringenden „magischen Zirkel“ einzutreten und dort sich mit denselben auseinanderzusetzen bzw. sie sich zu eigen zu machen:

„kum arajn ...

kum arajn, gej arajn in dajn ejgener welt, / wu di sun un di schajn senen andersch zeschtelt,
/ wu me fregt nischt di zajt, zi ss'is lang, nor zi tif[;] / un woss nont un woss wajt un woss
glajch is un schif, / wejsst nit kejner: doss alz is a fremder bagrif.

woss is ojbñ noch got un gewalt un gesez, / is do schmejchl fun schpot un a hiltzerner
gez.

kum arajn mit gesang un derlejstn gewejn, / hosst gewart doch schojn lang af a welt,
woss is schejn. / woss is grojss, nit farengt inem firek fun welt, / wi a harz, wen ess benkt zu
di schtern gewendt. / zu a frejlecher welt, wu me gejt nor zu sich / un ojb emez bafelt – is's
dajn ejgener ich.

kum arajn wi a lid af bafigltn trot, / sajn wi friling zeblit, sajn dajn ejgener got. / jedn
weg, jedn schteg wessu suchn alejn / wi di gildene teg dem zesuniktn plejn / un zum

tions, Jews as diplomats and members of legislatures, the role of Jews as intermediaries in transplanting the accomplishments of Oriental culture to Europe, European cultural achievements in Jewish culture, particularly in the culture of the Jewish common man, and the like.” (Dazu findet sich dort in Fußnote 27: Tcherikower Collection, Archives of the YIVO Institute for Jewish Research, New York. Translated from Yiddish by Chana Mlotek. No. 1: Ignacy Schiper to Elias Tcherikower, Nov. 5, 1926 (copy) TC, 136309–11, p. 509. Zitiert nach: Leonard Prager, Galitsianer, <http://www.ibiblio.net/pub/academic/languages/yiddish/mendele/vol4.303>)

⁵⁷ Rawitsch, *Das Geschichtenbuch meines Lebens*, S. 162.

tojsntsstn mol wesstu gejn ss'erschte mol / iber barg, iber tol, iber samd fun krischtol ... / woss du trogsst fun amol – warf awek un – fargess! / un zum tojsntsstn mol wet der ness blajbn ness!

kum arajn wi a schajn, kum arajn wi a tanz – / kum arajn, gej arajn un farlir dich dort ganz ...“⁵⁸

(„Komm herein ...

Komm herein, geh herein und betritt deine eigene Welt, / wo die Sonn' und ihr Glanz anders hingestellt sind, / und man fragt nicht die Zeit: ist was lang? (Nur: ist's tief?) / Und was nah und was fern und was grad' ist und schief, / das weiß niemand, ist alles ein fremder Begriff.

Und was droben noch Gott ist, Gewalt und Gesetz, / gilt hier bloß als ein Scherz und als hölzerner Götze.

Komm herein mit Gesang und erlöstem Weinen, / hast doch schon lange auf eine Welt gewartet, die schön ist. / Die groß ist, nicht eingengt im Viereck der Welt, / wie ein Herz, wenn es sich sehnt, den Sternen zugewandt. / Nach einer fröhlichen Welt, wo man immer nur zu sich geht / und wenn jemand befiehlt – ist es dein eigenes Ich.

Komm herein wie ein Lied auf beflügelten Schritten, / um wie der Frühling aufgeblüht zu sein, um dein eigener Gott zu sein. / Jeden Weg, jeden Steg wirst du dir selbst suchen / wie die güldenen Tage die sonnenhelle Ebene / und zum tausendsten Mal wirst du das erste Mal / über den Berg und durchs Tal gehen, über den Sand aus Kristall ... / Was du von einst mit dir herumträgst – wirf es fort und – vergiss es! / Und zum tausendsten Mal wird das Geheimnis Geheimnis bleiben!

Komm herein wie ein Schein, komm herein wie ein Tanz – / komm herein, geh herein und verlier' dich dort ganz ...“ Ü.: A. E.)

Sicherlich wird hier eine „poetisch-utopische“ Welt beschrieben, in der die „Zeit“ nur danach befragt wird, ob das Erleben in ihr „Tief“ ist. Eine „individualanarchistische Einstellung“ drückt sich aus, die „Gott, Gewalt und Gesetz“ als „Scherz und hölzernen Götzen“ erachtet. In dieser Welt, in der die Beschränkungen „Von einst“ fortgeworfen und vergessen werden sollen, gehorcht man nur den Befehlen des „eigenen Ich“ und ist sich selbst „sein eigener Gott“. Jegliche einengende Tradition – auch die jüdische – hat an Geltung verloren; man ist beim letzten jiddischistischen Ideal angekommen. Darauf (und gleichzeitig auf das hoch Artifizielle desselben) weist schon die Form des Gedichtes hin: Das in der jiddischen Dichtung selten verwendete, hier

⁵⁸ Naygreshl, *Kaylekhdikey teg*, S. 3.

klassisch-streng und ohne Abweichung durchgehaltene anapästische Versmaß⁵⁹, die durchgehenden Binnenreime und eine kalkuliert eingesetzte Vokalharmonie⁶⁰ verweisen äußerlich auf das „Gewählte“⁶¹, auf eine z. B. an Stefan George gemahnende „poetische Sicht“. Besonders auffällig ist das *fast vollständige* Fehlen von Wörtern aus der hebräisch-aramäischen Komponente des Jiddischen⁶² sowie von Slawismen⁶³, wobei das Gedicht gänzlich jiddisch bleibt und absolut ohne „Deutschmerismen“ auskommt! (So gelang dies selbst den amerikanischen Ästhetizisten, den „Jungen“, wie etwa Mani Lejb, die einer ähnlichen Poetik anhängen, nur selten.⁶⁴)

Im Kreis der Wiener jiddischen Schriftsteller folgte man Silburg bloß bis an die Schwelle seiner letzten Forderung, was ihren Werken nur zum Guten gereichen konnte. Der „magische Kreis“, der ihre Werke (lange) umgeben bzw. den man von außen her wahrscheinlich mehr als von innen her um sie gezogen hatte und den eine Offenheit gegenüber der äußeren Welt auszeichnet, wird hoffentlich mehr und mehr seine nach außen wirkende Bannkraft verlieren; und es lässt sich Mendel Neugröschels Aufforderung folgen: „Komm herein, geh herein ...!“ Wer das tut, wird gewiss gebannt bleiben – nicht vom Kreis, sondern von all dem, was sich darin von ihm umschlossen findet.

59 Übrigens auch in der deutschen Dichtung: „Doppelsteiger, Anapäst ...: In dt. Dichtung seltener als in antiker, häufiger angewendet erst seit der Romantik.“ (Ivo Braak, *Poetik in Stichworten. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe*, Unterägeri 1990, S. 83.)

60 Z. B. auffällig viele ai-Laute. Standardjiddisch *ej* und *aj* – so in der Transkription – wurden in Galizien wie Deutsches *ei* ausgesprochen und standardjiddisch *u* in den meisten Fällen als *y*.

61 “The writer Max Neugröschel (Mendl Naygreshl, 1903–1965) notes that Yiddishism was soon defined as a ‘petty-bourgeois’ ideology by the КРÖ, also hinting that a group of the Left Poale-Tsion remained in Vienna, the ‘Linke’ (Leftists) as opposed to the ‘Yevsekes’ of the КРÖ.” (Thomas Soxberger, “Sigmund Löw (Ziskind Lyev), a ‘Revolutionary Proletarian’ Writer”, in: *East European Jewish Affairs*, Vol. 34, No. 2, Winter 2004, S. 151–170, S. 157.)

62 Die einzige Ausnahme ist „ness“ (Wunder).

63 Die Ausnahmen: 3. Vers: „zi“ (vom polnischen „czy“: meist unübersetzte *Fragepartikel*; denn?, wohl?, ob?); m. E. 19. Vers: „krischtol“ (poln. „kryształ“, m.).

64 Zur Ästhetik der amerikanischen „Jungen“ („di yunge“), von deren zentralen Vertretern Moyshe Leyb Halpern, Reuben Ayzland und Moyshe Nadir aus Galizien stammten, siehe etwa: Helmut Dinse, Sol Liptzin, *Einführung in die jiddische Literatur*, Stuttgart 1978, S. 126: „Sie nahmen den poetischen Leitgedanken des l’art pour l’art auf und legten in ihren Werken weniger Nachdruck auf den Inhalt als vielmehr auf eine vollendete Form. Ihre Wortschöpfungen dienten nicht der Erläuterung politischer Konzepte oder Probleme, sondern allein dazu, Stimmungen mitzuteilen und Klangeffekte zu erzielen. Sie übertrugen die aktuellen Neuerungen der westlichen Literaturtheorie und -praxis auf die jiddische Literatur und schufen verdienstvolle Werke und kongeniale Übertragungen ausländischer Lyrik.“

Karin Wagner

„Wenn Dich drückt der Judenschuh“

Blicke in die moderate Wiener Moderne

Mit der Widmung „Für Erich und Trude Zeisl, die lieben und treuen Freunde“¹ überließ der in New York lebende Wiener Exilkomponist Franz Mittler² (1893–1970) im Jahr 1954 dem in Los Angeles lebenden Wiener Exilkomponisten Eric Zeisl³ (1905–1959) einen seiner zahlreich verfassten Schüttelreime⁴. Der unter den provokanten Titel *Die Juedische Entartung*⁵ gesetzte Text entstand 1947 in New York: Die starke Wirkung der unverhohlenen Wortwahl, der kecke Witz sich virtuos reimender Zeilenenden und dabei gleichzeitig das Bewusstsein um dahinter stehende Fakten evozieren widersprüchliche Gefühle.

„Die Juedische Entartung

Wenn sich kein rechter Stil ihm fand,
Ist so ein Jud' gar viel imstand:
Verbot auch Adaunoj ihm gach es,
Er treibt die aergsten Goyim Naches⁶.
Er, der des Gaensebratens Toches⁷

1 „Für Erich und Trude Zeisl, die lieben und treuen Freunde, von Herzen Der Verfasser, Hollywood, 1954“, Franz Mittler an Eric und Gertrud Zeisl (Zeisl-Nachlass, Eric Zeisl Archive, University of California Los Angeles, weiterhin: ZN).

2 Vgl. dazu Diana Mittler-Battipaglia, *Franz Mittler. Austro-American Composer, Musician, and Humorous Poet*, New York 1993.

3 Vgl. dazu Karin Wagner, *Fremd bin ich ausgezogen. Eric Zeisl – Biografie*, Wien 2005.

4 Vgl. dazu Franz Mittler, *Macht man denn aus Kalk die Terzen?* Wien 1938; Franz Mittler, *Bis auf's Schiffsdeck*, New York 1955; Franz Mittler, *Gesammelte Schüttelreime*, Wien 1969.

5 Mit minimaler Abweichung in Wortlaut und Interpunktion befindet sich der Text (Typoskript) auch im Teilnachlass Franz Mittler (N1.26), Literaturhaus Wien, Exilbibliothek.

6 Goyim naches: „unjüdisches Vergnügen“. „Übersetzung“ hier und im Folgenden aus: Hans Peter Althaus, *Kleines Lexikon deutscher Wörter jiddischer Herkunft*, München 2006.

7 Toches: „Unteres, Hinteres“.

Sonst frasz nur mit des Taten's⁸ Broches⁹,
 Statt Broche nur mehr Brosch' er kennt,
 Vor Scham ihn das Wort KOSCHER brennt,
 Vergessend ganz, was TREFFE¹⁰ heizt,
 Nimmt er zu Pessach Hefe dreist,
 Nascht wie die unpartei'sche Fliege
 Zugleich das Milch- und Fleischgefüge,
 Denkt, wenn er sieht die Orthodoxen:
 Was half das Frommsein dort, o Ochsen?
 Hier heizt's, das Land, die Rassen misch es,
 Das Resultat ist: Massen-Rischesz¹¹!
 Man waegt auch hier die Jueden-Frage,
 Wie man sie ohne Frieden jage.
 Willst du die ueble Chose meiden,
 So heizt es: sich von Mose scheiden,
 Denn wer sich los von Moische¹² reiszt,
 Entgeht dem Haszgeraeusche meist.“

Obwohl Franz Mittler¹³ an der Ostküste der Vereinigten Staaten, Eric Zeisl hingegen an der Westküste wirkte, waren beide einander im amerikanischen Exil verbunden. Begründet ist dies durch eine gemeinsame Vergangenheit in Wien. Mittlers *Juedische Entartung* soll nun Impuls dafür sein, aus der Position des Exils zurück nach Wien zu blicken.

Eric Zeisls Jugend führt uns in die „Mazzesinsel“: Noch Erich genannt, wurde er 1905 als Sohn eines Kaffeehausbetreibers¹⁴ im zweiten Wiener Gemeindebezirk geboren. Zeisls Vorfahren waren Zuwanderer in die Metropole der Habsburgermonarchie, beide Großelternpaare entstammten den böhmisch-mährischen Kronländern. Michael Feitler aus Rosenberg, der Großvater mütterlicherseits und von Gertrud Zeisl beschrieben als „something like a Jewish scholar“¹⁵, war in seiner Heimat fest in

8 Tate: „Vater“

9 Broche, Broches (Pl): „Segen“

10 treife, trefe: „rituell verboten, unrein“

11 Risches: „Antisemitismus“

12 Moische: „Jude“

13 Vgl. dazu Harry Zohn, *Amerikanische ‚Thirty-Eighters‘ aus Wien als Doppelte Kulturträger*, Wiener Vorlesungen im Rathaus Band 28, Wien 1994.

14 Sigmund Zeisl, Eric Zeisls Vater, war bis hin zur Arisierung 1938 Besitzer des Café Tegetthoff in der Heinestraße 42.

15 Oralhistory Interview: Malcolm Cole/Eric Zeisls Frau Gertrud Zeisl 1975, S. 1. <http://www.schoenbergglaw.com/zeisl/oralhistory.html>.

den Riten des Judentums verankert und dem jüdischen Glauben verbunden gewesen. Mathes (Mendel) Bloch, Erics Urgroßvater, war im frühen 19. Jahrhundert Rabbi von Ckyne. In Wien jedoch waren die Zeisls eine von vielen akkulturierten jüdischen Mittelstandsfamilien.

Franz Mittler äußerte hinsichtlich seiner Herkunft ironisch über sich selbst: „Er ist am 14. August 1893 geboren, als viertes Kind einer damals noch wohlhabenden Bourgeoisfamilie, deren finanzielle Lage sich dann allmählich und schließlich rapid verschlechterte.“¹⁶ Verwandt mit der von Mittler skizzierten jüdischen „Wohlhabenden Bourgeoisfamilie“ war Leonie Gombrich, die Mutter des exilierten und später am Warburg Institute in London tätigen Kunsthistorikers Ernst Gombrich. Leonie Gombrich war im Wiener Musikleben Gustav Mahler, Adolf Busch und Rudolf Serkin nahe verbunden. Sie war eine der Assistentinnen des gesuchten Pianisten und Pädagogen Theodor Leschetizky und unterrichtete den jungen Mittler am Klavier, bevor dieser selbst in der Schülerschaft Leschetizkys stand. Kompositionsstudien brachten Mittler zu den Brahms-Nachfolgern Richard Heuberger und Karl Prohaska. Franz Mittler avancierte zum gesuchten Klavierbegleiter – so von Franz Steiner, Leo Slezak oder Marie Gutheil-Schoder¹⁷ – und musizierte etwa auch mit dem Rosé Quartett.¹⁸ Ab 1930 war der versierte Mittler – in Wien nicht zuletzt berühmt für seine pointierten Schüttelreime – neben Otto Janowitz und Georg Knepler¹⁹ einer der für

16 Franz Mittlers's Œuvre, beginnend mit: „Da sich kein Musikhistoriker der Mühe unterzieht, meine Werke zu studieren und darüber zu schreiben, diese aber eine Beachtung und Würdigung durchaus verdienen, bleibt nichts übrig, als daß ich das Amt des Historikers und Kritikers selbst übernehme.“ Teilnachlass Franz Mittler (N1.26), Literaturhaus Wien, Exilbibliothek. Mittlers Vorfahren waren im neunzehnten Jahrhundert von Pressburg nach Wien gezogen, um dort eine Handelsgesellschaft zu gründen.

17 Marie Gutheil-Schoder und das Rosé Quartett galten dem Wiener Musikbetrieb im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert als bedeutende Interpreten, sie bestritten 1908 Arnold Schönbergs mit Gesang versehenes *Zweites Streichquartett fis-Moll* op. 10. Franz Mittler begleitete Marie Gutheil-Schoder etwa am 28. März 1922 im Konzerthaus zu eigenen Liedern und zu Liedern Schönbergs, Zemlinskys, Horwitz', Rétis und Mahlers. Programmarchiv Wiener Konzerthaus: <http://konzerthaus.at/archiv/datenbanksuche/>.

18 Eduard Rosé (1859 Jassy – 1943 Theresienstadt), Violoncellist, gründete mit seinem Bruder Arnold (1863 Jassy – 1946 London), Violinist, im Jahr 1882 das Rosé Quartett. Die Rosé-Brüder waren mit Schwestern Gustav Mahlers verheiratet: Eduard mit Emma Mahler, Arnold mit Justine Mahler. Arnolds Kinder, Sohn Alfred (1902 Wien – 1975 London) und Tochter Alma Maria (1906 Wien – 1944 Auschwitz), waren ebenfalls wichtige Persönlichkeiten des öffentlichen Musiklebens.

19 Georg Knepler (1906 Wien–2003 Berlin), Sohn des Musikverlegers und Operettenkomponisten und -librettisten Paul Knepler, Neffe des Konzertorganisators Hugo Knepler, war von Ende 1928 bis März 1930 (und fallweise bis Juni 1931) Karl Kraus' Begleiter. Vgl. dazu Georg Knepler, *Karl Kraus liest Offenbach*, Berlin 1984.

Karl Kraus²⁰ wichtigen Pianisten bei dessen Offenbach-Lesungen. In Form seiner um „Zeitstrophen“ erweiterten Bearbeitungen von Offenbach-Operetten belebte Karl Kraus auf seine Art die Welt der Operette. Tagespolitisches Geschehen war ihm dabei Stoff für die brisanten Texte. Ernst Křenek betonte 1929 in den *Musikblättern des Anbruch* die Bedeutung Offenbachs für Kraus in dessen „Kampf gegen die Dummheit und Schuftigkeit der Zeitgenossenschaft“ und bemerkte, wie „glänzend sich auch hier wieder die Eigenart dieses größten lebenden Meisters der deutschen Sprache bewährt“ hätte, „am überlieferten Text und an der gegebenen Situation sich zu entzünden und aus ihnen eine im Original selten geahnte Größe und Wucht der Gestalt zu formen [...]“.²¹ Den Offenbach'schen Charakteren Rechnung tragend, an mancher Stelle begleitet vom Klavier, trug Kraus heftig gestikulierend im Sprechgesang vor. Der Pianist saß dabei, dem Blick des Publikums verborgen, hinter einem Paravent. Wie Franz Mittler selbst beschrieb, ging es allein darum, dass „Karl Kraus seine unvergleichliche Darstellungskraft im Dienste eines Kunstwerks entfalten konnte und daß ihm die Musik den richtigen Hintergrund dazu lieferte“.²²

Als Liedkomponist – dabei auch immer wieder Kraus' Texte vertonend – und als Begleiter war Franz Mittler in den Dreißigerjahren in Wiens moderater Moderne erfolgreich etabliert. Dieser Kreis bildete auch Eric Zeisls Umfeld. Die Schulanstalten um Eugenie Schwarzwald²³, das Volksheim der Wiener Volkshochschule, der Musikverein und in erster Linie das Wiener Konzerthaus waren Spiel- und Wirkungsstätten von Mittler und Zeisl. Nach einem Liederabend²⁴ im Kleinen Konzerthausaal im Mai 1937 etwa schrieb *Das Echo*: „Uraufführungen in Fülle brachte ein Konzert im Schubertsaal; [...] einige Lieder von Erich Zeisl, die in ihrem Einfallsreichtum und ihrer musikalischen Durcharbeitung deutlich den Stempel des hochbegabten Komponisten tragen. Franz Mittler wiederum – auch als unvergleichlicher Begleiter am Flügel [...]“.²⁵ Gleich Mittler wurzelt auch Zeisls Stilistik in der Spätromantik: Der bei Richard Stöhr²⁶, Joseph Marx und Hugo Kauder²⁷ Ausgebildete, dessen Lieder als gelungene Verbindung von „Wolfscher Geistigkeit“ mit „Straußischer Melodik“²⁸ rezensiert wurden, stand, zumal durch die Vermittlung der Traditionalisten Stöhr und

20 Vgl. dazu Irmgard Schartner, *Karl Kraus und die Musik*, Frankfurt am Main, 2002.

21 Ernst Křenek, „Karl Kraus und Offenbach“, in: *Musikblätter des Anbruch*. 1929/3, S. 135.

22 Franz Mittler, „Es war nicht leicht, aber schön ...“, in: *Forum*, Juni 1956, S. 226.

23 Vgl. dazu Paul Stefan, *Frau Doktor. Ein Bildnis aus dem unbekannten Wien*, München 1922.

24 Programmzettel: *Lieder-Abend Marianne Mislav-Kapper*, Mittlerer Konzerthausaal, 14. März 1933 (ZN).

25 *Das Echo*, 22. Mai 1937.

26 Vgl. dazu Hans Sittner, *Richard Stöhr. Mensch/Musiker/Lehrer*, Wien, München 1965.

27 Vgl. dazu Otto S. Kauder, Hugo Kauder – Werkverzeichnis. o.O. 1996.

28 *Neues Wiener Journal*, 29. November 1931.

Dienstag, 22. Februar 1938, halb 8 Uhr abends

Zeitgenössischer Liederabend

MARIANNE

MISLAP-KAPPER

Am Flügel:

KURT v. TENNER

PROGRAMM:

Else Grauer:

Aus dem Liederzyklus „Natur, Liebe und Leben“: Ich habe meine Kerze ausgelöscht,
Reiselied*, Der Tod, das ist die kühle Nacht*,
Enzianblüte*, Mein Lob für dich*.*

Karl Linke:

Zwei Lieder nach Worten von R. M. Rilke:

- a) *Ich will ein Garten sein**
- b) *Manchmal geschieht es in tiefer Nacht**

Zwei Balladen nach alten Volksdichtungen:

- a) *Der Spielmannssohn**
- b) *Die schweren Brombeeren*

Walter Klein:

*Die Linde (Waldinger), Herbst (Rilke),
Weltenweiter Wanderer (Rilke), Wiegenlied
(Stolberg).*

Herbert Wieninger:

*Andante im Dämmerchein (Lucka), Unser
Kind* (Lucka), Zeit (Hibler), Mädchengebet
(Goll)*.*

Am Flügel: Der Komponist.

PAUSE

Richard Maux: *Wiederkehr (Alfred Neumann)*

Franz Mittler:

Dorfkirchlein
Tage, die waren . . . *
Franziskus und die Tiere* } *Alfred Neumann*

Erich Zeisl:

Komm süßer Tod
Vor meinem Fenster (Holz)
Neck und Nympe (Mädling)*

Jo v. Winter:

*Die Patrizier von Ragusa (Preradovic)
Im Buchenwald (Josef v. Winter)
Requiem (C. F. Mayer)
Schäfers Sonntagslied (Uhland)*

Karl Zach:

Die stille Stunde (Alois Lokay)
Ausklang (Alois Lokay)*
Erster Frühling (Alois Lokay)**

* Uraufführung

Abb. 1: „Zeitgenössischer Liederabend Marianne Mislap-Kapper“, Ehrbarsaal, 22. Februar 1938 (ZN)

Marx, in der Nachfolge des deutschen Kunstlieds ganz im Sinne Franz Schuberts, Robert Schumanns, Gustav Mahlers, Richard Strauss' und Hugo Wolfs. Noch am 2. März 1938 besprach die *Reichspost* einen „Zeitgenössischen Liederabend“²⁹ vom 22. Februar 1938 im Wiener Ehrbarsaal mit Mittlers „meisterhaften Liedern“ und Zeisls Kompositionen, die „stürmisch akklamiert – wiederholt werden“³⁰ mussten – kurz darauf brachen beider vielversprechende Karrieren jäh ab.

Eine weitere Persönlichkeit, die Eric Zeisl im amerikanischen Exil und in Wien verbunden war, ist Alfred Farau³¹ (1904–1972). Er schrieb im Jahr 1955 von New York nach Los Angeles an seinen „lieben, alten Erich“: „[...] aber wie kann man zufrieden sein in einer Welt wie unserer und nach allem was geschehen ist und nach allem, was nachher denen nicht geschehen ist, die es auf dem Gewissen haben. Auch fehlt ja persönlich die tiefste Befriedigung, die Zeit zu haben, die wesentlichsten Dinge zu tun, zu sagen oder zu schreiben und sich dort zu erfüllen, wozu man eigentlich das Zeug in sich hatte. Das ist heutzutage keinem mehr gestattet, ich meine keinem unserer Generation. Vielleicht bin ich da aber doch zu eng in meiner Beurteilung und es handelt sich um ein spezielles Problem der um die Jahrhundertwende in Wien geborenen künstlerisch taetigen Juden.“³²

Im Schreiben der Zeilen an den Freund Zeisl wählte Alfred Farau 1955 sich „in Erinnerung junger Kunst versunken“³³. Folgt man der Erinnerung Alfred Faraus im Blick zurück nach Wien, so stößt man auf einen illustren Zirkel von Dichtern, Komponisten und Instrumentalisten, die in der Zwischenkriegszeit unter dem Sigel „Junge Kunst“³⁴ Veranstaltungen zu Musik und Literatur abhielten. Federführend in diesem Kreis und um 1930 auch Gründer³⁵ der „Jungen Kunst“ war Fred Hernfeld, 1904 in Wien geboren und 1972 in New York unter geändertem Namen als Alfred Farau verstorben.³⁶ Farau hatte zunächst an der Universität Wien Literaturwissen-

29 Programmzettel: *Zeitgenössischer Liederabend Marianne Mislav-Kapper*, Ehrbarsaal, 22. Februar 1938 (ZN).

30 *Reichspost*. 2. März.

31 Vgl. dazu *Alfred Farau, Aus dem Tagebuch eines Emigranten und anderes Österreichisches aus Amerika*, hg. von Harry Zohn, New York 1992. Vgl. dazu Harry Zohn, *Amerikanische ‚Thirty-Eighters‘ aus Wien als Doppelte Kulturträger*, Wiener Vorlesungen im Rathaus Band 28, Wien 1994.

32 Alfred Farau an Eric Zeisl, 11. Juli 1955 (ZN).

33 Ebd.

34 Ob und unter welchen Rahmenbedingungen „Junge Kunst“ in Wien als Verein gemeldet war, konnte nicht eruiert werden.

35 Malcolm S. Cole, Barbara Barclay, *Armseelchen. The Life and Music of Eric Zeisl*, Westport, London 1984, S. 393.

36 Zu Hernfelds Namensänderung in Farau konstatiert Harry Zohn die wohl unbeabsichtigte, aber auffällige Parallelität zur Änderung Südfelds in Nordau.

schaft, Philosophie und Pädagogik studiert, war Schüler Alfred Adlers, führte eine private Praxis als Psychotherapeut und referierte unter anderem an der Wiener Volkshochschule zu literarischen und kulturgeschichtlichen Themen. In Wien zählte er zu den Pionieren der damals neuen Gattung Hörspiel.³⁷ Am 10. November 1938 wurde Alfred Farau verhaftet und ins Konzentrationslager deportiert, nach der Entlassung gelang die Flucht in die Vereinigten Staaten. Neben seiner hauptberuflichen Tätigkeit als Psychoanalytiker verfolgte Farau im Exil konsequent seine literarische Laufbahn. Mit dem 1943 erschienenen Lyrikband *Das Trommellied vom Irrsinn – Gedichte aus dieser Zeit*, dem Andenken eines 1938 in Dachau verstorbenen Freundes gewidmet, gab Farau eine Bestandsaufnahme der politischen Geschehnisse in Europa wieder und skizzierte ein Bild seiner Zeit in Wien, beginnend mit „Alter Mann im Park“, 1932 bis hin zur „Rede am Tag von Hitlers Sturz“. 1946 erschien die Lyriksammlung *Wo ist die Jugend, die ich rufe* – ein Werk, 1928 in Wien begonnen und 1940 in New York beendet, das eine Brücke zwischen alter und neuer Heimat zu schlagen vermag.

Protagonisten unter den „Junge Kunst“-Dichtern im Wien der Dreißigerjahre waren neben Farau (bzw. Hernfeld) auch Alice (Lisl) Hirschfeld³⁸ und Hilde Gombrich. Als Sänger der „Jungen Kunst“ agierte Eric Zeisls Bruder Wilhelm, als Instrumentalisten und Komponisten gaben Eric Zeisl und Julius Chajes der Gruppe ein Profil. So brachte ein „Literarisch-Musikalischer Abend“³⁹ der „Jungen Kunst-Jugendvereinigung der Radiowelt, Wien“, veranstaltet vom „Verein für Internationale Kulturarbeit“, im März 1932 die Dichter Fred Hernfeld, Lisl Hirschfeld, Alfred Werner⁴⁰, Gertrude Schafran, Hilde Gombrich, Ernst Fantl und Julius Siegfried Seidenstein, als Komponisten Eric Zeisl sowie Julius Chajes, als Instrumentalisten Theo Salzmann und Ferdinand Adler und als Sänger Wilhelm Zeisl. Beim „Musikalisch-literarischen Abend“⁴¹ im Streichersaal am 18. Mai 1933 waren literarisch vertreten Fred Hernfeld, Lisl Hirschfeld, Hilde Gombrich, Fritz Jas, Ludwig Gerwald, Hans Wittmann und

37 Das Hörspiel *Das Märchen vom kleinen Opichi* wurde 1931 von Radio Wien gesendet, *Der Ruf der Sterne* wurde 1933 von Radio Wien gesendet. *Das Märchen vom kleinen Opichi* sollte mit Musik von Edmund Eysler versehen werden.

38 Alice (Lisl) Hirschfeld (*1913 Wien), Autorin mehrerer Gedichtsammlungen und Hörspiele, war an der 1931 in Wien von Literaten gebildeten „Gruppe der Jungen“ beteiligt.

39 Programmzettel: *Literarisch-Musikalischer Abend*, Spiegelsaal des Primatialpalais, 3. März 1932 (ZN).

40 Vgl. dazu Alfred Werner, „Ein Handlungsreisender Gottes“, in: *Zwischenwelt*, 23. Jg., Nr. 2/3, März 2007. Alfred Werner (1911 Wien–1979 New York) war 1933/34 Mitglied der „Vereinigung sozialistischer Schriftsteller“, 1936/38 literarischer Leiter der Jüdischen Kunststelle und Mitarbeiter an Irene Harands Zeitschrift *Gerechtigkeit*. 1938 Deportation nach Dachau, 1939 Flucht nach Großbritannien, 1940 in die Vereinigten Staaten. Mitarbeit an der *Universal Jewish Encyclopedia*, Mitherausgeber der Zeitschrift *Chicago Jewish Forum*.

41 Programmzettel: *Musikalisch-literarischer Abend*, Streichersaal, 18. Mai 1933 (ZN).

Hans Rainer. Kein Geringeres als das Galimir Quartett⁴² bestritt dabei die Uraufführung von Eric Zeisls *Erstem Streichquartett*. Dieses Werk entstand ca. 1930 bis 1933, es ist dem Quartett um Felix Galimir in „Bewunderung & Freundschaft zugeeignet“.

Mit dem für „Junge Kunst“ konzertierenden Felix Galimir, mit Alfred Farau und Julius Chajes fand Eric Zeisl sich im Kreis markanten Wiener jüdischen Kunstintellekts wieder. Der in Lemberg geborene Julius Chajes (1910–1985) entstammte einer gebildeten höheren Mittelstandsfamilie. Hochbegabt kam er nach Wien, studierte Klavier und bestritt einer „Wunderkindkarriere“ gemäß bereits im Jugendalter Konzertabende. Er war der Neffe des bis 1927 in Wien tätigen Oberrabbiners Zwi Perez Chajes. 1933 wurde Julius Chajes beim Internationalen Pianistenwettbewerb der Ehrenpreis der Stadt Wien zugeschrieben, als Komponist feierte er Erfolge mit von Einflüssen deutscher Spätromantik durchsetzten Charakterstücken. Exemplarisch zu nennen für Chajes' Wiener Stil ist sein 1929 entstandenes *Trio d-Moll op. 11* für Violine, Violoncello und Klavier – dieses Werk wurde im April 1933 im Beethovensaal der Wiener Hofburg für „Junge Kunst“ gespielt. Im März 1934 lud das Wiener Konzerthaus zu Julius Chajes' „Abschiedskonzert“⁴³: Er gestaltete dort als Pianist und Komponist einen Abend mit dem Rosé Quartett. Noch im selben Jahr verließ er Wien und exilierte nach Palästina, später in die Vereinigten Staaten.

Eine interessante, das Wiener Kunst- und Kulturleben im Zeisl-Umkreis innovativ mitformende Erscheinung war Hugo Kauder (1888–1972). Dieser unterrichtete Eric Zeisl in der Komposition. Auch Julius Chajes war Schüler Kauders – ein Moment, das Initial für die Verbindung Zeisl-Chajes in Wien gewesen sein mag. Hugo Kauder ist in Mähren geboren, 1905 zog er nach Wien, stand in engem Kontakt zu Egon Lustgarten und arbeitete mit Karl Weigl zusammen. Er war Geiger im Wiener Tonkünstler Orchester und später Bratschist im Gottesmann Quartett, bevor er bis 1938 als freischaffender Komponist und Lehrer arbeitete. Daneben publizierte er Theorien zur Harmonielehre und verfasste musikphilosophische, musikpolitische und werkbeachtende Aufsätze in den *Musikblättern des Anbruch*. In seinen Schriften reflektierte Kauder auch den Wiener Musikbetrieb und legte seine visionären Ansichten dazu bereits 1920 dar. Hierbei kritisierte er das Fehlen der Voraussetzungen für ein wirk-

42 Felix Galimir (1910 Wien – 1999 New York) war Primgeiger des 1929 gemeinsam mit seinen drei Schwestern Adrienne, Renée und Marguerite gegründeten Galimir Quartetts. Das Ensemble spielte 1936 als Erstes Alban Bergs *Lyrische Suite* für Schallplatte ein. Felix Galimir exilierte nach Palästina, 1938 in die Vereinigten Staaten, wo er am City College in New York, an der Marlboro School of Music in Vermont, an der Julliard School of Music in New York und am Curtis Institute in Philadelphia unterrichtete.

43 Julius Chajes, Klavier; Max Klein, Bariton; Rosé Quartett; 11. März 1934. Programmarchiv Wiener Konzerthaus: <http://konzerthaus.at/archiv/datenbanksuche/>.

Verein für Internationale Kulturarbeit

veranstaltet am 3. März 1932
8 Uhr abends im Spiegelsaal
des Primatialpalais einen

LITERARISCH - MUSIKALISCHEN ABEND

der „Jungen Kunst-Jugendvereinigung
der Radiowelt, Wien“ mit folgendem
Programm :

1. Einleitende Worte: FRED HERNFELD.
2. JULIUS CHAJES: „Melodie für Cello“ Konzertmeister THEO SALZMANN(Cello) am Flügel der Komponist
3. LISL HIRSCHFELD: „Meinem unbekannten Soldaten . . .“ Es liest die Autorin
4. LIZZI POLTEN (Ravag): bringt die Autoren: GERTRUDE SCHAFFRAN
HILDE GOMBRICH
ALFRED WERNER
5. ERICH ZEISL: Ernste Lieder. WILLY ZEISL (Gesang) am Flügel der Komponist
6. ALEXANDER WEISS: Aus dem Cyklus: „Marionetten des Lebens . . .“ Es liest der Autor
7. JULIUS CHAJES: Trio d-Moll in drei Sätzen: Konzertmeister FERDINAND ADLER (Ravag)(Violine)
Konzertmeister THEO SALZMANN (Ravag) (Cello)
Der Komponist (Klavier)

P A U S E

8. MAX EUGEN KÜHNEL: „Krause Gedichte“ Es liest der Autor
9. ANNY MARGULIES: bringt die Autoren: FANJA LEWKOWA
HANS WITTMANN
ERNST FANTL
FRED HERNFELD
10. WALTER HANS BÖSE: bringt lyrische Dichtungen in Prosa von JULIUS SIEGFRIED SEIDENSTEIN
11. FRED HERNFELD: Prolog aus „Das optimistische Manifest“
12. ERICH ZEISL: Heitere Lieder. WILLY ZEISL (Gesang) am Flügel der Komponist
13. ALEXANDER WEISS: Aus dem Cyklus: „Ironie und ähnliches Ungeziefer . . .“ Es liest der Autor
14. JULIUS CHAJES: Capriccio für Violine. Konzertmeister FERDINAND ADLER (Violine)
am Flügel der Komponist

Kartenvorverkauf: Buchhandlung Steiner, Venturgasse 22, „Grenzbote“,
Franziskanerplatz 4, Slovenské knižkupectvo, Rosengasse 12

Abb. 2: „Literarisch-Musikalischer Abend“ der „Jungen Kunst-Jugendvereinigung der Radiowelt, Wien“, Spiegelsaal des Primatialpalais, 3. März 1932 (ZN)

liches Kunstleben und kreidete den Institutionen, in deren Hand die Aufführungen der Stadt lagen, Streben nach Unterhaltung und Befriedigung der Masse an. Diesem Umstand mit einer Reform des öffentlichen Musiklebens entgegenzuwirken, kam für Kauder nur einem Beiwerk gleich, vielmehr sah er eine wirkliche Chance zur Änderung allein in einer neu orientierten „Wahrhaft künstlerischen Erziehung“ und in der Heranbildung von Personen, welche „Von wahrer Ehrfurcht vor den geistigen Werten erfüllt und sich ihrer Verantwortlichkeit diesen gegenüber voll bewusst“ wären. Im Vorhandensein dieser „inneren Vorbedingungen für ein wahrhaftes Kunstleben“ würden sich „aus ihnen alle äußeren mit Notwendigkeit von selbst ergeben“. ⁴⁴ Diese Äußerungen Hugo Kauders, der 1928 Musikpreisträger ⁴⁵ der Stadt Wien war, lassen in ihrer Wortwahl Assoziationen mit der Diktion Arnold Schönbergs zu, dessen Reflexion zur Musikästhetik und selbst zum Kompositionsvorgang von „Wahrhaftigkeit“ oder der Qualität einer „inneren Notwendigkeit“ als Ausdruck einer Stimmigkeit der Fügung durchdrungen waren. ⁴⁶ Für Schönberg und Kauder war das Streben nach „Wahrheit“, nach „Aufrichtigkeit“ und nach „Verantwortung“ dem eigenen Handeln und dem Kunstwerk gegenüber ein Ideal in der kritischen Kunstbetrachtung und im künstlerischen Schaffensprozess. Hugo Kauders Musiksprache ist jener der Zweiten Wiener Schule fern, die Auseinandersetzung mit der Moderne war für ihn jedoch ebenso notwendig. Schwer konnte Kauder, der 1919 etwa über die Konzert-Mitwirkung als Bratschist unter dem Dirigat Schönbergs auch dem „Verein für musikalische Privataufführungen“ ⁴⁷ nahe stand, einer komponierenden Gruppe zugeordnet werden – Richard Specht beschrieb ihn im Jahr 1921: „Noch ist von vielen zu sprechen, die nicht so dezidiert zu gruppieren sind; [...] Ich denke zunächst an den jungen Georg Széll, [...] den feinen Hans Gál, [...]. An Hugo Kauder, der, so scheint es, noch zu viel mit sich zu tun hat, um sein Eigenstes ganz auslegen zu können, aber in dessen Kammerwerken Echtheit, Sehnsucht nach gelöstem Widerstreit des Innern und tiefe Demut vor der Kunst zu spüren ist.“ ⁴⁸ 1920 sah Kauder selbst den Weg einer künfti-

44 Hugo Kauder, „Vom Wiener Musikbetrieb“, in: *Musikblätter des Anbruch*. 1920/3, S. 114.

45 Brigitte Ott, *Die Kulturpolitik der Gemeinde Wien 1919–1934*, Phil. Diss., Wien 1968, S. 26.

46 Vgl. dazu Alexander L. Ringer, *Arnold Schönberg*, Stuttgart, Weimar 2002. Hierin vor allem „Wort und Bild“ und „Der kategorische Imperativ“. Vgl. dazu Schönberg, Arnold: *Stil und Gedanke*, Frankfurt am Main 1995. Hierin vor allem „Das Verhältnis zum Text, Herz und Hirn in der Musik und Komposition mit zwölf Tönen“.

47 Konzert des Vereins für musikalische Privataufführungen, 6. Juni 1919. Neben anderen: Hugo Gottesmann, Violine; Hugo Kauder, Viola; Eduard Steuermann, Klavier; Olga Novakovits, Klavier; Ernst Bachrich, Klavier; Arnold Schönberg, Dirigent. Programmarchiv Wiener Konzerthaus: <http://konzert-haus.at/archiv/datenbanksuche/>.

48 Richard Specht, „Neue Musik in Wien“, in: *Musikblätter des Anbruch*. Sonderheft Wien, 1921/13–14, 3. Jg., S. 256.

gen Musikentwicklung im Wiederfinden des „Verlorengegangenen Zusammenhangs mit dem Kosmos“ verwirklicht. Dieser „neue“ Weg sollte mit den großen symphonischen Werken Bruckners und Mahlers eingeschlagen werden. Im Zitieren Gustav Mahlers *Dritter Symphonie* – dem so groß dimensionierten Werk, „in welchem sich in der Tat die ganze Welt spiegelt“⁴⁹ und in welchem Mahler, den gewohnten und engeren Naturbegriff verlassend, die gesamte Schöpfung symphonisch nachzugestalten trachtete, hob Kauder die Tendenz hervor, den Kosmos zu umfassen und darin „die Natur nicht minder als die übersinnliche Welt“. Für Kauder weise Mahler in diesem Sinne nach einer damals noch „fernen Zukunft“ – „nach der Religion des Menschen“⁵⁰. Wie viele seiner Zeitgenossen stand auch Hugo Kauder als Komponist im anbrechenden zwanzigsten Jahrhundert unter dem beständigen Einfluss Gustav Mahlers und unter dem Nachklang seiner Werke. So meinte der dem Schönberg-Kreis nahestehende Paul Amadeus Pisk im Jahr 1924, Mahler hätte „kaum Unterricht erteilt. Wohl aber in seinen Symphonien Riesenwerke hinterlassen, die aufs stärkste eine Generation beeinflussen konnten.“ Schönberg wäre „aus dieser Generation hervorgegangen“ und hätte „dann allerdings mit Riesenschritten eine langjährige Stilentwicklung, [...] durchlaufen“. „Enger“ – so Pisk weiter – wären „die Bande, welche den Symphoniker Karl Weigl und die beiden jüngeren Tondichter Hugo Kauder und Egon Lustgarten mit Mahler“⁵¹ verknüpften. „Gemeinsamkeiten“ wären durch „Weltanschauung“ und „Ausdruck“ erkennbar.

Nicht zuletzt durch den Lehrer Kauder stand auch Eric Zeisl in der Tradition Gustav Mahlers. Insbesondere Zeisls 1931 komponierte Lieder *Das trunkene Lied* und *Die Sonne sinkt* nach Friedrich Nietzsche erlauben diesen Rückschluss. *Das trunkene Lied* hat seine Worte aus dem Zarathustra-Text, im *Nachtwandler-Lied* des vierten und letzten Teils hebt Zarathustra an: „Singt mir nun selber das Lied, dess Name ist ‚Noch ein Mal‘, dess Sinn ist ‚in alle Ewigkeit‘, singt, ihr höheren Menschen, Zarathustra’s Rundgesang!“ Sowohl in Nietzsches Texten als auch in Mahlers Musik spielt der „Lichtgedanke“ eine tragende Rolle. Gemäß der Textvorlage liegt auch Zeisls *Trunkenem Lied* die klare Entwicklung „durch Dunkel zum Licht“ zugrunde, welche musikalisch durch die Bewegung von der anfänglichen Klangsphäre as-Moll, „Oh Mensch!“, in die mit „doch alle Lust will Ewigkeit“ einsetzende, in As-Dur

49 Gustav Mahler an Anna von Mildenburg. Mahler schrieb weiter: „Meine Symphonie wird etwas sein, was die Welt noch nicht gehört hat! Die ganze Natur bekommt darin eine Stimme und erzählt so tief Geheimes, das man vielleicht im Träume ahnt! Ich sage Dir, mir ist manchmal selbst unheimlich zumute bei manchen Stellen, und es kommt mir vor, als ob ich das gar nicht gemacht hätte.“ Zitiert nach Wolfgang Schreiber, *Gustav Mahler*, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 68f.

50 Hugo Kauder, „Zur Kulturgeschichte der Musik“, in: *Musikblätter des Anbruch*. 1920/5, S. 178f.

51 Paul A Pisk, „Wiener Musikleben der Gegenwart“, in: *Melos*. 1924/1, 4. Jg., S. 29.

endende Sphäre ihre Entsprechung hat. Dies korrespondiert ganz mit der Botschaft des *Mitternachtslieds*: Nach dem Dunkel bleibt allein das Licht. An zwei Punkten greift Zeisl minimal in den Text ein, das eröffnende „Oh Mensch“ wird wiederholt, ebenso das bedeutungsschwere „Weh spricht: Vergeh!“, das harmonisch dem Anfang entspricht. Genau hier und an den jeweils darauffolgenden Takten hebt die ansonsten konsequent syllabisch gehaltene Singstimme zu charakterstiftenden, signalartigen Triolenmelismen an, die als hommageartiges Herbeizitieren von Mahlers Art der Gestaltung in dessen *Zweiter* und *Dritter Symphonie* interpretiert werden könnten. Mahlers *Zweite Symphonie (Auferstehung)* beschreibt „Wild herausfahrend“ in ihrem Finalsatz mit besonderen orchestralen Mitteln eine Vision des Jüngsten Gerichts: Ein „Fernorchester“ ist installiert, aus verschiedenen Richtungen erschallen die Trompeten. Der vor der Nietzsche-Vertonung „Oh Mensch! Gib Acht!“ stehende dritte Satz Mahlers *Dritter Symphonie* bringt gleichfalls Trompetensignale und Posthornrufe aus der Ferne. Durch das als solcherart Signale deutbare „mahlerische“ Melisma ist Zeisls *Trunkenem Lied* rezitativischer, rhapsodischer Charakter immanent: Die Baritonstimme ruft gleichsam nach dem Geheimnis Zarathustras.

Intensiv rang Hugo Kauder⁵² um Antworten auf philosophische und musikästhetische Fragen. Seine musiktheoretischen Ansätze – welche Zeisl wohl gekannt haben muss – legte er in dem 1932 veröffentlichten *Entwurf einer Neuen Melodie- und Harmonielehre* dar. Kauder stützt sich darin auf Rudolf Pannwitz' *Renaissance der Vokalmusik aus dem Geiste und als Schöpfung des Kosmos Atheos* aus dem Jahr 1926. Dieses Werk propagiert eine Erneuerung der Musik: Ihr sollte wiedergegeben werden, was sie im Altertum noch ganz, im Mittelalter nur mehr in Resten besessen und über die Jahrhunderte hinweg verloren habe – „eine auf geistigen Grundtatsachen beruhende Lehre“⁵³. Hugo Kauder wollte diese Ansätze weiterentwickeln und im Sinne des Postulats allzeit gültiger geistiger Gesetze für seine Zeit brauchbar machen. Hauptinhalt des *Entwurfs* sind die Darstellung der diatonischen Skala und die Vermittlung einer Skalenlehre, die sich auch die tradierte Lehre von Harmonie, Kadenz und Polyphonie ohne Widerspruch zuordnen ließ. Hatte Kauder 1921 betont, charakteristisch für moderne Musik wäre „das Streben nach dem Unbegrenzten: Aufhebung oder vielmehr schrankenlose Erweiterung der Tonalität, Ausschaltung alles Gedanklichen

52 Immer wieder hat auch Kauder nach Nietzsche gearbeitet: Zwischen 1921 und 1926 entstanden *Lieder und Sprüche Zarathustras* in den Teilen *Ecce homo*, *Zarathustras Nachtlied*, *Wirf dein Schweres in die Tiefe*, *Oh Einsamkeit!*, *Jenseits des Nordens*, *Venedig* und *Dies allein*, zwischen 1922 und 1934 entstanden die sechs Lieder *Halbte des Lebens*, daraus *Der Tag klingt ab*, *Der Herbst* und *Der Skeptiker spricht* nach Texten Nietzsches. 1933 vertonte Kauder *Die Sonne sinkt* für Solostimmen, Chor und Orchester, auch *Das trunksene Lied* Zarathustras war ihm Grundlage für ein Chorwerk.

53 Hugo Kauder, *Entwurf einer neuen Melodie- und Harmonielehre*, Wien 1932, S. 5.

und Gegenständlichen einerseits, des Architektonischen andererseits“ – so veränderte sich der Ausdrucksgehalt seiner Werke gegen Ende der Zwanzigerjahre hin zu paradigmatisch anmutender Reduktion – im *Anbruch* treffend dargestellt als „einfachste Dreiklangsfolgen, vielfach kirchentonartig kadenzierend, [...] Weisen, deren Einfachheit und Schlichtheit seltsam ungegenwärtig erscheinen [...]“.⁵⁴

Als bemerkenswerte Veranstaltung im Wiener Konzerthaus tut sich eine vom Zionistischen Landeskomitee Österreich im Dezember 1937 organisierte „Makkabäerfeier“⁵⁵ auf: Jüdische Künstler, der Knabenchor des Stadttempels und Mitglieder des Jüdischen Kulturtheaters brachten Komponisten, die theoretisch wie praktisch mit jüdischer Musiktradition beschäftigt und um „jüdische Kunstmusik“ bemüht waren – nämlich Joseph Achron (*Hebräisches Wiegenlied* op. 35/2), Jacob Weinberg (*Die Nächte von Chanaan*/Jemenitischer Gesang), Ernest Bloch (*Baal Shem*/Drei chassidische Stimmungen für Violine und Klavier), Joel Engel (*Hakotel*/Die Klagemauer, *Kaddisch*) oder Heinrich Schalit (*Eili Eili*). Auch Hugo Kauder war mit *Engelszene* (*Jakobs Traum*) und einem Arrangement zu *Hatikwah* programmiert – zwei Werke, die in Kauders Werkverzeichnis nicht Eingang gefunden haben. Generell lässt Kauders Biografie keine Rückschlüsse auf eine nähere Beschäftigung mit Musik „quasi jüdischen“ Idioms in der Wiener Zeit zu. Die Vermutung, es handle sich mit genannter „Makkabäerfeier“ als ein gegen 1938 hin gerichtetes singuläres Ereignis in Kauders Komponistenaktivität, drängt sich auf.

Eric Zeisls Wiener Konzertprogramme und Rezensionen hingegen verweisen mit keiner einzigen Veranstaltung dieser Art auf eine Auseinandersetzung mit dezidiert „jüdischer“ Kunstmusik. Zwar sind den mit Mahler in Verbindung gebrachten Liedern *Die Sonne sinkt* und *Das trunkene Lied* melodische Wendungen zu eigen, die auch Bezüge zum Judentum kommunizieren könnten, indem die Baritonstimme ferner als melismatisches Rufen aus der Synagoge interpretiert werden könnte, zwar griff Zeisl in frühen Kammermusikwerken über das Aufnehmen und Verarbeiten von „Stilsplittern“ Osteuropas auf das Moment slawischer Tanzmusik, zwar vertonte er 1936 den 29. Psalm „Herrlichkeit Gottes im Gewitter“ – doch in der Gesamtheit betrachtet ist für sein Wiener Œuvre ein Reflektieren jüdischer Musiktradition nicht charakteristisch stilbildend.

Nun zurück zum Auftakt – in Franz Mittlers *Juedischer Entartung* heißt es weiter:

⁵⁴ Erich Katz, „Vokalmusik im Schaffen der Gegenwart. Moderne Liedkomponisten“, in: *Musikblätter des Anbruch*, 1928/9–10, S. 404.

⁵⁵ Makkabäerfeier; 4. Dezember 1937. Oskar Grünbaum, Redner; Kurt Fuchsgelb, Dirigent; Gerson Margulies, Lichterzünden; Jakob Feldhammer, Lesung; Sarah Goldstein, Gesang; Robert Walter Spitz, Klavier; Liselotte Markus, Violine; Albert Feller, Tenor; Sigmund Löwenherz, Orgel; Martin Tossi, Leitung. Programmarchiv Wiener Konzerthaus: <http://konzerthaus.at/archiv/datenbanksuche/>.

„Weist dich nun ab der Islam barsch,
 So denk' dir: Leckts mich biszl am Arsch!
 Und werd' zum Beispiel Methodist,
 (Die Religion ist detto Mist)
 Und waechst auch dem Baptisten krumm
 Die Nos', ihn schuetzt das Christentum.
 Wem nichts die paar Symbole taeten,
 Der kann formell zum TOLE⁵⁶ beten,
 (Der Goj⁵⁷ nennt ihn Jehova's Sohn,
 Ein Jud' hat nur fuer so was Hohn!)
 Doch kuenft'ge Schiffsnot schmecken Ratten,
 Lass' dich, nicht zu verrecken, schmatten⁵⁸,
 Kurz: WENN DICH DRUECKT DER JUDENSCHUH,
 SO ZIEH IHN AUS – WHY SHOULDN' YOU?
 [...]“

Unter Ausgrenzung bis hin zur Bedrohung und Vernichtung des Lebens entfesselte die Erfahrung von Antisemitismus, Judenverfolgung und Judenmord so gegensätzliche Reaktionen wie etwa Konversion, Beharren im Judentum oder ein Akzentuieren neu bzw. wiederentdeckter jüdischer Wurzeln, die in der Akkulturation zwar nachgewirkt hatten, jedoch nur von marginaler oder nicht bewusst wahrgenommener Bedeutung waren. Im Schaffen Zeisls wird ein Besinnen auf die jüdische Herkunft und ein damit korrespondierendes Stilisieren „quasi jüdischer Musik“ erst schockartig mit der Vertreibung wirksam. Symptomatisch dafür steht die künstlerische Auseinandersetzung mit Joseph Roths *Hiob*⁵⁹ im Pariser Exil 1939. Im Gedenken an den im Mai 1939 in Paris verstorbenen Autor war geplant, im Théâtre Pigalle mit Mitgliedern des Wiener Reinhardt-Ensembles die Geschichte vom verkrüppelten Sohn Menuchim, von Verfolgung und Auswanderung der ostgalizischen Familie Mendel Singer auf die Bühne zu bringen. Der Kompositionsauftrag zur entsprechenden Bühnenmusik erging an Eric Zeisl. Die in Roths Text suggerierte Botschaft, in der Allgegenwärtigkeit Gottes würde einem Juden auch in Leid und Schmerz Halt, ja sogar spätere Entschädigung gegeben werden, muss in Zeiten schwerster Schicksalsschläge auf den im National-

⁵⁶ Tole: „Jesus, ans Kreuz Geschlagener“

⁵⁷ Goj, Goi: „Nichtjude, Christ“

⁵⁸ schmatten, schmadden: „Taufen“

⁵⁹ Die in Paris entstandene Bühnenmusik wurde später zur unvollendet gebliebenen Oper *Job* ausgearbeitet. Vgl. dazu Malcolm S. Cole, „Eric Zeisl's *Hiob*. The Story of an Unsong Opera“, in: *Opera Quarterly*. 1992/2, S. 52–75.

sozialismus gewaltsam auf seine jüdische Herkunft gestoßenen Zeisl signifikant große Wirkung ausgeübt haben. Das *Organ Prelude* der Pariser *Hiob*-Version – für Paul Stefan einen „Prolog im Himmel vorstellend“⁶⁰ – trägt als Fugenthema eine Abwandlung des Hauptthemas aus *Menuhim's Song*. Dieses ursprünglich für Violine und Klavier gesetzte Stück stellte Zeisl in der Transkription für Orgel der Fuge voran. Auffälligstes melodisches Merkmal an *Menuhim's Song* ist die exponiert betonte und hier maßgeblich für die Assoziation mit „jüdisch-traditioneller“ Intonation mitverantwortliche übermäßige Sekund. Rezitierende Sequenzen und eine freie Fortspinnung des Eingangsmotivs verleihen dem Stück Gebetscharakter. Das Motiv wird nicht in herkömmlicher Form verarbeitet, sondern vielmehr improvisatorisch stilbildend weitergeführt. Der Aufbau des Stücks lässt den Vergleich mit „Strophen“ zu, welche in drei unterschiedlich langen Anläufen den Anrufungscharakter unterstreichen. Das letzte gedehnte Anheben der Melodiestimme wirkt gefestigt entsprechend dem Gedanken der Zuversicht und der „Tröstung durch das Gebet“ und vermittelt ein „sich im Gebet Beruhigen“. Die in triolierem Auftakt ansetzende, charakteristische Tonfolge D-F-G-A-Gis etabliert Zeisl in *Menuhim's Song* als „Motto“, das in Folge-Kompositionen, wie etwa dem *Requiem Ebraico* oder der *Brandeis Sonata*, gleich einem Initial wiederzuerkennen ist. In der Pariser *Hiob*-Version verschrieb Zeisl sich erstmals jenem von ihm selbst als „outspoken Jewish music“⁶¹ deskribierten Stil, dessen Merkmale unter anderem im improvisatorischen Anrufungscharakter, in ornamenthaften Kantilenen und rhapsodischen Melismen mit seufzerartigen Vorhaltsbildungen liegen, in einfach gehaltenem harmonischen Aufbau mit von Septimen, Sexten und Quartan belebten Akkorden, in modalen Strukturen oder in der exotisch gefärbten „Zigeunermoll-Skala“, die als Variante zum harmonischen Moll durch ihren zweiten Leitton zur 5. Stufe übermäßige Sekunden bildet. Diese Momente werden in der Stilisierung zu Symbolen für den Nachklang jüdischen Idioms. Repräsentativ dafür stehen neben den von jüdischer Folklore durchdrungenen Instrumentalsätzen jene mit *Andante religioso (hebraique)* überschriebenen, vom Komponisten mit „a deep religious feeling, something like a prayer“⁶² assoziierten, lyrisch-expressiven Sätze der amerikanischen Zeit. Neben dem *Requiem Ebraico*⁶³ (1944/45) und der *Brandeis Sonata* (1949/50) fokussiert sich in den *Songs for the Daughter of Jephtha* (1948), dem Chorwerk *From*

60 Kritik Paul Stefan. Zeitungsausschnitt ohne Angaben (ZN).

61 Zitiert nach Malcolm S. Cole, Barbara Barclay, *Armseelchen. The Life and Music of Eric Zeisl*, Westport-London 1984, S. 40.

62 Zitiert nach Ebd., S. 40.

63 Initiator des *Requiem Ebraico* war vermutlich Arnold Schönbergs *Kol Nidre*-Auftraggeber Jacob Sonderling, der auch Ernst Toch's *Cantata of the Bitter Herbs* oder Erich Wolfgang Korngolds *Passover Psalm* in Arbeit stellte.

Carnegie "POP" Concerts	SEASON OF 1948
Tuesday Evening, May 18th, at 8:30 o'clock PALESTINE NIGHT CARNEGIE "POP" ORCHESTRA	
<p>Conductor: SIEGFRIED LANDAU Soloists: SIDOR BELARSKY, Bass CHORAL SOCIETY of TEMPLE EMANUEL, Paterson, N. J.</p>	
<p style="text-align: center;">PART I</p> <p>Pastorale and Hora.....David Scheinfeld ORCHESTRA</p> <p>Ode for Mourning.....Salomo Rosowsky (In memory of those who have fallen for Palestine) Vocal obligato: Mildred Meditz, <i>Soprano</i> ORCHESTRA</p> <p>Sadod Shebaemek.....Ben Haim* Shir Hachamishah.....Zaira* Yo Adir.....Jacob Weinberg Zemer Chalutzim.....Nardi* SIDOR BELARSKY</p> <p>Hebrew Suite.....Julius Chajes a) Prayer b) Melody and Dance c) Hora† ORCHESTRA</p> <p style="text-align: center;">INTERMISSION</p>	<p style="text-align: center;">PART II</p> <p>"To the Promised Land".....Eric Zeisl a) Con moto (Folk-dance) b) Moderato (Lullaby) c) Allegretto con fuoco (Hora)† (First Performance) ORCHESTRA</p> <p>Shir Ha-emek.....Lavri-Binder* Yaaleh.....Joel Engel* Liberation Hymn.....Salomo Rosowsky CHORAL SOCIETY of TEMPLE EMANUEL, Paterson, N. J.</p> <p>Palestinian Song Suite.....Nardi a) Uru Achim b) Ssissi Admat Hasharon c) Yelet Li Natan (Lullaby) d) Hymnon La-Avoda (First Performance in America) SIDOR BELARSKY, CHORAL SOCIETY and ORCHESTRA</p>
<p>*Orchestrated by Siegfried Landau †Through the courtesy of the Transcontinental Music Co.</p>	
SMOKING PERMITTED IN LOGES ONLY	

Abb. 3: „Palestine Night, Carnegie ‚Pop‘ Orchestra“, Carnegie Hall, 18. Mai 1948 (ZN)

the Book of Psalms (1952), den auf biblische Themen rekurrerten Balletten *Naboth's Vineyard* (1953) und *Jacob and Rachel* (1954) oder dem *Second String Quartet* (1953) Zeisls im Exil ausgeformter synagogaler Stil.


Im selbstsicheren Bewusstsein der neuen Facetten seiner Identität äußerte Eric Zeisl 1951 dem einstigen Wiener Lehrer Richard Stöhr gegenüber: „Ich warte noch dieses Jahr ab – dann werde ich mich an jüdische Organisationen wenden, da ich doch ein prominenter jüdischer Komponist bin. Viele Leute stellen mein Werk höher wie Bloch.“⁶⁴ In den Vereinigten Staaten galt der Wiener Exilant als wichtiger Vertreter jener Szene, die als gesonderte Sparte des amerikanischen Musiklebens⁶⁵ ab den Vierzigerjahren verstärkt spezifisch „jüdische“ Kunstmusik thematisierte. So war Zeisl etwa ein Komponist, die am 18. Mai 1948 in der Carnegie Hall im Rahmen der „Carnegie ‚Pop‘ Concerts“ unter Siegfried Landau die „Palestine Night“ mitfeierte. Dieser Abend stand ganz im Zeichen der Staatsgründung Israels. Unter „Concert

⁶⁴ Eric Zeisl an Richard Stöhr, 12. Dezember 1951 (ZN).

⁶⁵ Vgl. dazu Aron Marko Rothmüller, *Musik der Juden*, Zürich 1951. Vgl. dazu Artur Holde, *Jews in Music*, New York 1959.

IRWIN PARNES ¹⁹⁴⁸
presents

Songs and Dances of Israel



„געזאנג און טענץ פון ישראל“
גרויסער קאלירפולער אידישער קולטור יום-טוב

SATURDAY EVENING
SEPTEMBER 25, 1948

PHILHARMONIC AUDITORIUM
LOS ANGELES

Proceeds: JPFO Wing, Hadassah Hospital, Jerusalem

Auspices: Jewish Peoples Fraternal Order
355 South Broadway, Los Angeles 13 - MU. 6146

SADIE DOROSHKIN, State Secretary
A. MAYMUDES, Executive Secretary

55

Abb. 4: „Songs and Dances of Israel“, Philharmonic Auditorium Los Angeles,
25. September 1948 (ZN)



Abb.5: Im Brandeis Camp – 3. Reihe, 3. von rechts: Julius Chajes neben Max Helfman, 6. von rechts: Eric Zeisl; 1. Reihe Mitte: Zeisls Tochter Barbara (ZN)

Celebrates The Birth of Israel“ war darüber zu lesen: “The new republic of Israel celebrated its birth in song and symphony at last night’s ‘Pop’ Concert in Carnegie Hall. [...] Maybe the names were new to most concert fans, names like David Scheinfeld, Salomo Rosowsky, Nardi, Julius Chayes [sic!], and Eric Zeisl. Yet taken together, they spelt out the promise of a great future for Jewish music. For here was music grounded in a fertile folk legacy, reflecting a long history of suffering and striving. This was music nourished in a great dream now come true. Its very keynote was the hope – the ‘Hatikvah’ of the Zionist anthem.”⁶⁶

Die „Palestine Night“ brachte Julius Chajes’ *Hebrew Suite* und Eric Zeisls erstaufgeführte Suite *To the Promised Land*. In den Teilen *Folk Dance* und *Menuhim’s Song* stützt sich Zeisls Suite auf *Cossack Song and Dance* und *Menuhim’s Song* aus *Job*, der dritte Teil, *Lullaby*, ist eine leicht veränderte Version des 1928 in Wien komponierten

⁶⁶ Zeitungsausschnitt ohne Angaben (ZN).

Wiegenlieds. Als vierten Teil der Suite arrangierte Zeisl das jüdische Volkslied aus Palästina *Kuma Echa Hora*. Immer wieder war *To the Promised Land* in den Vereinigten Staaten zu hören – im Jahr der Staatsgründung Israels etwa noch im Rahmen von „Songs and Dances of Israel“ im Philharmonic Auditorium in Los Angeles.⁶⁷

Mit Zeisl und Chajes, der ab 1940 in Detroit als Director of Music des Jewish Community Center tätig war und Werke schuf wie *Old Jerusalem* (Psalm 134), *Chasid* für Violine und Klavier, *Shir Ahavah* für Gesang und Klavier, die Kantate *The Promised Land* oder die Oper *Out of the Desert*, trafen einander zwei Vertreter der moderaten Wiener Moderne, Schüler Hugo Kauders und Mitglieder der Gruppe „Junge Kunst“ im amerikanischen Exil wieder, die nun unter geänderten Rahmenbedingungen in einer Tonsprache komponierten, die Bezüge zum Judentum und ein Bekenntnis zur religiös-jüdischen Tradition immer wieder apostrophiert. Gemeinsam wirkten beide am von Max Helfman geleiteten Brandeis Camp Institute im kalifornischen Santa Susana in der Vermittlung sowohl tradierter als auch zeitgenössischer jüdischer Volks- und Kunstmusik. In dem von Helfman als „a sort of Hebrew Tanglewood“⁶⁸ charakterisierten Camp stellte Zeisl 1950 die *Brandeis Sonata* fertig. Dieses Werk bringt zum Ausdruck, was Max Helfman in einem Einladungsbrief im Namen der „Brandeis Youth Foundation“ in Worte fasste: „Dear Mr. Zeisl: Both as a serious artist and a conscious Jew, you will, I am sure, be deeply interested in the Hebrew Arts Project sponsored by the Brandeis Youth Foundation.“⁶⁹

67 Programmzettel: *Songs and Dances of Israel*, Philharmonic Auditorium Los Angeles, 25. September 1948 (ZN).

68 Max Helfman an Eric Zeisl, 27. Mai 1948 (ZN).

69 Ebd.

Sander L. Gilman

Karl Kraus and Gustav Mahler Imagine the “Jews”¹

Oscar Wilde was dead only three years when the Viennese poet Anton Lindner approached Richard Strauss in 1903 with the libretto of an opera he had begun, and which he had based on Wilde's play *Salome*.² (Lindner was the author of the text for “Hochzeitlich Lied,” [opus 37] which Strauss had set in 1889.) While Strauss was taken with the theme, he did not think enough of Lindner's idea to view it as any more than a potentially minor pendant to his recently completed opera, *Feuersnot* (produced at the Viennese Court Opera on January 29, 1902). Strauss's first two operas, *Guntram* (1894) and *Feuersnot*, were settings of mock-Wagnerian themes. *Guntram* was, as George Marek observes, “a farrago of Wagnerian ideas,” pseudo-medieval plot and all.³ *Feuersnot*, according to Marek, is the librettist Ernst von Wolzogen's version of Wagner's *Die Meistersinger* (138). (One can add to this, with all of *Die Meistersinger*'s antisemitic representations of the language of the Jews, as Barry Millington has long argued.⁴) With the choice of *Salome*, Strauss clearly broke with his early attempt to write mock-Wagnerian operas, or at least music to mock-Wagnerian

1 This is a revision of parts of two earlier essays: “Strauss, the Pervert, and Avant Garde Opera of the Fin de Siècle,” *New German Critique* 43 (1988), pp. 35–68 and “Salome, Syphilis, Sarah Bernhardt and the ‘Modern Jewess’,” *German Quarterly* 66 (1993), pp. 195–211. They were among the very first attempts to locate racial theory within opera. These essays (and its author) were loudly attacked by critics such as Leon Botstein as providing inappropriate readings of “great” cultural objects as racially tinged. They were also quickly appropriated into Strauss scholarship to the degree of the accusation of plagiarism. See Alex Ross, “The Last Emperor: Richard Strauss, for Better or Worse, Is the Composer of the Century,” *The New Yorker* 75 (20 December 1999), pp. 84–94.

2 See the beginning of Strauss's “The History of *Die schweigsame Frau*” in which he praises Lindner for having recognized *Salome* as a “covert opera text,” printed as an appendix to *A Confidential Matter: The Letters of Richard Strauss and Stefan Zweig, 1931–1935*, ed. Edward E. Lowinsky, trans. Max Knight, Berkeley 1977, p. 107. On the general background to the composition of the opera see Ludwig Kuschel, *Richard Strauss im Kulturkarussell der Zeit 1864–1964*, Munich 1964, pp. 129–150 (with many contemporary illustrations) and Roland Tenschert, *7x7 Variationen über das Thema Richard Strauss*, Vienna 1944, pp. 91–101.

3 George R. Marek, *Richard Strauss: The Life of a Non-Hero*, New York 1967, p. 99.

4 Barry Millington, “Nuremberg Trial: Is There Antisemitism in *Die Meistersinger*?”, *Cambridge Opera Journal* 3 (1991), pp. 247–260.

texts, and rethought his views on the nature of opera. Here he associated himself with the musical as well as cultural avant-garde, adapting the model of Claude Debussy's 1902 setting of Maeterlinck's *Pelléas et Mélisande*, without a doubt the first important opera of the post-Wagnerian avant-garde. Strauss had already begun to identify himself with the "moderns," but only in his selection of the programs for his symphonic tone poems. As with the break between the "folkloric" theme of his tone poem "Till Eulenspiegel's Merry Pranks" (1895) and his "Nietzschean" "Thus Spake Zarathustra" (1896), with *Salome*, Strauss discovered the avant-garde opera and was in turn discovered by the avant-garde. It is this avant-garde, understood by Strauss (and, indeed, by much of Fin-de-siècle culture) as "Jewish," which sets the stage for the selection of *Salome* as his first "modern" opera.

In 1903 Strauss saw Max Reinhardt's production of Wilde's play in the *Kleines Theater* in Berlin (with the young and brilliant actress Gertrud Eysoldt in the lead). Reinhardt had chosen the best of the four competing German translations, that of Hedwig Lachmann, for his production. After his visit to the theater, a friend (the cellist Heinrich Grünfeld) suggested to Strauss that the play could provide material for an opera.⁵ Strauss immediately answered that he was already at work. The point of setting Wilde's play, according to the composer some four decades later, was his belief that "Oriental and Jewish operas lacked true Oriental color and scorching sun."⁶ It is important to note the hyphenated phrase, "*Orient- und Judenoper*." Strauss, writing as late as 1942, acknowledges that he was writing a "Jewish" opera. Other works in this genre, Biblical operas such as Verdi's *Nabucco* (1842) and Saint-Saëns's *Samson et Dalila* (1877), or post-Biblical representations of the Jews such as Halevy's *La Juive* (1835), lacked the "orientalism," which Strauss understood as necessary for a "Jewish" topic. Strauss's words also reflect the concept of the Jew which two major groups in the German-speaking world held by 1905. The antisemite's charge (found in works as far removed from one another as Friedrich Ratzel's geographic studies and Houston Stewart Chamberlain's antisemitic diatribes) that Jews were merely Orientals who would always be outsiders in the West was internalized by at least one radical fringe of European Jewry. Early Zionist writers such as Theodor Herzl and Martin Buber accepted the idea that they would always remain outsiders, Orientals in an occidental world, and they acted upon this belief: Herzl, by seeking a national homeland for the

5 The references to Lindner, Grünfeld and Eysoldt (but not to Reinhardt, a non-person at the time of Strauss's writing) are in Strauss's 1942 *Recollections*, pp. 150–154.

6 Cited from the *Recollections*, p. 150. The German text is in Richard Strauss, *Betrachtungen und Erinnerungen*, ed. Willi Schuh, Zurich 1949, pp. 224–229. See the further discussion in Norman Del Mar, *Richard Strauss: A Critical Commentary on his Life and Works*, London, 1962, rpt. Ithaca, New York 1986, p. 1 and 243.

Jews outside Europe; Buber, by finding the true wellsprings of Jewish culture in the world of the Eastern European Jew.⁷ Strauss's acceptance of this projection, with all its ambiguities, is a clear reflection of the reception of *Salome* in Austria. And Strauss's association of the Jew with the cultural avant-garde (read: the Jews) influenced his selection of the *Salome* libretto in a most complicated manner. Even the initial impetus, to set Oscar Wilde's play rather than a rewritten version which would not have borne Wilde's name, came from its production by a Jew leading the dramatic avant-garde, Max Reinhardt, and a suggestion from another Jew, Heinrich Grünfeld, that Wilde's play (not a watered-down libretto written by a third party) could provide material for a new opera.⁸ It is the link between Wilde, the homosexual poet condemned to prison by British social prudery, and the Jews as representatives of the avant-garde, that will continue to appear in the reception of Wilde's play and Strauss's libretto.

The Viennese image of Oscar Wilde as the persecuted artist had its most elaborate presentation in a long series of essays by Karl Kraus, published in his influential periodical, *Die Fackel*, beginning in 1903.⁹ In December of 1903 (or roughly when Strauss begins to be seriously concerned with the *Salome* theme), Kraus opened his discussion of Wilde with a polemic against a German book on sexual life in Britain: "The uncomplicated German can only gaze upward jealously at the British Nation which is so far above the continent in the culture of sexual perversion and the development of sexual hypocrisy, which, as well as murder, can bring forth the genius of Oscar Wilde, and which has flagellation-bordellos and laws which can threaten the nuances of sexual activity with a ten-year jail sentence."¹⁰ The importance of this review is not merely that Kraus points out the parallels between British sexual attitudes and those in contemporary Viennese society, at least in terms of the barbarity of the public executions and their popularity in England. (He represents such executions as parallel to the Wilde trials.) Kraus also introduces that term which is central in any understanding of the complex link between Wilde, Strauss, the Jews and the avant-garde, the term *Perversität*. Kraus's manner of indirect citation shows here (as elsewhere in *Die Fackel*) that he is using a term from the general discourse of difference of his time. It is the category of the "perverted," not merely the unnatural

7 Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 1981.

8 The term "Jew" here is a precise usage. I use the term, when I apply it to any individual, only within the strict limits set by the antisemites of the period. My reference is the standard antisemitic reference tool, Theodor Fritsch, *Handbuch der Judenfrage*, 38th edition, Leipzig 1935.

9 The only essay on this topic is the narrowly focused piece by Hugh Salvesen, "Zu den Wilde-Übersetzungen in der *Fackel*", *Kraus Hefte* 24 (1982), pp. 5–11.

10 *Die Fackel*, 148 (2 December 1903), p. 19–20.



Pic. 1: Gustav Mahler, Radierung von Emil Orlik, Wien 1902 (Quelle: Jüdisches Museum der Stadt Wien: Judenfragen, 1997)

but the anti-natural, that provides the link that can help us understand the power of reading.

Wilde is evoked during the opening decade of the 20th century. At the close of that issue of *Die Fackel*, Kraus reports two items of gossip back to back: the antisemitic attacks abetted by the official city government (with its publicly antisemitic mayor, Karl Lueger) to limit the promotion of Jewish civil servants; and the permission granted to perform Wilde's *Salome* in Vienna but only "if the head of John the Baptist, which Salome brings in, is covered with a cloth. Too dumb!" Kraus retorts.¹¹ This seemingly random juxtaposition makes one aware of how closely Kraus — Jew, cripple, aesthete — links such varied categories of difference as antisemitism and homophobia, the Jews and Oscar Wilde.

In the Christmas issue of 1903 Kraus devotes the first fourteen pages to a detailed review (and review of the reviews) of this production of *Salome*.¹² It was performed in the *Deutsches Volkstheater* (the Viennese parallel to Reinhardt's *Kleines Theater*), a theater, which was able to produce European avant-garde plays that the Austrian censor otherwise banned by inviting German guest productions. On December 12, 1903 Adele Hartwig brought her version of *Salome* from the *Neues Theater* in Berlin; it was a *succes de scandale*. Kraus begins his review (as was his usual practice) with an attack on a text, here Friedrich Schütz's review of the play in the *Neue Freie Presse*, the paper edited by Kraus's *bete-noire*, Moritz Benedikt. The *Neue Freie Presse* was seen by Kraus and his Jewish as well as non-Jewish contemporaries as a "Jewish" paper, called by Kraus the "Neue feile Presse".¹³

It is important to read Kraus's opening of his review in light of the rhetoric to which he is responding and in which he clothes his understanding of the play: "When critics disagree the artist is in accord with himself, wrote Wilde in the wonderful introduction to his *The Picture of Dorian Gray*. In the arena of his noble culture of the spirit, the argument of proletarian idea-mongers can only be heard as the Yiddish-accented German [*Gemauschel*] of the Pharisees, moderated by the excellent direction of *Salome*. I do not have the pleasure of enjoying works of art as an observer. A fatal sharpness of hearing forces me to listen to the voices which come from the depths, and I cannot pray before I curse the sacrilege. Like the *Gemauschel* of the Pharisees in *Salome* [when they cry out]: 'One sees, that he is not the Elias!' one cries who has forced himself gesticulating into the foremost row and whose name is Friedrich Schütz." (1)

11 *Die Fackel*, 148 (2 December 1903), p. 31.

12 *Die Fackel*, 150 (23 December 1903), pp. 1–14.

13 Jacques Bouveresse, "L'actualité de Karl Kraus", *Austriaca* 49 (1999), pp. 11–36, Paul Reitter, "Karl Kraus and the Jewish Self-Hatred Question", *Jewish Social Studies* 10 (2003), pp. 78–116.

While Kraus uses this review to defend Wilde and his drama (with the parodied cry echoing the closing of the play: “Kill that critic!” [*“Man erschlage diesen Kritiker...”*]) (2), it is his attempt to decouple homosexuality and the Jews which makes up the greater part of his long and detailed examination of Schütz’s review. He observes that “Mr. Friedrich Schütz is not a pederast” (2). The unspoken theme of Schütz’s review, according to Kraus’s reading, being — if in a review of a work by a known homosexual such as Oscar Wilde, I, as a reviewer, do not attack homosexuality, then am I not “one of them.” Kraus’s defense of Wilde is linked to his opposition to the prosecution of homosexuality and his libertarian view that sexuality has no business being under the control of the state. But the central thrust of the first paragraph has little to do with this question, and Kraus himself drops this theme after a long paragraph. His main concern, the center of his review, is also the central theme of the opening paragraph of his review. It is his focus on the role of the Jews, represented for Kraus (but not for Schütz) by their discourse, by the language of the “Pharisees” in the debates before Herod about the divinity of Christ and the mission of John the Baptist. For Schütz, Wilde is merely an antisemite, a “*Briten-Goi*” who attacks Jews in the basest manner. (Here, the attack on Britain as the source of all evil is redirected into an attack on the victim, Wilde, for being merely one of them, an antisemite.) He quotes Schütz that the Jews are reduced to “a quintet of tottering Jews represented with ugly gestures, which fulfill the deepest sense of subjugation.” The direction of the Volkstheater does even more and “lets these Hebrews *mauscheln*.” And that has to be inflicted on Mr. Schütz for whom every work of art must have but one law: “There is no Jewish ill-breeding” (9). But even Kraus admits that the use of *Gemauschel* on the Viennese stage was tasteless: “Indeed the jargon [*Jargon*] of the group of the Pharisees should have been moderated — at least with an eye toward the audience at the premiere ...” (9)

For the use of *Gemauschel* points to the double-bind of Jews such as Karl Kraus writing in German.¹⁴ Kraus, Herzl’s most violent early opponent in Vienna, rejects the call for an orientalizing of the European Jews. He sees acculturation, if not assimilation, as the only possible means of overcoming the hostility to the Jews of the world in which he lives. He shares the general assimilationist point of view that the recent political opposition to the Jews, at least in Vienna, is the result of having large numbers of unacculturated Eastern Jews from the provinces of the Austro-Hungarian Empire in the capital. With his focus on the *Gemauschel* of Wilde’s Jews, Kraus points to the incompetence of a specific group of Jews, the Eastern, Yiddish-speaking Jews from the provinces, the Jewish parvenues in Vienna, the object onto whom Viennese

¹⁴ See my *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986, especially pp. 209–260.

Jews projected their anxieties. These anxieties arose because of the charge, heard in the political speeches and read in the pamphlets and scholarly monographs of anti-semites of all persuasions, that all Jews (not merely the newly arrived) did not, could not, command the discourse of high culture, the discourse of the Germans. It is, of course, in Richard Wagner's "Jews in Music" that this view had its most often quoted representation.¹⁵ And it is Wagner who is brought into connection with *Salome* in the racial literature of the early twentieth century, as we shall discuss below.

Kraus points to his separation from those designated by this charge with his own "translation" into "Pharisees" of Wilde's designation of these argumentative figures as "Jews." For Kraus, Wilde's stage Jews are but "Pharisees," with all of that term's negative connotations in Christian-German rhetoric. They are not merely "*Juden*," as the German translation of the text states, for that designation, read as a racial category by a German reader, would also include Karl Kraus.

In his review of the *Salome* review, Kraus condemns the German (read Berlin) version as unnecessarily altering Wilde's intent in the drama, but even more so the thin-skinnedness of the critic for that daily paper (a paper which both antisemites and Jews such as Kraus understood as "Jewish") which saw in every representation of the Jews an oblique attack on them. Kraus mockingly asks Schütz to allow some "perverted" views, so that the theater can serve up peacock's tongues as well as peasant dumplings [*Bauernknödel*] (12). The use of the word "perverted" in this context ironically links the defender of the Jews (Schütz/Benedikt) with the "perversion" of homosexuality, which he defends. "Perversion" becomes a positive label, the label of libertarian aesthetics, of the cultural avant-garde with which Kraus, on one level, identifies himself. He thus closes his review of the review with the acerbic observation that the clerical newspaper *Vaterland*, as well as Benedikt's *Neue Freie Presse*, have both condemned the play. Both Catholics and Jews conspire to damn true art, while Kraus represents the defender of the "perverted." Let us for a moment examine not Kraus's response, that is the response of a Viennese "Jew" who is internalizing his own ambivalence about the hidden language attributed to the Jews by the and-Semites, but rather Friedrich Schütz's original feuilleton.¹⁶ Kraus's reading of Schütz presents a clear case of his projection onto the "Jewish" writer (Schütz as the agent of the "Jewish" newspaper, Moritz Benedikt's *Neue Freie Presse*) of his own fears about the nature of Jewish (i.e., "perverted") discourse. Schütz does indeed spend over half of his re-

15 See Jacob Katz, *Richard Wagner: Vorbote des Antisemitismus*, Königstein/Ts. 1985, as well as my *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986, pp. 209–211.

16 F[riedrich] Sch[ütz], "Oscar Wilde: Zur Aufführung seiner 'Salome' im Deutschen Volkstheater," *Neue Freie Presse*, 15 December 1903, pp. 1–3.

view recounting the biography of Wilde in a condemnatory manner, contrasting him with Byron and Heine. Kraus reports quite correctly Schütz's condemnation of the poet as homosexual. But his reading of Schütz's discussion of *Salome* as a text and the visiting Berlin production has a different slant once the original review is examined. Schütz stresses the historical marginality of the court of Herod, does not glorify the history of the Jews under the Romans, and comes only in his penultimate paragraph to condemn "the direction of the Volkstheater" in having "the Hebrews *mauscheln*": "if such a concept were correct then one would need to play [those dramas such as Hebbel's] *Judith*... which play on the soil of Judea in Yiddish (*Jargon*)." Kraus places this condemnation of the representation at the very opening of his review since it was the quality of the production (and the language of the review), which spoke most directly to his own sense of identity. He read Schütz's review as an attack on the homosexual poet Wilde from the standpoint of the Jewish press, an attack which set the corrupt discourse of the self-conscious Jew, Schütz, against the forces of pure art, represented by Wilde's representation of the Jews. It was an attack on the avant-garde from the side of the forces of reaction, but a Jewish reaction, which he ironically labels as no different from the forces of Catholic reaction. But, of course, the perversion of the discourse of the Jew, no matter what the ideological identity of the individual, was inexorably linked with the pollution of the language of the homosexual. Thus Kraus needed to separate his discourse about the avant-garde (which was not "Jewish" but about Jews) from that of the "bad" Jews, such as Friedrich Schütz, and their discourse about the Jews.

Kraus's view was no more an unambiguous affirmation of the label of "perverted" for the cultural avant-garde than had Nietzsche's aphorism glorified the "degenerate" as the sole image of the true artist. On January 4, 1904 Kraus followed his review of *Salome* with a further attack on Friedrich Schütz under the title "The Picture of Dorian Gray (Toward a Picture of Friedrich Schütz)," which again begins with a paraphrase of the homophobic rhetoric of the period: "In that rag, the advertising pages of which are open to the offering of every perversion and whose owners in a notorious manner financially benefit from the procuring of pederastic contacts, a certain F. Sch. has fumed about Oscar Wilde in a moral wrath."¹⁷

While Kraus proceeds to quote from Wilde on the corruption of critics in general, as he had at the beginning of the earlier review, he began by condemning the homophobic Schütz for writing for a mere homosexual rag. The Jew, who condemns the homosexual, is not above pandering to (and for) him. The importance of this state-

17 "Das Bildnis Dorian Grays (Zum Bildnis des Friedrich Schütz)", *Die Fackel* 151 (4 January 1904), pp. 18–23.

ment lies in the ambiguity of Kraus's use of the term "perversion," applying it not only to the homosexual but also to the Jewish press. Jews such as Moritz Benedikt are no better than their own image of the homosexual.

The image of Oscar Wilde in the public press of the Fin-de-siècle ties together a string of seemingly unrelated qualities: a strong anti-British attitude, a sense of sexual pathology, the image of an author as identical with the image of his work, popular images of the language of deviance. All of these qualities are linked through the association of accepted stereotypes of the Jews with qualities of difference ascribed to the homosexual. This was during a period of growing concern with the homosexual scandals among the nobility and the upper class in Germany and Austria, such as the Krupp scandal of 1902.¹⁸ It was the very awareness of difference — sexual, cultural, racial — which set the stage for the most notable of these scandals, those concerning Wilhelm II and his friend Philipp Eulenberg, which broke in 1906, shortly after the premiere of Strauss's *Salome*. There the association of antisemitism, homosexuality, and the discourse of the Jews (in the role of Kraus's German alter-ego, Maximilian Harden, who brought these scandals to the surface) illustrates the association of these forces. Strauss was composing during the very period in which Harden's material was appearing and was forcing the discussion of homoeroticism into the political arena.

With the premiere of Strauss's version of *Salome* in 1905, the opera became a touchstone of the "modern," especially to acculturated or assimilated Jews of Vienna. For anti-semites, the Viennese "Jew" Gustav Mahler defined "Jewishness" in the arts, even though he was baptized in 1897. Even Strauss, recording Mahler's death in his diary for May 18, 1911, refers to him as "*der Jude Mahler* ..." ¹⁹ And Mahler, the Jewish composer of the avant-garde, as head of the Vienna Imperial Opera, was one of Strauss's (and *Salome*'s) strongest supporters. Mahler, the head of the Viennese Court Opera, submitted Strauss's opera to Dr. Emil Jettl, the court censor, in order to have it approved for performance, Jettl's rejection mentioned an objection to the representation of Biblical characters on the stage but, even more important, in light of the opposition and critical reaction to the 1903 Viennese production of Wilde's play, he saw the drama as a work that represented sexual pathology: "Irrespective that the representation of actions from the New Testament raises considerations for the court

18 On the political background to the homosexual scandals of the day and their close association with images of Jewish discourse (especially the idea of journalism as a form of Jewish discourse) see Isabel V. Hull, *The Entourage of Kaiser Wilhelm II 1888–1918*, Cambridge 1982, pp. 57–145 and James D. Steakley, "Iconography of a Scandal: Political Cartoons and the Eulenberg Affair", *Studies in Visual Communication* 9 (1983), pp. 20–51.

19 Cited by Hena Blaukopf, ed., *Gustav Mahler-Richard Strauss: Briefwechsel 1888–1911*, Munich 1980, p. 211.

theater, the presentation of the perverted sensuality, as incorporated in the figure of Salome, is morally repugnant.”²⁰ The censor objects to the “perversion” of the subject matter, a perversion seen as “Jewish” by readers such as Kraus.

The correspondence between Mahler and Strauss shows Mahler’s unalloyed enthusiasm for the opera and Strauss’s energetic desire to have it produced in Vienna. Mahler clearly thinks of the opera as the major work produced by Strauss up to that time. In his exchange of letters with Strauss he is full of praise for the opera and its libretto.

If we look at Mahler’s personal correspondence, other concerns appear. In 1894, prior to his baptism, Mahler writes a long letter to his sister Justine in which he mocks Strauss as the new cultural “pope,” the new Wagner, and understands that “his [Mahler’s] being Jewish is closing all of the doors” to his advancement.²¹ This sense that Mahler was less successful than Strauss because of the prejudice of the society against him as a Jew echoes in Mahler’s behavior after his baptism. He would often ask his wife to “stop him when he emphasized his speech with too much gesticulation,” a clear sign of his Jewishness.²² The arch-conservative music critic Rudolf Louis, in 1909, coupled the charge of Mahler’s innate “Jewishness” with a related one: “If Mahler’s music would speak Yiddish, it would be perhaps unintelligible to me. But it is repulsive to me because it speaks with a Jewish accent [*jüdeln*].” This is to say that it speaks musical German, but with an accent, with an inflection, and above all, with the gestures of an Eastern, all too Eastern Jew. So, even to those whom it does not offend directly, it cannot possibly communicate anything. One does not have to be repelled by Mahler’s artistic personality in order to realize the complete emptiness and vacuity of an art in which the spasm of an impotent mock-Titanism reduces itself to a frank gratification of common seamstress-like sentimentality [*an gemeiner Nähmädels Sentimentalität*].”²³

Mahler is not only merely a Jew, but his work is “speaks” in Mauschel and is at the same time feminine. It appears to be male and Titanic, but is merely the impotent product for (and of) a seamstress’s sentimentality. For the Fin-de-siècle writer such as Weininger, Jews and women, especially women of the lower class such as seamstresses, have no aesthetic sensibility. Strauss was quite aware of this ambiguity and played upon it in his setting of *Salome*. Is it merely accident that one of the clearest

20 Cited in Clemens Hoslinger, “‘Salome’ und Ihr Österreichisches Schicksal 1905 bis 1918”, *Österreichische Musikzeitschrift* 32 (1977), p. 301.

21 Hena Blaukopf, ed., *Gustav Mahler-Richard Strauss: Briefwechsel 1888–1911*, Munich 1980, p. 152.

22 Egon Gartenberg, *Mahler: The Man and His Music*, New York 1978, p. 47.

23 Cited from Nicolas Slonimsky, ed., *Lexikon of Musical Invektive: Critical Assaults on Composers Since Beethoven’s Time*, Seattle 1965, p. 121.

markers of this "Oriental" music was Mahler's use of the solo oboe, exactly the instrument that for Strauss became the orchestral voice of the Jews? Mahler's nostalgic and sentimental use of that instrumental sonority (understood by his contemporaries as a "typically Jewish" musical tone) is parodied in the harsh and mocking quality of the "Jewish" music in *Salome*.

But there is an even more telling moment in Mahler's internalization of this image of the Jews' hidden, perverse discourse. Mahler once characterized a journalist in Paris to his wife as being so "perverted" that "Strauss might one day set him to music."²⁴ Mahler had internalized the negative associations between Jews and homosexuals present in *Salome*, a work that overshadowed the first performance of Mahler's Sixth Symphony, produced in the same year. He understood that he remained merely a Jew, with his own "perverted" discourse, while Strauss could capture the essence of this discourse and thus the leadership of the cultural avant-garde through his setting of *Salome*.

This was not merely the reading of the difference between the "insider" and the "outsider" by one acculturated (indeed assimilated) Jew. At least one "Jewish" observer saw in the two composers the "eternal conflict between the successful-blond (Strauss) and the fateful- dark (Mahler)."²⁵ This dichotomy, made by one of the coaches at the Viennese Court Opera, Thomas Mann's Jewish brother-in-law, Klaus Pringsheim, points to the internalization (and projection) of Mahler's sense of difference, a sense of difference, which heightened his need to see Strauss's *Salome* performed in his house to show that he was not merely one of those loud, gesticulating Eastern Jews. Rather, he was part of the world of the avant-garde, distanced from the world of the characters, of their perversion, of their contaminated discourse. In Mahler's case, Strauss's opera magnificently served its function as a litmus test for an assimilated Jewish identity. Here we have the ultimate musical re-reading of the Viennese stereotype of the "Jew" so hurtfully projected by Karl Kraus onto his Viennese "Jews," the authors of the *Neue Freie Presse*, and perhaps internalized by his "Jewish" readers, such as Gustav Mahler.

24 Alma Mahler-Werfel, *Gustav Mahler: Erinnerungen und Briefe*, Amsterdam 1940, p. 360.

25 Klaus Pringsheim, "Zur Uraufführung von Mahlers Sechster Symphonie", *Musikblätter des Anbruch* 2 (1920), p. 497.

Karin Stögner

Antisemitisch-misogyne Repräsentationen und die Krise der Geschlechtsidentität im Fin de Siècle

In der kritischen Betrachtung antisemitischer Stereotypen fällt auf, dass diese zumal ab der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts häufig um sexualisierte und spezifisch vergeschlechtlichte Motive kreisten. Es ist davon auszugehen, dass eine bestimmte Konstruktion von Geschlecht als ein Medium für das Funktionieren des Antisemitismus im säkularisierten, kapitalistischen Europa fungierte und dass diese Konstruktion dazu beitrug, die einzelnen Stränge der antisemitischen Motivation zusammenzuhalten.

Dass die antisemitischen Judenbilder so eminent von zeitgenössischen Geschlechtervorstellungen durchzogen waren, ist ein Grund für ihre Widersprüchlichkeit.¹ Sowohl die antisemitischen als auch die misogynen Vorurteilsformen verraten eine starke Ambivalenz im Denken und Verhalten, die sich in den Bildern des „effeminierten Juden“ zum offenen Widerspruch steigerte. Ihre Wirkungsmacht bezogen sie gerade daraus, dass sie eine Kanalisierung der ambivalenten Haltung der AntisemitInnen und AntifeministInnen ermöglichten. Eigentümlich ist solchen Bildern ein Nebeneinander von völlig Unverträglichem. Jenes etwa der „belle juive“, der „schönen Jüdin“, hat im gentilen Europa eine lange Tradition, bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein war es ein wesentlicher Bestandteil der sogenannten Konversionsliteratur²: an der „schönen Jüdin“ als Konvertitin wurde die vorgebliche Haltlosigkeit der jüdischen Religion demonstriert. Diese Demonstration galt jedoch nicht sosehr den Juden und Jüdinnen, denen damit eine Konversion zum Christentum nahegelegt werden sollte, sondern in viel stärkerem Ausmaß der Rückversicherung der Christen und Christinnen selbst, die in ihrem Glauben längst nicht so gefestigt waren, wie sie sich gerne den Anschein gaben. Das legt nahe anzunehmen, dass die Ambivalenz der ChristInnen

1 Vgl. Christina von Braun, „Der Jude‘ und ‚Das Weib‘. Zwei Stereotypen des ‚Anderen‘ in der Moderne“, in: *metis* 2/1992, S. 6–28, S. 9.

2 Vgl. Florian Krobb, *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 1993.

hinsichtlich ihrer eigenen Religion und Kultur auf die Figur der „schönen Jüdin“ übertragen wurde, die an ihrer statt das Dilemma der eigenen inneren Zerrissenheit und Uneinlichkeit lösen sollte.

Diese Unsicherheiten verstärkten sich im Zuge der Säkularisierungsprozesse, welche sich auch im Wandel der Bilder des Juden und der Jüdin niederschlugen. Ab der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wurde die „Jüdin“ zwar nach wie vor als schön imaginiert, sie galt aber gleichzeitig als zunehmend böse und bedrohlich und durch die Taufe nicht mehr „domestizierbar“. Sie repräsentierte die verbotene Verlockung und war als „nicht greifbare, irrlichternde, verheißende Gegenfigur zu dem in bürgerlicher Beschränktheit verhafteten Mann“³ gezeichnet. Als reine Projektionsfigur männlicher Macht- und Gewaltfantasien war sie eine Mischung aus Reiz und Abscheu, was wesentlich als misogyne Antwort auf weibliches Emanzipationsbegehren zur selben Zeit zu interpretieren ist. Die allgemein zunehmende Misogynie als Reaktion auf die als Bedrohung empfundene erotische und intellektuelle Macht von Frauen schaffte ein gespaltenes Frauenbild: einerseits das der intellektuellen Frau als steriles Mannweib, andererseits das der sinnlichen Frau, die zur Hure stilisiert und abgewertet wurde und für den Mann insbesondere die Gefahr der „Lustseuche“ barg. Gemeinsam war diesen Figuren die Weigerung, ihre prokreativen weiblichen Fähigkeiten der männlich dominierten Gesellschaft nutzbar zu machen, was einer Absage an die bürgerliche Selbsterhaltung gleichkam.⁴ Ab dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert wurden die aus der Verschlingung von Sinnlichkeit und Intellekt erwachsenden Gefahren des Weiblichen ins Bild der „belle juive“ gebannt, dessen mehrdeutige erotische Ausstrahlung einer Kombination aus Anziehung und Vernichtungswunsch geschuldet war.

Ein wesentliches Merkmal des Antisemitismus ist, dass Juden und Jüdinnen als Personifizierung der Ambivalenz erscheinen, wodurch aber ihre Zuordnung zu manichäischen Konstrukten von gut und böse gerade unterlaufen wird. Durch die fehlende Stringenz sind sie weder eindeutig Feind noch eindeutig Freund, denn diese beiden Pole gehören, trotz ihrer Opposition, dem Selben zu. Moderne Vergesellschaftungsformen setzen Einheit gegen die Vielheit, Eindeutigkeit gegen den Zweifel. Das Spannungsverhältnis zwischen oktroyierter Eindeutigkeit und Einheit und realer Mehrdeutigkeit und Vielheit erzwingt die Ambivalenz in den vergesellschafteten Individuen. Dies bewirkt die Entstehung einer absoluten Gegenposition, welche durch die Konstruktion des Anderen schlechthin besetzt wird. Die Bekämpfung der Am-

3 Ebd., S. 250.

4 Bei Charles Baudelaire und im Anschluss daran bei Walter Benjamin erfuhrt dieses Moment in den Figuren der „Hure“ und der „Lesbierin“ eine vielschichtige und hintergründige Fassung; vgl. Walter Benjamin, „Über einige Motive bei Baudelaire“, in: ders., *Gesammelte Schriften I–2*, Frankfurt am Main 1992, S. 605–655.

bivalenz nötigt dazu, sie auf einen Punkt zu reduzieren und projizieren, ähnlich wie in mythischen Beschwörungspraktiken das Auszutreibende als in einem Gegenstand nicht nur repräsentiert, sondern tatsächlich verkörpert vorgestellt wird.

Als Ersatz für die zunehmend prekär werdende Einheit des Ich im Übergang vom Liberalismus zum Monopolkapitalismus wird die äußere Welt vereinheitlicht. Einheit und Identität werden durch das Kollektiv von außen an das fragmentierte Ich herangetragen, das immer mehr dem von David Riesman beschriebenen „außen-geleiteten Charakter“⁵ entspricht. Im modernen Antisemitismus ist es auch darum zu tun, die Einheit des Ichs herzustellen⁶, diese Einheit ist jedoch von neuer Qualität und deckt sich insofern nicht mehr mit dem von Freud beschriebenen Ich des bürgerlichen Individuums, als es selber nicht mehr die Kraft besitzt, die Einheit von sich aus zu erzeugen. Es sucht Kompensation von außen und findet Ersatz für die verlorene Identität im übermächtigen Kollektiv. Diese Entwicklung trägt der zweckgerichtete, männliche, identische Charakter, den Horkheimer und Adorno beschreiben⁷, als Keim schon in sich.

In identitären Konstrukten werden Grenzen gezogen und aufgelöst zugleich – sie beruhen im Grunde auf hegemonialem Einverleiben und Ausschließen. Dem zwanghaften Identifizieren auf kollektiver Ebene steht der Verlust der Möglichkeit von individueller Identität gegenüber. Identität abstrahiert sich somit auf einer kollektiven Ebene und wirkt von daher zugleich entgrenzend. Das Fremde und Andere, dessen Konstruktion und Wahrnehmung auf dem Prinzip des Identifizierens beruht, ist letztlich Ausdruck der gesellschaftlichen Entfremdung und Verdinglichung von Menschlich-Lebendigem in der Gleichsetzung mit Natur. Im Zeitalter der Säkularisierung, in dem Religion zunehmend ihre gesellschaftliche Funktion einbüßt und das Wissen über die Natur als unhinterfragbares und zuweilen sakralisiertes an deren angestammte Stelle tritt, nimmt Natur paradox eine undurchdringliche, weil scheinbar unvermittelte Gestalt an: „Rasse“ und „Geschlecht“ werden zu Verdikten, welche Menschen aus der humanistischen Vorstellung der Menschheit ausschließen und als vorgebliche Naturwesen einer bereits entmenslichten Vorstellung der Gattung einverleiben, um in einem nächsten Schritt die Essentialisierung von Gesellschaftlichem überhaupt vornehmen zu können. Diese wiederum gibt den entfremdeten Individuen den Umgang mit objektiv-gesellschaftlichen Prozessen vor: nicht gottgegeben, son-

5 David Riesman, *Die einsame Masse*, Hamburg 1958.

6 Christina von Braun, „Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, S. 180–191, S. 182.

7 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften 3), Frankfurt am Main 1997, S. 50.

dern naturgegeben sei die Vorherrschaft und die Durchsetzung partikularer Interessen als das Allgemeine.

In diesen blinden Zweckzusammenhängen wird Identität zum Korsett, das die mit sich selbst unidentischen Individuen von außen stützt. Mit „Rasse“, Vaterland, Führer, Cliquen und Tradition soll der realitätsgerechte Geist nicht nur paktieren, sondern gleichsam sich auf ganzer Ebene identifizieren.⁸ Der Zwang zur Einheit ist totalitär und lässt keinen Zweifel zu. Der Zweifel aber, den diese auf Totalität abzielende Geisteshaltung so hasst und fürchtet, ist das Medium der Selbstreflexion, die von dem erkenntnisleitenden Wissen lebt, dass zwischen dem realen Gegenstand und dem Sinnendatum, das er als Spur in der Wahrnehmung hinterlässt, ein Abgrund klafft. Dieses Wissen setzt sich dem sich absolut setzenden Wissen, das im Monismus zum neuen Götzen emporsteigt, entgegen und bringt den Anteil des Subjekts in der Wahrnehmung des Objekts zum Bewusstsein. Im Antisemitismus werden der Zweifel und die Uneindeutigkeit, ja das sich der Eindeutigkeit Entziehende, mit dem Jüdischen identifiziert.⁹ Der Grund dafür liegt nicht allein im antisemitischen Denken selbst, sondern findet Bestätigung in den Erfahrungen der Juden und Jüdinnen in Deutschland und Österreich um die Jahrhundertwende. Zwischen ihrem Deutschsein und ihrem Jüdischsein ließ man sie auch nach den Prozessen der Emanzipation und Assimilation keine einfache Verbindung ziehen, wenngleich die deutsche Kultur ohne die jüdische nicht denkbar gewesen wäre und umgekehrt, ein Umstand, der Heinrich Mann etwa fragen ließ, was die deutsche Kultur ohne die Juden sei.¹⁰ Und in der Tat sahen auch Juden selbst, wie etwa Walter Benjamin, das Judentum als Repräsentanten des Geistigen und der Kultur in Deutschland, was seinerseits Vorbehalte gegenüber dem Zionismus implizierte. Dem nationalistischen zionistischen Projekt setzten er und andere das Konzept des Kultur-Zionismus und des „intellektuellen Literaten-Juden“¹¹ entgegen, einer geistigen und kulturellen Elite, die aus der deutsch-jüdischen Erfahrung der Zweiheit eine dualistische Lebensauffassung zog, in welcher gerade der Zwang zur eindeutigen Identität – deutsch oder jüdisch – zum Ort und zum Gegenstand der Erfahrung gemacht wurde.¹² Während also die Er-

8 Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967, S. 111.

9 Vgl. Christina von Braun, „Der Jude‘ und ‚Das Weib‘. Zwei Stereotypen des ‚Anderen‘ in der Moderne“, in: *metis* 2/1992, S. 6–28, S. 8.

10 Vgl. zu diesem Komplex des Zusammenwirkens von jüdischer und deutscher Kultur: Frank Stern, *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin 2002.

11 „Und eben nicht sowohl das National-Jüdische der zionistischen Propaganda ist mir wichtig, als der heutige, intellektuelle Literatenjude“, schrieb Walter Benjamin 1913 an Ludwig Strauß (Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe I*, Frankfurt am Main 1995, S. 83).

12 Vgl. Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000, S. 294ff.

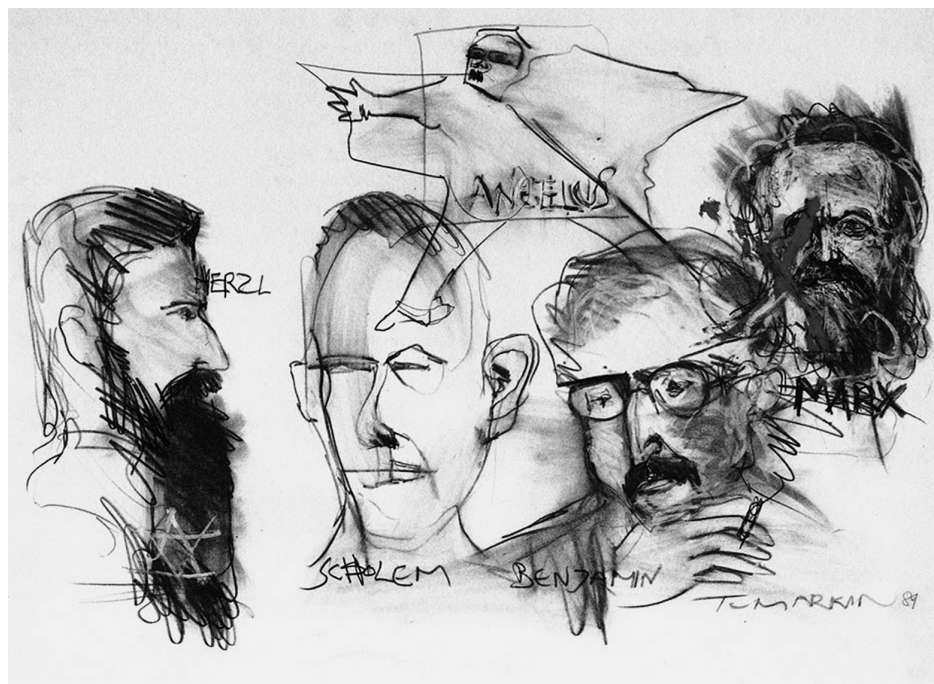


Abb. 1: Benjamin – Scholem – Marx – Herzl mit Angelus Novus; Zeichnung von Yigael Tumarkin, 1989 (Quelle: Jüdisches Museum der Stadt Wien: Judenfragen, 1997)

fahrung der Juden und Jüdinnen in Deutschland recht genau der in der Moderne allgemein gewordenen Fragmentierung herkömmlicher Identitätskonzepte entsprach, versuchten die völkischen und rassistischen Bewegungen, die zu Beginn des Jahrhunderts enormen Aufschwung erlebten, das schmerzliche Erleben der Ambivalenz und Zerrissenheit in einem Einheitstaumel und kollektiven Volksrausch unschädlich zu machen. Dies gelang nur über die Konstruktion von der Einheit gefährlichen und sie unterlaufenden Feindbildern, vor deren Hintergrund die „Einheit“ als Ausdruck der antagonistischen Gesellschaft erst möglich wurde.

Das „Andere“ als zum Gegenprinzip erhobenes Fremdes und doch Vertrautes, das dem Innersten einer solcherart stigmatisierenden und bannenden Logik zugehört, ist zugleich das Exterritoriale, Ausgelagerte, ja Hinausverlagerte, und bildet solcherart die einverlebte Folie von Einheit, Reinheit, Unberührtheit. Wie sehr die Einheit der Vielheit, die Identität der Nicht-Identität bedarf, stellt Adorno dar: „Keine Einheit, wie formal auch immer, und wäre es die reinlogische, ist auch nur als Möglichkeit bar dessen zu konzipieren, worauf sie geht; noch das formallogische Etwas ist der Bodensatz des Materials, das ausgeschieden zu haben der Stolz der reinen

Logik war.¹³ Christina von Braun fasst dieses dialektische Ineinandergreifen von Einheit und Differenz im Konzept des „internen Anderen“, in dem sich Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit überkreuzen: „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.“¹⁴ Wie bedeutsam die Anteile des Sexuellen, der Triebbedürfnisse und deren Verdrängung, bei diesem Komplex von Einheit, Ambivalenz und Differenz sind, davon zeugen die vergeschlechtlichten Bilder des Antisemitismus und die rassistischen Bilder des Sexismus. Um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert waren sie in einem heute kaum noch nachvollziehbaren Ausmaß präsent und populär, waren Teil der Alltagskultur nicht weniger als der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskurse. Unerkanntes und Nichtintegriertes wurden in ihnen jäh aufeinander bezogen und derart dem repressiven, einheitlichen System von Symbolen und Zeichen einverleibt. Besonders signifikant tritt dies in der im Wien des Fin de Siècle, aber auch noch Jahrzehnte später gebräuchlichen Wendung „mit dem Jud spielen“ hervor, die Sander L. Gilman beschreibt. Dabei handelt es sich um eine abwertende Umschreibung weiblicher Selbstbefriedigung.¹⁵ „Weib“ und „Jude“ wurden aus dem Rahmen der männlichen Selbstreferentialität ausgeschlossen (und dadurch paradoxerweise gerade in den Herrschaftszusammenhang integriert), indem sie auf ein scheinbar gemeinsames Drittes reduziert und darob identifiziert wurden: das angeblich kastrierte Geschlechtsteil. Der männliche Jude wurde als Ganzer mit der weiblichen Klitoris identifiziert, die nicht minder als verstümelter Penis imaginiert wurde. Die Klitoris galt aber als der männliche Teil des weiblichen Genitals, und die weibliche Sexualentwicklung wies in der gängigen Sexualforschung einen wesentlichen Unterschied zur männlichen auf: sie bündelte sich im Verlauf der Entwicklung nicht zur einheitlichen erogenen Zone, sondern blieb der Zweiheit verhaftet. In diesem Sinne bescheinigte Freud der Frau eine viel deutlicher wahrnehmbare Bisexualität als dem Mann: „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:

13 Theodor W. Adorno, „Wozu noch Philosophie“, in: ders., *Gesammelte Schriften* 10–2, Frankfurt am Main 1997, S. 459–473, S. 466 f.

14 Christina von Braun, „Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, S. 180–191, S. 182; vgl. auch Sigrid Weigel, „Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung – Vorstellungen und Verkörperungen der internen Anderen“, in: Inge Stephan, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln, Weimar, Wien 1994, S. 333–351.

15 Sander L. Gilman, *Freud, Identität und Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 69.

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.“¹⁶ Damit weist Freud der weiblichen Sexualität eine Dualität zu, durch die sie sich der an der nichtjüdischen männlichen Ordnung gebildeten Einheit entzieht. Das Weib als bisexuelles Naturwesen wird mit einer Zwischengeschlechtlichkeit identifiziert, weshalb sie als Repräsentantin der Uneinheitlichkeit, ja der Mannigfaltigkeit, gelten kann. Die ihr zugeschriebene Zweiheit in der Sexualität und die daraus folgende allgemeine Unzuordenbarkeit wirken wie ein Pendant zur Zweiheit des „jüdischen Geistes“, der an nichts glaubt als an seinen Zweifel und an die Erfahrung der Verzweiflung.¹⁷ Letztendlich darf vielleicht die Aussage gewagt werden, dass Juden und Frauen sich die Erfahrung der Zweiheit teilten, welche sie als zugehörig und fremd zugleich charakterisierte. Daraus schmiedete die antisemitische und misogyne Gesellschaft eine uneindeutige und unauthentische „Rasse“ und ein uneindeutiges und unauthentisches „Geschlecht“.

Wie die Identifikation von Jude und Frau nahelegt, war das Thema Beschneidung auf vielschichtige Weise eingebunden in die in sich widersprüchlichen Diskurse um Einheit und Differenz. Während Juden auch aufgrund der Beschneidung als unmännlich wahrgenommen und zuweilen mit dem Weiblichen identifiziert wurden, galt die Beschneidung im Fin de Siècle doch auch als medizinische Behandlung der Masturbation¹⁸ und insofern, als die Heilung von als „pervers“ empfundenen sexuellen Praktiken einer männlichen Einheitlichkeit Vorschub leistete, wurde sie auch als Mittel zur Auflösung von Dualität und Unbestimmtheit interpretiert. So sah etwa Georg Groddeck, ein Vorläufer der Psychoanalyse, in der Beschneidung die Beseitigung einer „Zwiegeschlechtlichkeit“.¹⁹ Auch wurden die einander nicht vergleichbaren Praktiken der Beschneidung von Männern und der Genitalverstümmelung von Frauen gleichgesetzt, denn zur selben Zeit gehörte es zur medizinischen Praxis, Frauen durch chirurgische Entfernung der Klitoris und der äußeren Schamlippen, quasi durch ihre „Entmannung“, von der Selbstbefriedigung und von der Hysterie zu „kurieren“. Die „Geilheit des Weibes“ war der Angriffspunkt solcher Praktiken.²⁰

16 Sigmund Freud, „Über die weibliche Sexualität“, in: ders., *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main 1999, S. 517–537, S. 520f.

17 Vgl. Walter Benjamin, „Dialog über die Religiosität der Gegenwart“, in: ders., *Gesammelte Schriften II–I*, Frankfurt am Main 1992, S. 16–35, S. 24.

18 Gilman, *Freud, Identität und Geschlecht*, S. 70.

19 Vgl. Ebd., S. 128f.

20 Cf. Viola Roggenkamp, „Mich gibt es. Jüdische Selbstbehauptung gegenüber der mächtigen Schoah“, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 19. Jg., 1996, Heft 42, S. 69–76, S. 76.

In der aus der Wiener Alltagssprache überlieferten Identifikation von „Jud“ und „Klitoris“ drückt sich also eine Abspaltung der verhassten, Angst einflößenden, weil unkontrollierten Elemente der weiblichen Sexualität aus, während die all dem zugrunde liegende Kastrationsangst in der weiblichen Klitoris physiologisiert und in der mit dem weiblichen Organ verschmolzenen Imago des „Juden“ personalisiert wird. Freud erblickte in der Kastrationsangst die Ursache von Antifeminismus und Antisemitismus als Krankheit des „arischen“ Mannes²¹, der fürchte, genau zu dem gemacht zu werden, wofür sowohl die „Frau“ als auch der „Jude“ gesellschaftlich einstanden: nämlich „kastrierte“, i. e. gesellschaftlich machtlose, nicht herrschaftsfähige Wesen.

Somit sind Antisemitismus und Misogynie gleichermaßen Ausdruck einer tiefen Krise männlicher Identität und Sexualität. Die Kastrationsangst ist auch die Angst vor dem Verlust der zur Gewährleistung der Einheit notwendig fest gefügten Grenzen. In engem Zusammenhang mit dem Zwang zur Einheit stehen Ganzheitsideologien, die gerade um die Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg ganz groß im Kurs waren: in der Kunst, etwa dem Jugendstil, ebenso wie etwa in der bürgerlichen Jugendbewegung oder in der Lebensphilosophie. Diese Ideologien stellten einen Versuch dar, das autonome Subjekt gegen die fragmentierte Wahrnehmungswelt der Moderne in Stellung zu bringen; dabei verlor sich jedoch die Autonomie zum Teil sehr rasch an ein hoch idealisiertes Konstrukt von Natur, das gerade zur Unterstützung des autonomen Subjekts gegen die modernen großstädtischen Lebenswelten aufgerufen ward. Und hier liegt auch die eigentliche Problematik dieser Ideologien: als vielleicht legitime Reaktion gegen den Zerfall des Subjekts und als Streben nach einer „neuen Zeit“ wurde gegen einen „Gegner“ angegangen, der eigentlich keiner war, nämlich die modernen Lebenswelten der Großstadt und ihr geistiges Potenzial, gegen welche der angeblich „reinen“, in Wirklichkeit aber verstümmelten Natur gehuldigt wurde. Das neu zu entstehende autonome Subjekt verpuffte also sehr rasch in Rückschmelzungen, Natur als Vorbild ist der Widergeist. Ein „Zurück zur Natur“ drückt den Traum der Wieder- bzw. Neugeburt ohne die „hemmenden Geistfesseln“²² (Ludwig Klages) aus, eine Reaktion auf den Verlust der gesellschaftlichen Bindekraft der Religion im Zuge der Säkularisierungsprozesse. Der Wunsch nach autonomer Subjektivität und nach einem Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, das Hinauswollen, zeigt zugleich ein tiefes Unbehagen gegenüber den alles umfassenden und alles hereinholenden Strukturen moderner Wahrnehmung und herrschaftlicher Identifizierung an,

21 Vgl. Sigmund Freud, „Der Fetischismus“, in: ders., *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main 1999, S. 311–317, S. 313.

22 Ludwig Klages, zitiert nach Ilse Korotin, „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 1994, S. 84–130, S. 100.

deren Teil er nichtsdestotrotz auch ist. Als letzter Versuch des Individuums, sich dem Druck der gesellschaftlichen Anpassung entgegenzustemmen und den „Antagonismus der Individualität und ihren ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen“²³ auszutragen, sind die Ideologien des Fin de Siècle freilich nicht mit dem Faschismus vergleichbar, der Anpassung gegen alle Individualität setzt. Die Schlagseite der überhöhten Natur aber gab letztlich doch die Richtung an, die das neu sich zu konstituierende autonome Subjekt im Keim ersticken ließ und Antisemitismus und Misogynie weitere Nahrung zuführte. In diese widersprüchlichen Konstellationen von Identität und deren Aufgehen in einer mythischen Vorstellung von Natur, die selbst wesentlich in der Unterdrückung von Natur bestand, von intellektuellem Antiintellektualismus mit seiner spezifischen Verbindung von Mythos und Rationalität, die diesem widerspricht, sind die vergeschlechtlichten und rassistischen Bilder von Juden und Frauen eingebettet. So erscheint Natur regelmäßig zweigeteilt: in die niedere, animalische, mit Schmutz und Unreinheit assoziierte Natur, der die überhöhte Natur, etwa in der Apotheose der Männlichkeit und der Lobpreisung des starken und schönen physischen Körpers gegenübergestellt wird. Die Attribute weiblich und männlich sind in solchem Schema eindeutig zugeordnet: „Weiblich“ steht fürs „Niedere“, zu Überwindende, Archaisch-Zurückgebliebene, während „männlich“ für das steht, was der „dekadenten Zivilisation“, der Moderne mit ihren urbanen Lebensweisen heldenhaft zu entsagen und ein Zurück zu einer übermächtigen Natur suggeriert. Beide Vorstellungen sind Ergebnis der herrschaftlichen Zurichtung von Natur, die alles, auch Menschen, zur bloßen Verschubmasse und Materie der Verfügung macht. Damit sind sie in der Dialektik von Fortschritt und Regression angesiedelt, was sie erst recht der Epoche zugehörig entlarvt. Im Freiluftwesen und der Körperkultur des Jugendstils und der Jugendbewegung etwa fanden neue Mythologisierungen statt, welche eine Hereinholung des furchterregenden Extérieurs bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Triebversagung bewerkstelligten. Der Jugendstil zeichnete den weiblichen Körper daher mit Vorliebe geschlechtslos, magersüchtig und durchscheinend weiß. Nichts Lebendiges ist an ihm, ikonenhaft erinnert er vielmehr an eine „Schöne Leiche“. Als artifizielles Konstrukt ist dieser Körper zugleich in den Naturzustand versetzt und zeigt gerade die Verbindung von Natur und Technik in der Neuaufgabe des Mythos an, welche für die völkischen Aufbrüche kennzeichnend ist, wo sich Vernunft gegen sich selbst kehrt. 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. Als die immanente Kehrseite der völkischen Vorstellung von Natur

23 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 127.

als dem Widergeist wird die Entleiblichung der Ingroup zelebriert. Die schaurige Materialisierung des getretenen Leiblichen in den Figuren des „effeminierten Juden“ oder der „maskulinisierten Jüdin“ gehört diesem Komplex notwendig zu, in dem Geistfeindschaft und Körperfeindschaft sich überkreuzen.

Wo aber in diesem Schema von Natur ordnet der Antisemitismus das Jüdische ein? Die Identifikation mit der „anderen Rasse“ nimmt schnell die Bedeutung an „eine niederere Art als der Mensch und deshalb bloße Natur“.²⁴ Da jedoch das Bild des Juden die Ambivalenz der Antisemiten und Antisemitinnen widerspiegelt, bedeutet es nicht nur bloße Natur, sondern gleichzeitig ein Zuwenig an „Natürlichkeit“ infolge eines unterstellten Zuviels an Zivilisation. Juden und Jüdinnen waren im Wahrnehmungsrahmen der Jahrhundertwende die RepräsentantInnen einer sich selbst überholenden Moderne, deren Krisenerscheinungen unter den Schlagworten „Feminisierung der Kultur“ bzw. „Dekadenz“ diskutiert wurden. Motiviert waren diese Diskurse auch von einem Verlust der traditionellen Männlichkeit. Gerade die Identifikation mit einer bis zur „Dekadenz“ vorangetriebenen Zivilisation berührt sich mit ihrem scheinbaren Gegenteil, dem Naturhaften, Mimetischen. Der Antisemitismus hat sich dem bürgerlichen Ideal der Mitte verschrieben: Zwischen der ungebändigten Natur, die er fürchtet, und der Zivilisation, die er verabscheut, hat er sein Ideal der „Natürlichkeit“ errichtet. Die Konstruktion des Judenbildes widerspricht diesem Amalgam der Mitte, indem die beiden Pole, Natur und Zivilisation, ungeschieden in es eingebracht werden. Durch diese absonderliche Verbindung gelingt es, im Judenbild sowohl Natur als auch Zivilisation zu bannen.

Um die Bedeutungsbreite des auf der Differenz der Geschlechter aufbauenden Bildes der „Jüdin“ 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“ hin zu einer unterstellten körperlichen „Defizienz“ und geistigen „Monstrosität“ an, die im misogyn-antisemitischen Vorurteil nicht minder präsent ist, und das oftmals in ein und demselben Bild: in der Vorstellung nämlich, dass dem jüdischen Körper etwas „Krankes“ und „Primitives“ innewohne, was mit der Darstellung dieses Körpers als Ort der Andersartigkeit fest verknüpft ist. So widersprechend die Bilder des Juden und der Schönen Jüdin auf den ersten Blick sein mögen, sind sie doch nicht Ausdruck konkurrierender Vorstellungen vom „Jüdischen“. Selbst die Schönheit der „Jüdin“ ist überschattet von „degenerierter Natur“ und einem Mangel an „authentischer Natürlichkeit“.

Zwei zentrale Aspekte des Fremden – der „geschlechtliche“ wie der „rassische“ – gehen im Bild der Jüdin auf direkte Weise ineinander über, dabei schiebt sich „eine

24 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 118.

imaginäre Differenz der ‚Rasse‘ über die Geschlechterdifferenz“²⁵. 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 angeblich fehlende „Authentizität“, die in den antisemitisch-misogynen Repräsentationen stets mitschwingt, hat in entscheidendem Maße damit zu tun, dass sowohl das Jüdische als auch das Weibliche von der gentilen Männergesellschaft als widersprüchlich wahrgenommen werden. Von Herrschaft zugerichtet und dieser doch nicht ganz botmäßig zu sein ist der Untergrund dieser widersprüchlichen Repräsentationen.

An diesem Punkt wird deutlich, wie interdependent die Imaginationen des Jüdischen und des Weiblichen sind. Beide sind Darstellungsmedien eines allgemeinen Verhältnisses zur Natur im Übergang vom liberalistischen zum Monopolkapitalismus. Die vom universalen Tauschprinzip bestimmte 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.“²⁶ Was in dieser Gesellschaft Natur repräsentiert, steht zugleich auch in Zusammenhang mit dem bürgerlichen Warentausch. Auch hier sind Juden und Frauen betroffen: die einen, indem sie von der antisemitischen Gesellschaft mit der Zirkulationssphäre identifiziert werden, die anderen, indem sie einer Wahrnehmung unterliegen, in der eine Verschlingung von Käuflichkeit und Geschlechtlichkeit zentral ist. Unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise nehmen die Imagines des „Juden“, ähnlich wie der „Frau“, im Denken der „Mehrheitsgesellschaft“ eine wichtige Entlastungsfunktion ein: beide, je nach gesellschaftlicher Konstellation zu Bildern verfestigt, waren als solche doch nie eindeutig in den Herrschafts- und Produktionsverhältnissen verortbar. Festgesetzt hat sich vielmehr das Klischee, dass Frauen und Juden nicht produktiv tätig seien. Die diesem Klischee zugrundeliegende Scheidung zwischen produktiver und unproduktiver Arbeit beruht ihrerseits auf der die Herrschaft in ihrer zivilisatorischen Form begründenden Trennung von geistiger

25 Johanna Gehmacher, „Antisemitismus und die Krise des Geschlechterverhältnisses“, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 4/1992, Wien, S. 425–447, S. 430.

26 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, S. 435.

und körperlicher Arbeit, in welcher erstere doch immer das Kommando über zweiteere innehat. Wie eine Art „Schadensausgleich verpönte[r] körperlicher Arbeit wirken denn auch die Bilder des verfeimten „unproduktiven Juden“ oder Intellektuellen²⁷. Jedenfalls erlauben diese Bilder das Abladen von Unlustgefühlen, die der vom System erzwungenen Triebverdrängung oder dem Triebaufschub innerhalb der kapitalistischen Warenwelt geschuldet sind. Von daher stammen auch die Vorstellungen des „gierigen Juden“ oder des „Verschwenderischen Weibes“ – beide hätten diesen Verzicht nicht zu leisten. Ganz wesentlich ist hier die erotische und erotisierende Komponente, die im Warenfetisch sich verdichtet, der selber zum Nährboden der Vorstellungen von Weiblichkeit und Geschlechtlichkeit wird, wie Benjamin darlegt: „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 Warenfetischs 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.“²⁸

Die Krise der männlichen Identität und Sexualität im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert ist vielfältig und gesellschaftlichen wie ökonomischen Veränderungen geschuldet, die schon viel früher einsetzten. In erster Linie zu nennen ist die Schwächung gesellschaftlicher und kultureller Ordnungs- und Verortungssysteme, welche zunehmend ihre soziale Bindekraft und ihr Identifikationspotenzial einbüßten: im Wesentlichen die Schwächung der Religion, aber auch das Aufsprengen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung durch die Erfordernisse der industriellen Revolution. Die Entwicklung gipfelte in der nicht nur symbolischen, sondern auch tatsächlichen Expropriation des bürgerlichen Individuums durch den Wandel des Kapitalismus von seiner liberalistischen zur monopolistischen Phase. Durch die Emanzipationsprozesse waren zudem gewohnte gesellschaftliche Unterscheidungsmechanismen abhanden gekommen und mussten neu initiiert und kreiert werden: Der Diskurs um „Rassen“ und „Geschlechter“ war ein Ausdruck davon und ein Mittel zur Refabrikierung der

27 Der Begriff des Intellektuellen war im Fin de Siècle noch relativ neu. Er entwickelte sich im Zuge der Proteste gegen den Antisemitismus während des Dreyfus-Prozesses und wurde, noch bevor er als Selbstbezeichnung diente, als Schimpfwort geprägt. In dieser abwertenden Fassung bedeutete der Begriff des Intellektuellen: abstrakt, antinational, zersetzend, dekadent, kantisch, jüdisch – als solcher kam der Begriff während der Berichterstattung zum Dreyfus-Prozess nach Deutschland (vgl. Astrid Deuber-Mankowski, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000, S. 371). Der Intellektuelle diente fortan als Projektionsschirm für Antisemitismus, Geistfeindschaft, kunstfeindliche und antiemanzipatorische Haltungen, Antiurbanismus und dergleichen.

28 Benjamin, *Das Passagen-Werk*, S. 435 f.

für die Aufrechterhaltung bzw. Restabilisierung der Einheit der Ingroup notwendigen Andersheit der Outgroup. Das künstlich und zwanghaft zusammengeschmiedete, in sich jedoch antagonistische Kollektiv bestätigte sich seiner selbst in der Setzung des unüberwindlichen Unterschieds von Ingroup und Outgroup. Analog zur Refabrikierung „jüdischer Andersartigkeit“ in den vergeschlechtlichten Bildern des männlichen Juden ist eine Wiederherstellung der „Weiblichen Andersartigkeit“ im Bildarchiv der Moderne zu beobachten. Der Zweck der Übung war aber nicht etwa ein „Volkskörper“, wie den Massen vorgegaukelt, sondern die Erhaltung des Privilegs Einzelner, welches sich als Allgemeines ausgibt.

Realer Gehalt dieser Bilder ist die Ablehnung der Emanzipation sowohl der Frauen als auch der Juden, hinter der der Hass auf den Liberalismus steht. Dieser hatte die Idee der allgemeinen Menschenrechte ausgebildet, jedoch nur als Idee und als Versprechen, sie aber nicht durchgängig verwirklicht in den realen Lebenswelten der Menschen. Horkheimer und Adorno interpretieren deshalb den modernen Antisemitismus auch als Reaktion auf diese Enttäuschung des Liberalismus: „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 umso wilder, je mehr er an der Zeit ist.“²⁹ Emanzipation wurde vom antisemitischen und frauenfeindlichen Standpunkt her stets mit Besitz und Bildung zusammengedacht. Die „Frau“ sei geprägt vom „Mammongeist“, während der „Jude“ ohnehin den „Parade-Materialist“ repräsentiere; das „Hirngespinnst von der Verschwörung lüsterner jüdischer Bankiers“³⁰ gehört ebenso in diese Sparte wie das Klischee der „Verschwenderischen, schmuckbehangenen Jüdin“. Das antimoderne Moment im modernen Antisemitismus ist gerade auch für die Bilderwelt, die er errichtet, von entscheidender Bedeutung: die Gier nach unmittelbarer Aneignung und Überwältigung, nach Ausschaltung der vermittelnden Instanzen des liberalistischen Kapitalismus. Der moderne Antisemitismus weist auch ein verzerrtes antikapitalistisches Element auf, in dem der „Jude“ als Personifizierung des Kapitalismus eingesetzt wurde. Die „antikapitalistische Revolte“ des Antisemitismus geriet zur „Revolte gegen die Juden“.³¹ Juden wurden aber nicht einfach mit dem kapitalistischen System schlechthin identifiziert, sondern mit der Zirkulationssphäre, die als vermittelnde Sphäre nach dem Liberalismus zunehmend an Bedeutung verlor. Ab dann erst legte der „Antikapitalismus“

29 Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 196f.

30 Ebd.

31 Moishe Postone, „Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch“, in: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main, S. 242–254, S. 251.

des Antisemitismus so richtig los: „Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.“³² Der Antisemitismus hat einen wesentlichen Schritt der Abstraktion nicht vollzogen und verharrt im Bereich der Unmittelbarkeit von Herrschafts- und Wirtschaftsverhältnissen. Ein Merkmal des Antisemitismus ist nach Jean-Paul Sartre, „daß der tatsächliche Besitz eines bestimmten Dinges auf magische Weise den Sinn dieses Dinges vermittelt“.³³ Gegen die zunehmend abstrakt werdenden Eigentumsformen setzt der Antisemitismus eine primitive Aneignung, die sich auf „einen wahrhaften, magischen Zusammenhang mit dem Besitz gründet“³⁴ Da sich aber das begehrte Materielle konsequent der Erfahrung und dem Erleben der einzelnen AntisemitInnen entzieht, beharren sie so unerbittlich auf einer mythischen Transzendenz des Materiellen bei gleichzeitigem Hass auf die RepräsentantInnen des Abstrakten. Unbewusst reagiert der Antisemitismus auf die Dialektik von Abstraktem und Konkretem, indem er im „Juden“ als dem „Träger des Abstrakten“ gerade das Materielle hasst. Natur, durch perennierende Beherrschung entsubstantiiert und jedem herrschaftlichen Belieben unterworfen, wird dem, der Natur sowohl innen als auch außen beherrschen muss, zum abstrakten Feld, das gleichzeitig in seinen Tiefen sinnlich lockend wirkt. Es verwundert folglich nicht, dass Frauen und Juden zu Synonymen für diese als widersprüchlich, abstrakt und konkret zugleich erscheinenden „Tiefen der Natur“ werden. Abstrakte Natur im Sinne von nichterfahrener, verdrängter Natur rematerialisiert sich in den Bildern des „Juden“ und des „Weibes“, die beide durch die herrschende Begrifflichkeit von ihrem Menschsein abstrahiert, durch Herrschaft dehumanisiert und sinnlich konkret nur noch im Angriff auf ihren Leib erfahrbar sind. Die Transzendierung des Materiellen soll Abhilfe für die erdrückende Faktizität des Bestehenden schaffen; alle Wut wird darauf gelenkt, was die unmittelbare Präsenz des Körpers und sein nicht eingelöstes Lustversprechen vor Augen führte: das „lockende Weib“ und der „sinnliche Jude“.

Der Verbindung von Geld und Natur, manifest sowohl im Bild des Juden als auch der Frau, ist eine deutlich sexualisierte Komponente eigen: Nicht selten geht die der „Jüdin“ als der „sexuellen Frau“ zugeschriebene Wollust in eine Gier nach Gold über, wie Bram Dijkstra anhand der antisemitisch-frauenfeindlichen Literatur des Fin de Siècle nachzeichnet. Jedoch auch das Gold erfüllt eine Stellvertreterfunktion; denn eigentlich ist die Gier des „Weibes“ nach männlicher Potenz und ihr Streben, den Mann solcherart zu depotenzieren, gemeint. Dass der „arische“ Mann sich nicht mit der sexuellen, von unfruchtbarer Geschlechtlichkeit gekennzeichne-

32 Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 198.

33 Jean Paul Sartre, *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus*, Zürich 1948, S. 20.

34 Ebd.

ten Frau einlasse, sondern seine „Samenkontinenz“ hüte, bewahre die Zivilisation davor, von den AgentInnen der Verweiblichung überrannt zu werden.³⁵ Freiheit sowohl im Geschlechtsleben als auch im Geldverkehr widerspricht der völkischen Verbundenheit mit der Scholle und beinhaltet 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.“³⁶ Den Materialismus als spezifisch weibliche und jüdische Schwäche zu interpretieren, entsprach in dieser Zeit gängigen Klischees und zog sich zuweilen quer durch die politischen Lager.³⁷ Frauenemanzipation als Ausgeburt des Materialismus, der die Frauen ihrer angestammten Mutterrolle entfremde, war eine weit verbreitete Einstellung. Dass die Juden für diese Entwicklung verantwortlich zeichnen würden, ist hingegen eine für den Antisemitismus charakteristische Personalisierung allgemeiner gesellschaftlicher Verhältnisse. So schrieb etwa Gottfried Feder, späterer Mitbegründer und Programmierer 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.“³⁸

In schematisch reduzierter Wahl der Motive bildender Kunst jener Zeit erscheinen in ewiger Wiederkehr die Judiths, Salomes und Dalilas; Frauengestalten, in denen Antisemitismus und Antifeminismus verbunden werden konnten. Sie repräsentierten

35 Bram Dijkstra, *Das Böse ist eine Frau. Männliche Gewaltphantasien und die Angst vor der weiblichen Sexualität*, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 374.

36 Zitiert nach Annette Kuhn, „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 1990, S. 39–50, S. 45.

37 Shulamit Volkov, „Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code“, in: dies., *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München 2001, S. 62–81, S. 77.

38 Zitiert nach Margarete Mitscherlich-Nielsen, „Überlegungen einer Psychoanalytikerin zum Hitlerreich. Über männliche und weibliche Werte damals und heute“, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stuchlik (Hg.), *Frauen und Faschismus. Der faschistische Körper*, Pfaffenweiler 1990, S. 23–28, S. 28. Sigrid Weigel interpretiert das aus den Mythologien überlieferte Motiv des Drachens vor den Stadtmauern als Sinnbild für ungebändigte Natur, die auch in der weiblichen Sexualität gefürchtet wurde. Das Töten des Drachens versinnbildlicht insofern auch den Sieg über die unintegrierten und nicht verstandenen Aspekte der weiblichen Sexualität und die Festigung und (Re-)Etablierung der „domestizierten“ und entsexualisierten Aspekte von Weiblichkeit innerhalb der Männergesellschaft (cf. Sigrid Weigel, *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 175f.).

eine Form von Weiblichkeit, deren Heroismus und Autonomie in die faden bürgerlichen Verhältnisse hineinschimmerten. In der Literatur des späten neunzehnten Jahrhunderts erfuhren sie deshalb sonderbaren Aufschwung, wobei eine 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. Sie repräsentieren ein kollektives Einstimmen in die Zertrümmerung der verhassten Ambivalenz der Moderne und sind der literarische Nachvollzug jener Bewegung, welche die Wahrnehmung der gesellschaftlichen und technischen Neuerungen vom Fortschritt hin zum Katastrophischen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts eingeschlagen hatte. Teil der „Feminisierung der Kultur“, zeugen sie von der tiefen Krise der männlichen Identität, als Produkt einer gewandelten Moderne, in welcher der optimistische Glaube in den Fortschritt und die epochale Aufbruchstimmung einer morbiden Höllenstimmung gewichen waren.

Dalila ist keine Jüdin, sondern Philisterin, ein Unterschied, der dem antisemitisch-misogynen Stereotyp von wenig Bedeutung ist, denn wichtig ist sie als Repräsentantin des weiblichen Phallus, als die der Kastration fähige Frau also. Viele biblische Frauengestalten haben in ihrer modernen Deutung 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 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.“³⁹ Weiblichkeit wurde aufgespalten: einerseits in die Vorstellung der „reinen“ 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, in welches man die „Verderblichen“ jüdischen Frauenfiguren aus dem Alten Testament bannte. Die Scheidung von Altem und Neuem Testament wurde vonseiten der christlichen Gesellschaft auch entlang der jeweils zugeschriebenen weiblichen Geschlechtscharaktere vollzogen. Die christliche Ambivalenz gegenüber dem Weiblichen fand insofern auch Ausdruck im christlichen Antijudaismus, von dessen Traditionen und Motiven der moderne Antisemitismus zehrte. Die Kompromisslösung der Aufspaltung von Weiblichkeit aber ermöglichte die Verwertung der weiblichen Reproduktionsfähigkeiten und ihre Einbindung in den „Volkskörper“ bei gleichzeitiger Stigmatisierung des Weiblichen als

39 Hans Mayer, *Außenseiter*, Frankfurt am Main 2001 (erste Auflage 1975), S. 35.

Anderes. Der Übergang zwischen den beiden Aspekten von Weiblichkeit bleibt fließend, die Kompromisslösung gestattete aber, sich der verfeimten und doch begehrten „sexuellen Frau“ ungestraft zu nähern, da die gesamte Veranstaltung doch unter dem Aspekt ihrer Herabwürdigung stand. Konsequenter, nämlich das Geschlechtliche und Sinnliche in Form des Weiblichen total ablehnend, ist Weininger; er bringt die zeitgenössische antisemitische Misogynie auf den Punkt: „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.“⁴⁰ Die sinnliche, sexuelle Frau zieht den Mann ins finstere Reich der Begierden und wird von vorneherein stets und immer wieder zur „Hure“ gemacht. In dieser Vorstellung ist die „reine“ Liebe vom Weiblich-Geschlechtlichen unbeschmutzt; die „platonische“ Liebe bleibt unkörperlich innerhalb der fest gefügten Körpergrenzen dem Selben, d. h. dem auf Herrschaft allein bezogenen und zum Punkt reduzierten Ich verhaftet. Die körperfeindliche Haltung lässt auch das Verhältnis zum Geist nicht unberührt: in der Vorstellung der „schönen Jüdin“ verschmelzen Sinnlichkeit und Intellektualität zu etwas ganz „Unnatürlichem“.

So ist das Bild der „Ewig Jüdin“ aber als Pars pro Toto zu verstehen, als eine religionsunabhängige Bezeichnung für einen Frauentypus, dessen Eigenschaften als negative Ausprägungen des Weiblichen schlechthin verstanden werden. Das „ewig Jüdische“ steht mit dem „ewig Weiblichen“ gleich auf, wodurch die Vorstellung von Frauen als „minderwertiger Rasse“ insinuiert wird. Nicht zu vernachlässigen ist dabei erneut das Moment des unterstellten „Nicht-Authentischen“: das „ewige Wesen“ des „Juden“ wie der „Frau“ liege in der Verstellung und der Täuschung, im Sich-Einschleichen und in der Vermischung. 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. Verdächtig waren von vorneherein alle: da man Juden und Jüdinnen in der Realität nicht erkennen konnte, musste im Nationalsozialismus jeder und jede mittels „Ariernachweis“ beweisen, es nicht zu sein – dem System waren alle gleichermaßen potenziell „Juden“. Nicht nur im „Jüdisch-Weiblichen“ lag den Völkischen und dem Faschismus außerdem die Gefahr, sondern im Weiblichen generell. Das „Weib“ als die Verführende war aufgrund der ihr unterstellten durchlässigen Ichgrenzen und mangelhaften Subjektkonstitution nur allzu leicht verführt. Sie lebte inmitten der „Volksgemeinschaft“, ja war für deren Erhalt unabdinglich, hielt in sich jedoch das permanente Gefahrenpotenzial der „Ver-

⁴⁰ Zitiert nach Ute Luckhardt, „Die Frau als Fremde. Frauenbilder um die Jahrhundertwende“, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, S. 99–126, S. 122.

unreinigung deutschen Blutes“ bereit. Wenn auch unbewusst, sei die „Frau“ aufgrund einer ihr unterstellten Natur zum Betrug am „Volk“ prädisponiert.

Das Moment der Bewusstlosigkeit ist in den vielen Repräsentationen der Lulu charakteristisch, in ihr wandelt sich die autonome „sexuelle Frau“ zur intentionslosen Verderberin und Verräterin, sie „ist nicht mehr Partnerin, sondern das Ganzandere, das sich aller Gemeinschaft entzieht“.⁴¹ 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!“⁴² Lulu war die moderne Pandora und wurde 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“ Shigolch und sein gefährlichstes Werkzeug, die sexuelle Frau.⁴³ Aufgrund seiner pointierten Geschlechterimages und vielschichtigen Transgressionen von Sexualnormen ist dieser Film besonders aussagekräftig. Die Tabubrüche betreffen in erster Linie die heterosexistischen Normen, aber auch an das Inzesttabu wird gerührt. Lulu begeht diese Tabubrüche ohne Intention und Reflexion. Identitätslos wie Natur walten ihre Sinne besinnungslos – sie ist der Inbegriff des naturhaften, monströsen Vamps. Dennoch gestattet ihr der Film, sich an manchen Stellen von Natur im Sinne der Herkunft loszusagen, indem sie Shigolch als ihren ersten Mäzen ausgibt, nicht als ihren Vater. Erst später schreit sie das Verwandtschaftsverhältnis hinaus. Bis dahin glaubte das Publikum an eine normale ausbeuterische Liebesbeziehung zwischen einem „alten hässlichen Juden“ und einer schönen jungen Frau; nach dem Bekenntnis verkehrt sich diese Beziehung unversehens in eine inzestuöse und gleichzeitig ist die unausgesprochene Erklärung für Lulus unwillentliche Unruhestiftung gefunden: in der Tatsache, dass sie von nun an fürs Publikum „jüdisch“ ist. Dr. Schön verfällt ihr und betrügt seine schöne blonde Ehefrau, die die andere Seite von Weiblichkeit repräsentiert: sanft, vertrauensvoll, nicht fordernd, schön, aber unerotisch, blond, adelig. Sie zieht von dannen, als sie hinter das Verhältnis ihres Ehemannes Dr. Schön mit Lulu kommt – und ward nicht mehr gesehen; wahrscheinlich Rettung in letzter Minute vor dem durch die „Jüdin Lulu“ infizierten Dr. Schön – wobei auch sein Name eine Anspielung auf „Jüdischsein“ ist, wie im Übrigen auch sein Beruf: Zeitungsmacher und Mitinhaber eines Revuetheaters. Dr. Schön leidet an seiner Leidenschaft und zeigt dies ganz offen, womit er mitnichten dem männlichen Ideal der aufrechten Körpergrenzen entspricht. Schwach ist er und immer wieder übermannt

41 Mayer, *Außenseiter*, S. 131.

42 Zitiert nach Dijkstra, *Das Böse ist eine Frau*, S. 545.

43 Ebd., S. 546.

von der Leidenschaft, die Lulu in ihm entfacht – er kann sich ihrer nicht erwehren. In der Szene, die zu seinem Tod führt, macht seine krumme Körperhaltung die zerfallenden, zerfließenden Körpergrenzen, den zerbröckelnden Körperpanzer deutlich. Das Motiv des Panzers ist indessen in den Rüstungen der männlichen Revuetänzer bereits vorgezeichnet: vor dem Betreten der Bühne werden ihnen demonstrativ nacheinander die Visiere der römischen Helme heruntergeklappt, sodass sie – gewappnet und hermetisch abgeriegelt – den Verführungen von Bühne und Schauspiel standhalten können. Lulu selbst kennt nicht die Liebe und nicht die Hingabe, sondern stürzt alle ins Verderben, die sie lieben. Am Ende trifft sie die Strafe: Sie stirbt allein, ermordet vom blutrünstigen Schlächter Jack the Ripper, während Shigolch ein neues Opfer findet und Dr. Schöns Sohn Alwa, der Lulu liebte, sich am Ende des Films einem Weihnachtszug anschließt.

Die Visualisierung der Andersartigkeit, die Sichtbarmachung des „Feindes“, wurde kulturell eingeübt etwa über die Darstellung einer verderblichen, lasziven, sexbesessenen und doch indifferenten Weiblichkeit in Gestalt des blutsaugenden Vamps. Filme solchen Inhalts erfreuten sich in den 1920er-Jahren enormer Beliebtheit. In ihnen wurden jedoch nicht nur Kompensationsmöglichkeiten für reale Triebversagung geboten, sondern zugleich kulturelle Wahrnehmungsmuster von Weiblichkeit und Jüdischsein eingeübt und gefestigt, was schließlich auch mit dafür verantwortlich war, dass Hitlers Bezeichnung der Juden als „Blutsauger“ und „Völkervampir“ von seiner Gefolgschaft so gut verstanden wurde. Von *Dracula* und seinen erotischen Raubzügen 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 derer, die weder sexuell noch ökonomisch auf ihre Rechnung kamen, eingeübt worden, sodass Hitler im „Juden“ die Urform der sexuellen Frau, den Meistervampir, identifizieren konnte,⁴⁴ der dem Aufstieg der „Herrenrasse“ in ein perfekt ausbalanciertes „Asgard“ von enthaltenen Männern und ununterbrochen gebärenden Frauen im Wege stehe.

War Dalila der Inbegriff des Verrats und der Täuschung, 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.“⁴⁵ In den bildlichen Darstellungen des Fin de Siècle erbitten die Judiths und Salomes nicht nur die Bluttat (=Kastration),

⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 562ff.

⁴⁵ Zitiert nach Hans Mayer, S. 141.

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. So stellt Hans Mayer fest, dass die Darstellungen der Judith „nicht Bewunderung für die weibliche Heroine, sondern Grauen als vor einem Monstrum“ evoziert. „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.“⁴⁶ Darin erinnern die Judiths schwach an Sades Juliette; jedoch bleiben sie insofern hinter ihr zurück, als Juliette noch eine Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft selbst ausdrückte, „die Lust, Zivilisation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen“⁴⁷. Die Entlarvung des Status quo bei Juliette wandelte sich in den Judiths tendenziell zur Apologetik desselben.

Mit „ethnographischer Sorgfalt und Gründlichkeit“, die auf die orientalistische Mode der Zeit zurückzuführen war, wurde auf den „semitischen Ursprung“ und die „rassische Besonderheit“ Salomes und Judiths verwiesen. Eine dafür bezeichnende Stelle zitiert Bram Dijkstra: Salome sei das Porträt 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“.⁴⁸ Diese Aussage legt Zeugnis davon ab, dass die antisemitisch-misogynen Botschaften der Künstler in der Öffentlichkeit angekommen waren und wie tief umgekehrt die Künstler in ihrem Schaffen im zeitgenössischen Kontext von Misogynie und Antisemitismus verankert waren, ja mit ihren Werken selbst als konstituierender Teil dieses Kontexts fungierten. Es fragt sich, ob nicht seitens der Maler und auch der Betrachter solcher Bilder ein geheimes Einverständnis mit dem Los der Männer Johannes und Holofernes bestanden haben mag. Enthaupten wurde von Freud bereits früh als ein Symbol der Kastration erkannt⁴⁹, sodass die Bilder Teil der Einstimmung in den prognostizierten zeitgenössischen Untergang der männlichen Sexualität und Identität sind. Die Frau mit der Waffe schlägt den einst souverän waffentragenden Mann mit seinen eigenen Waffen.

46 Ebd., S. 35.

47 Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 114.

48 Zitiert nach Bram Dijkstra, *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siècle Culture*, New York, Oxford 1986, S. 387.

49 Vgl. Sigmund Freud, „Das Medusenhaupt“, in: *Gesammelte Werke XII*, Frankfurt am Main 1999, S. 47–48.

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 aber 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“.⁵⁰ Die Stichworte „Bildung“ und „Vorurteilslosigkeit“ sind für das Bild der Jüdin in der Aufklärung zentral. 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 ansonsten nur adeligen Frauen zukäme. Für Jüdinnen sei Bildung jedoch kein genuines Moment, sondern vielmehr eine künstliche, „Appretur“, ein Täuschungsmanöver also, erworben im frühen kapitalistisch-materialistischen Bildungsgeschäft.⁵¹ Gebildete Frauen wurden zumeist als „unauthentisch“ betrachtet; 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 waren gewissermaßen das 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 tendenziell ins Bild des Vamps, der die schöpferische Kraft des männlichen Künstlers aufsauge, selbst jedoch nicht mehr den hohen Bildungsstandards entspricht. Die Darstellungen der Judith und Salome als heimtückische und triumphierende Weibsteufler sind eine der Folgen der Angst vor weiblicher Intelligenz. So wurden ihre Schwerter immer größer, während ihre Züge meist recht wenig den gängigen Klischees von Weisheit entsprachen: Die Stirn der Frauen wurde 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 wurde.⁵²

50 Zitiert nach Forian Krobb, *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 1993, S. 252.

51 Vgl. Jeanette Jakubowski, „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 1995, S. 196–209, S. 200.

52 Vgl. die *Judith* Carl Schwalbachs (ca. 1914), Otto Friedrichs *Salome* (ca. 1912); oder das Bild Albert von Kel-

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; unerlöst in ihrer Weiblichkeit, hatte sie sich nicht zum „echten“, „authentischen“, nährenden, enthaltsamen, allein auf die Ingroup ausgerichteten Frausein geläutert; ein Frausein, das schon nicht mehr bürgerlichen, sondern völkischen Moral- und Idealvorstellungen entsprach. Das in Salome angesprochene Frauenbild ist eine Warnung vor der Frau mit der Waffe. Gleichzeitig zur „Feminisierung der Kultur“ wurde die „Vermännlichung des Weibes“ diagnostiziert, ein Diskurs, der aus der Widersprüchlichkeit innerhalb der Gesellschaft resultierte. Denn während der kapitalistische Produktionsprozess Frauen rückhaltlos außerhalb der ihr bislang angestammten häuslichen Bereiche verwertete und so das traditionelle Machtgefälle der Familie aufbrach, wurde nichtsdestotrotz an eben dieser Ungleichverteilung verstockt festgehalten. Das Schreckbild der phallischen Frau Salome, des monströsen Mannweibs, zeigt eine neue Ordnung an, angstbesetzt und doch begehrt meint es in gewisser Weise auch immer die Proletarierin und die Hure, die „babylonische Hure“, die mit dem Bolschewismus paktiere. So beschrieb Hans Zöberlein die gegen die faschistischen Freikorps kämpfende proletarische Frau und Kommunistin als „Teufel in ihrem russisch-orientalischen Leib“. ⁵³ Die bewaffnete Frau, verzerrte Gestalt der emanzipierten Frau, flößt als eigenständig handelndes und kämpfendes, auch revolutionäres Subjekt ungeahnte Angst ein. Schließlich wurde die Revolution überhaupt mit wilder, sexuell aggressiver Weiblichkeit, mit „revolutionärer Hysterie“ assoziiert, ein Bild, in das all die realen und unterstellten Unmäßigkeiten der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft gepackt werden konnten. ⁵⁴ Von Olympe de Gouges über die verweiblichten Darstellungen der Pariser Kommune bis zu den Flintenweibern und Partisaninnen während des Ersten Weltkriegs und danach: die Imaginationen der vom „Rausch der Revolution“ benebelten „Vermännlichten Weiber“, welche die Grundfesten des Systems von Eigentum und Machterhalt erschütterten, waren stets präsent. Das Flintenweib etwa war die völlig widernatürliche Frau, die die Ordnung der Dinge ins Wanken brachte und sich vollkommen vom eingespielten nährenden Prinzip des Mütterlichen losgelöst hatte. Der Romanschreiber Edwin Erich Dwinger bringt dies auf den Punkt, indem er die „eurasische“ Revolutionärin Marja ausrufen

lers 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. (Vgl. die Abbildungen in Bram Dijkstra, *Idols of Perversity*, S. 378, S. 387, S. 400.)

53 Hans Zöberlein, *Befehl des Gewissens*, zitiert nach Klaus Theweleit, *Männerphantasien 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Reinbek bei Hamburg 1980, S. 76.

54 Cf. Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Right of Man*, Cambridge, Mass., London 1996, S. 101.

lässt: „Ich stelle die Natur auf den Kopf, bei mir fließen die Ströme aufwärts.“⁵⁵ Einer Naturkatastrophe gleich kommen solche „Weiber“ über die Soldaten in der Absicht, sie zu kastrieren – die Todesangst der Soldaten an der Front spricht aus solchen Fantasien. In die triebökonomische Kompensation des Grauens im Krieg spielen die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse ganz wesentlich hinein. Klaus Theweleit arbeitete die Komponenten der Vorstellungen vom Flintenweib anhand der Erlebnisberichte und Abenteuergeschichten ehemaliger Freikorps-Männer heraus: überwiegend sind sie durch die Attribute proletarisch, hinterlistig, jüdisch charakterisiert und als Huren gezeichnet; besonders aussagekräftig in Friedrich Ekkehards Beschreibung von Berliner Straßenkämpfen im Jahr 1919. Eine Frau am Fenster schreit 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.“⁵⁶ 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.“⁵⁷ Die tückische, blutrünstige Frau mit ihrer verzückenden Schönheit lockt die Männer in einen Hinterhalt: „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 [...].“⁵⁸ Als Ausfluss uneingestander Ängste und verdrängter Wunschproduktion ist diese „Jüdin“ zwischen Aversion und Attraktion angesiedelt, sie wirkt fremd und doch „merkwürdig vertraut“. 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 stellt die besonders bewaffnete Frau dar, nicht nur kämpft sie mit der Waffe in der Hand gegen die „Volksgemeinschaft“, sondern darüber hinaus noch mit der charakteristisch weiblichen List der Täuschung. Solche „Volksfremde“ Weibsteufel, die sich eingeschlichen haben, um inkognito für die internationale oder bolschewistische „Verschwörung“ zu kämpfen, sind fixer Bestandteil der Dolchstoß-

55 Edwin Erich Dwinger, *Die letzten Reiter*, zitiert nach Klaus Theweleit, *Männerphantasien 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Reinbek bei Hamburg 1980, S. 84.

56 Bemerkung: Salome ist eine „neutestamentarische“ Frau.

57 Friedrich Ekkehard, *Sturmgeschlecht*, zitiert nach Ebd., S. 84f.

58 Ebd., S. 87.

legende. 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.“⁵⁹

Die „Jüdin“ kämpft mit Waffen, die nicht von dieser Welt sind, magisch gleichsam nimmt sie den Einfältigen in ihren Bann – sie vereinigt damit alle Elemente des Hexischen, ja sie ist die moderne 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.⁶⁰ Aber auch der Ausdruck „Hexensabbat“ weist auf diesen innigen Zusammenhang hin. Die Sünde der Hexe war ihre geschlechtliche Verbindung mit dem Teufel, ihre sexuelle Potenz, ihr Phallus – alles Attribute, die auch der „Jüdin“ zugesprochen wurden, die, ebenso wie die Hexe, lebendige verkehrte Natur repräsentierte. Solche Frauen handelten nicht ihrem zugeschriebenen Geschlechtscharakter gemäß, wurden zu Monstren stilisiert und waren darob prädestiniert, die gesellschaftliche Position der totalen Außenseiterinnen einzunehmen. Die Abgrenzung kulminiert dort, 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 „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.“⁶¹ Zurücknahme der Aufklärung und der Errungenschaften der Emanzipation.

Die beginnende Filmindustrie spielte in dem Prozess der Erzeugung, der Integration und des gleichzeitigen Bannens des „bösen Weiblichen“ in Form der sexuellen Frau mit „jüdischer Konnotation“ eine bedeutende Rolle. Die amerikanische Schauspielerinnen Theda Bara etwa entsprach dem Bedürfnis des Kinopublikums im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts, über Nicht-Identifikation Fremde herzustellen. Sie umgab sich mit dem Touch der „semitischen sexuellen Frau“ und Außenseiterin und wurde zum geschäftstüchtigen Star. In Wahrheit war Theda Bara weder jüdisch noch orientalistisch.⁶² Die Masken des „Jüdischen“ und „Verschlingenden Weiblichen“ jedoch waren in jener Zeit gefragt, zumal im Kino, wo sie nicht zuletzt einer kollektiven Kanalisierung freischwebender Aggressionen und Begehren dienten.

59 Zitiert nach Jakubowski, „Vierzehntes Bild: ‚Die Jüdin‘“, S. 196–209, S. 207.

60 Vgl. Ebd., S. 197.

61 Mayer, *Außenseiter*, S. 71.

62 Vgl. Dijkstra, *Das Böse ist eine Frau*, S. 360.

Diese Möglichkeit der stellvertretenden Repräsentation von Affekten im Film währte jedoch nicht lange. Während die Frau mit der Waffe im deutschen Kino der Zwanzigerjahre noch ihren fixen Platz hatte, machte der Nationalsozialismus mit solch manifester Ambivalenz Schluss und gewährte der verführerischen *Femme fatale*, dem Vamp, kaum mehr einen Ort. Im nationalsozialistischen Film wurde außerdem das „Jüdische“ so gut wie ausschließlich an männlichen Figuren festgemacht⁶³, wahrscheinlich auch zu dem Zweck, die Darstellung des Weiblichen durchgängig in die Vorstellung vom „Völkischen“ einzubetten. 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 stattdessen einzubinden in die Konformität. Es war die Aura, welche die Frau als Vamp umgab, das betörende Ineingangreifen von Nähe und Ferne, von Fremdheit und Vertrautheit, welche bewirkte, dass sie gerade aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung als Außenseiterin und durch die offen misogyne und antisemitische Lebenswelt hindurch eine Ahnung von der Möglichkeit der Befreiung anzeigten. Dem Kinopublikum war dies freilich nicht bewusst, auch war es von den meisten 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, wie Hans Mayer zusammenfassend darlegt: „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 Dietrich. Keine Frau mit der Waffe, denn die trägt der Mann. Keine Dalila, 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.“⁶⁴ Dass noch pejorativen und bösen Bildern ein Moment innewohnt, das sich schließlich gegen sie selber kehrt, lässt sich rückblickend vielleicht für manche der hier behandelten, mit antisemitisch-misogynen Stereotypen überfrachteten Images behaupten. Dieses Moment jedoch lebt nur in der Zweideutigkeit, welche die Ahnung der Falschheit des Bildes durchblitzen lässt. In solchen Momenten blickt, um mit Walter Benjamin zu sprechen, der Zeitgeist sich selbst ins Gesicht und erschrickt dabei. Solch immanentes Erschrecken, in dem Wahrheit durchscheint, wird vom Nationalsozialismus, dem Schrecken schlechthin, zusammen mit der Zweideutigkeit ausgemerzt.

⁶³ Ich danke Frank Stern für diesen Hinweis.

⁶⁴ Mayer, *Außenseiter*, S. 145.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality, Part One*, New York 1967.
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality, Part Two*, New York 1967.
- Arbeitsgemeinschaft Gender-Killer, Antisemitismus und Geschlecht. Von „effeminierten Juden“, „maskulinisierten Jüdinnen“ und anderen Geschlechterbildern, Münster 2005.
- Ariadne, Heft 43, 2003: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900.
- Beller, Steven, Otto Weininger as Liberal? in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia 1995, S. 91–102.
- Bereswill, Mechthild, Leonie Wagner (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen 1998, S. 7–12.
- Biale, David, Zionism as an Erotic Revolution, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York 1992, S. 283–307.
- Bock, Gisela, Racism and Sexism in Nazi Germany: Motherhood, Compulsory Sterilization, and the State, in: Renate Bridenthal, Atina Grossmann, Marion Kaplan (Hg.), *When Biology Becomes Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, New York 1984, S. 271–296.
- Boyarin, Daniel, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley/Los Angeles 1997.
- Braun, Christina von, Eva-Maria Ziege (Hg.), „Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Würzburg 2004.
- Claussen, Detlev, Vom Juden Hass zum Antisemitismus, in: ders., *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt a. M. 2000., S. 65–105.
- Dick, Jutta, Barbara Hahn (Hg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 1993.
- Eilberg-Schwartz, Howard (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York 1992.
- Eschebach, Insa, Sigrid Jacobbeit (Hg.), *Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids*, Frankfurt a. M. 2002.
- Frankel, Jonathan (Hg.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy. Studies in Contemporary Jewry. An Annual*. Oxford/New York 2000.
- Freud Loewenstein, Andrea, *Loathsome Jews and Engulfing Women. Metaphors*

- of Projection in the Works of Wyndham Lewis, Charles Williams and Graham Greene, New York-London 1993.
- Freud, Sigmund, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: ders., *Gesammelte Werke* XVI, Frankfurt am Main 1999, S. 101–246.
- Freud, Sigmund, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: ders., *Gesammelte Werke* XIII, Frankfurt a. M. 1999, S. 71–161.
- Frübis, Hildegard, Die Schöne Jüdin. Bilder vom Eigenen und vom Fremden, in: Annegret Friedrich et al. (Hg.), *Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur*, Marburg 1997, S. 112–124.
- Gehmacher, Johanna, ‚Völkische Frauenbewegung‘. Deutschnationale und nationalsozialistische Geschlechterpolitik in Österreich, Wien 1998.
- Gilman, Sander L., Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien 1998.
- Gilman, Sander L., *The Jew's Body*, New York-London 1991.
- Grözing, Elvira, *Die schöne Jüdin*, Berlin 2003.
- Harrowitz, Nancy, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia 1995.
- Herzog, Dagmar (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford 2005.
- Hödl, Klaus (Hg.), *Der Umgang mit dem „Anderen“. Juden, Frauen, Fremde, ...*, Wien, Köln, Weimar 1996.
- Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995.
- Kohn-Ley, Charlotte, Ilse Korotin (Hg.), *Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien 1994.
- Le Rider, Jacques, *Das Ende der Utopie. Zur Kritik der Moderne*, Wien 1990.
- Le Rider, Jacques, Norbert Leser (Hg.), *Otto Weininger. Werk und Wirkung*, Wien 1984.
- Luckhardt, Ute, 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.
- Lutz, Helma, Sind wir uns immer noch fremd? Konstruktionen von Fremdheit in der weißen Frauenbewegung, in: Ika Hügel, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülsen Aktas, Dagmar Schultz (Hg.), *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, Berlin 1993.
- Mosse, George L., *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München 1985.
- Omran, Susanne, *Frauenbewegung und ‚Judenfrage‘. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900*, Frankfurt am Main, New York 2000.

- Paucker, Pauline, *The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealisation, Stereotype, Reality*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 237–266.
- Pfoser, Alfred, *Verstörte Männer und emanzipierte Frauen. Zur Sitten- und Literaturgeschichte der Ersten Republik*, in: Franz Kadruoska (Hg.), *Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938*, Wien/München/Zürich 1981, S. 205–222.
- Planert, Ute, *Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität*, Göttingen 1998.
- Rommelspacher, Birgit, *Antisemitismus und Frauenbewegung in Deutschland*, in: Brigitte Fuchs, Gabriele Habinger (Hg.), *Rassismen und Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*, Wien 1996.
- Rossi-Doria, Anna, *Jüdische Identität und Geschlechtsidentität im Zeitalter des Positivismus*, in: Christoph Miething (Hg.), *Judentum und Moderne in Frankreich und Italien. Romania Judaica Bd. 2. Studien zur jüdischen Kultur in den romanischen Ländern*, Tübingen 1998, S. 144–155.
- Schott, Robin May, *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.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Gerda Stuchlik (Hg.), *Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper*, Pfaffenweiler 1990.
- Stephan, Inge, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln, Weimar, Wien 1994.
- Stichweh, Rudolf, *Der Körper des Fremden*, in: Michael Hagner (Hg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten*, Göttingen 1995, S. 174–186.
- Thorson, Helga, *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 2000, S. 71–94.
- Volkov, Shulamit (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994.

Michaela Raggam-Blesch

„Being different where being different was definitely not good“

IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN JÜDISCHER FRAUEN IN WIEN¹

*Thus I became a Jew and a Jewish woman and double difference became imprinted on me – not pride, but embarrassment; not collectivity, but exclusion.*²

Die Präsenz von Antisemitismus und Misogynie, die vor allem im Wien der Jahrhundertwende prominente Bedeutung erlangte, wirkte auch in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg weiterhin fort. In diesem Zusammenhang ist die Lebenswelt jüdischer Frauen von Interesse, die sich in einem Milieu bewegten, in dem sie doppelte Ausgrenzung erfuhren. Im Rahmen dieses Beitrages sollen autobiografische Erinnerungen und Selbstzeugnisse jüdischer Frauen auf die spezifische Dynamik jüdisch-weiblicher Identitätskonstruktionen untersucht werden. Wie im Folgenden noch gezeigt werden soll, ist jedoch nicht generell von einem ausgeprägten Bewusstsein gegenüber den vorhandenen Ausgrenzungstendenzen auszugehen. Vielmehr wird deutlich werden, dass die Diskriminierungen vorwiegend in spezifischen Milieus wahrgenommen wurden. Das eingangs angeführte Zitat der 1920 in Wien geborenen Historikerin Gerda Lerner, das die Dynamik der doppelten Ausgrenzung in eindringlicher Weise reflektiert, muss in diesem Zusammenhang eher als Ausnahme angesehen werden.

Im Folgenden soll nach einer kurzen Einführung in die Quellenanalyse ein Abriss über den Kontext jüdischen Lebens in Wien vermittelt werden, wobei auch identitätsspezifische Aspekte diskutiert werden sollen. Darüber hinaus werden die Umbrüche in der weiblichen Lebenswelt am Beginn des 20. Jahrhunderts aufgezeigt, die die Lebenssituation jüdischer Frauen in den nachfolgenden Jahrzehnten weiterhin prägten. Ein weiterer Abschnitt wird das Zusammenwirken von Antisemitismus und Antifeminismus beleuchten, wobei sich in diesem Zusammenhang vor allem der

1 Dieser Beitrag basiert auf den Ergebnissen meiner Dissertation zu jüdisch weiblichen Identitätskonstruktionen in autobiografischen Texten: Michaela Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West. Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen in Wien*, Innsbruck, Wien, Bozen 2008.

2 Gerda Lerner, *Why History Matters. Life and Thought*, New York, Oxford 1997, S. 8.

Kontext der Universität als aufschlussreich erweist. Der Hauptteil wird sich schließlich den Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen widmen, wobei das Spannungsfeld von *Ost* und *West* im Kontext jüdischen Lebens in Wien eine bedeutende Rolle einnehmen wird.³

QUELLEN

Das autobiografische Quellenmaterial, auf das ich mich beziehe, setzt sich aus 28 publizierten und 58 unpublizierten schriftlichen Lebenserinnerungen sowie 68 Interviews zusammen.⁴ Durch die Einbeziehung mündlicher Selbstzeugnisse wurde versucht, den tendenziell selektiven Charakter von Memoiren und Autobiografien zu umgehen, deren Verfasserinnen zumeist einschlägig bürgerlichem Milieu entstammten und damit zum Teil auch bewusst an eine bürgerliche Tradition angeknüpften. Des Weiteren ist festzuhalten, dass der subjektive Charakter, der der Quelle lange Zeit angelastet wurde, auch bewusst nutzbar gemacht werden kann – insbesondere da sich dieser Quellentypus speziell dafür geeignet zeigt, Identitätsprozesse nachzuvollziehen.⁵ Die autobiografischen Texte wurden bis auf wenige Ausnahmen nach 1945 verfasst⁶, sodass dabei im Zusammenhang mit den Erfahrungen der Shoah auch der Aspekt einer kollektiven Trauerarbeit⁷ sowie Einflüsse der us-amerikanischen Erinnerungskultur zum Tragen kommen. Im Gegensatz zum Narrativ der Emanzipations- und Bildungsgeschichte jüdischen Erinnerns vor der Shoah, in dem anhand der

3 Die Gegensätze von Ost- und Westjudentum sollen in diesem Kontext als Konzepte gedacht werden, die im zeitgenössischen Kontext wesentliche Zuordnungskriterien darstellten, dabei jedoch auf gegenseitigen Zuschreibungen fußten.

4 Die unpublizierten autobiografischen Quellen stammen zum Großteil aus der Memoiren Sammlung des Leo Baeck Institute in New York. Nähere Ausführungen zum autobiografischen Material im Rahmen meiner Forschungsarbeit, siehe: Michaela Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, Wien 2008, S. 17–36.

5 Siehe dazu auch: Steven Weiland, „Autobiography in Jewish Studies: Scholarship and Life Stories“, in: Klaus Hödl (Hg.), *Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes*, Innsbruck, Wien, München 2003, S. 157–167.

6 Die einzigen schriftlichen Lebenserinnerungen, die vor 1945 verfasst wurden, stammen von Käthe Leichter und Elise Richter, die beide der Shoah zum Opfer fielen. Der Großteil der autobiografischen Texte (59) stammt aus den 1980er- und 1990er-Jahren. Dieser Umstand kann als alles andere als zufällig angesehen werden, da in diesem Zeitraum die Shoah erstmals einen breiteren Raum im öffentlichen Bewusstsein und im kollektiven Erinnern einnahm. Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, Wien 2008, S. 26f.

7 Andreas Lixl-Purcell (Hg.), *Erinnerungen deutsch-jüdischer Frauen 1900–1990*, Leipzig 1992, S. 7, S. 20f.

Familiengeschichte der Vorfahren der Emanzipationsprozess mehrheitlich als Erfolgsgeschichte präsentiert wurde⁸, erheben die autobiografischen Texte aus der Zeit nach der Shoah viel bewusster den Anspruch, als zeitgeschichtliche Dokumente Geltung zu finden. Die Adressaten der Lebenserinnerungen sind häufig ein großer gedachtes, historisch interessiertes und auch nicht immer ausschließlich jüdisches Publikum. Wenn der einzelnen Familienmitglieder und Vorfahren gedacht wird, so vor allem im Zusammenhang mit der Shoah, indem festgehalten wird, wie viele der Nachkommen die „Zeit ohne Gnade“ überlebt haben. Um die bedeutende Prägung des jüdischen Gedächtnisses durch die Shoah zu illustrieren, soll an dieser Stelle Manès Sperber zu Wort kommen: „Wenn die jüdischen Städtel noch existierten, würden sie für mich nur einer fernen Vergangenheit angehören; da sie vernichtet, so ausgerottet worden sind, dass nichts von dem, was sie gewesen sind und hätten werden können, in die Zukunft hinüberreichen kann, gehört Zablotow nunmehr zu meiner Gegenwart. Es ist in meinem Gedächtnis beheimatet.“⁹ Diese Verlusterfahrung ist nicht nur auf die zerstörten ostjüdischen Shtetl beschränkt. Auch die Lebenswelt der meisten westeuropäischen Juden hat in der ihnen bekannten Form nicht mehr existiert, und die Überlebenden sind über alle Kontinente verstreut. Die Motivation, Zeugnis über eine *verschwundene Welt* abzulegen und diese Erinnerungen für die eigenen Nachkommen festzuhalten, findet sich daher bei einem Gros der Autorinnen und Zeitzeuginnen.

KONTEXT JÜDISCHEN LEBENS IN WIEN UND DEFINITION JÜDISCHER IDENTITÄT(EN)

Jüdisches Leben im Wien der Zwischenkriegszeit kann nicht ohne den Kontext des aufgelösten Habsburgerstaates verstanden werden, dessen multinationaler Charakter im Zeitalter der Nationalstaatsidee in auffallendem Gegensatz zu den meisten neu etablierten Nationen Zentraleuropas stand. Dieser Umstand kam der jüdischen Bevölkerung zugute, die ihre Identität als eigenständige Ethnizität aufrechterhalten konnte, ohne dabei in Konflikt mit staatlicher Solidarität zu kommen.¹⁰ Wien als Zentrum des multinationalen Vielvölkerstaates wurde zum Kreuzungspunkt zwischen *Ost* und *West*, was jüdischem Leben ein spezifisches Gepräge verlieh. Ein Großteil der in den Jahren

8 Miriam Gebhardt, *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890 bis 1932*, Stuttgart 1999, S. 58f, S. 90f, S. 185f.

9 Manès Sperber, *Die Wasserträger Gottes. All das Vergangene ...*, Wien 1974, S. 162.

10 Siehe dazu: Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a national identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*, Oxford, New York 2001, 17f. Robert S. Wistrich, „The Modernization of Viennese Jewry: The Impact of German Culture in a Multi-Ethnic State“, in: Jacob Katz (Hg.), *Toward Modernity. The European Jewish Model*, New Brunswick und Oxford 1987, S. 43–70, S. 59f.

vor dem Ersten Weltkrieg zugewanderten ostjüdischen Bevölkerung konnte sich relativ bald integrieren – ein Umstand, der nicht zuletzt auf die Bemühungen der ansässigen Gemeinden zurückzuführen ist. Die im Zuge des Ersten Weltkriegs nach Wien strömende Flüchtlingswelle war durch die kriegswirtschaftliche Krise völlig anderen Verhältnissen ausgesetzt und wurde neben den katastrophalen hygienischen Bedingungen auch mit dem Missmut der ansässigen Bevölkerung konfrontiert.¹¹ Schätzungen zufolge wurde die jüdische Gemeinde in Wien durch den Zustrom an Kriegsflüchtlingsen während des Ersten Weltkrieges um rund 77.000 Juden erweitert.¹² Nach dem Zusammenbruch der Monarchie sah sich die jüdische Bevölkerung der ehemaligen Donaumonarchie vor die Herausforderung gestellt, ihre Identität als Bürger eines sprachlich und kulturell klar umrissenen Nationalstaates neu definieren zu müssen.¹³

Im Zusammenhang mit der Definition jüdischer Identität(en) soll auch auf das von Till van Rahden geprägte Konzept der „situativen Ethnizität“ Bezug genommen werden, das vom herkömmlichen Assimilations- und Akkulturationsbegriff Abstand nimmt. Dabei wird davon ausgegangen, dass sich die als Minderheit definierte Ethnizität Elemente der Mehrheitskultur bewusst aneignete und diese auch aktiv mitgestaltete.¹⁴ Juden waren innerhalb des Bürgertums keine Minderheit, sondern stellten vielmehr eine *Kerngruppe* dar, die wichtige Teile des Vereinswesens trug, einen bedeutenden Teil der Gymnasiasten stellte und das Kulturleben wesentlich mitgestaltete. Die gleichzeitige Durchlässigkeit wie auch Undurchlässigkeit der Grenzen zwischen deutsch-jüdischer Kultur und der sie umgebenden Gesellschaft definiert Till van Rahden als charakteristisch für das Konzept der „situativen Ethnizität“, die deutsche Juden als Gruppe kennzeichnete.¹⁵ Wie van Rahden weiter ausführt, waren jüdische Bürger

11 Schätzungen zufolge befanden sich bis zum Herbst 1915 an die 340.000 galizische Flüchtlinge in der Hauptstadt, wobei der größte Teil davon jüdischer Konfession war. Beatrix Hoffmann-Holter, „Abreisendmachung“. *Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914 bis 1923*, Wien 1995, S. 30f.

12 Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna, 1918–1938*, Bloomington 1991, S. 15. Der Großteil der Flüchtlinge kehrte trotz der weit reichenden Verwüstungen bis zum Ende des Krieges und in den ersten Nachkriegsjahren wieder in ihre Heimatgebiete zurück, was vor allem auch auf staatliche Bemühungen um die „Abreisendmachung“ jüdischer Kriegsflüchtlinge zurückzuführen ist. Hoffmann-Holter, *Abreisendmachung*, S. 142f, S. 158, S. 160f.

13 Rozenblit, *Reconstructing a national identity*, 128 f. Siehe auch: Marsha L. Rozenblit, „Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic“, in: Michael Brenner, Dirk Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community. Jewish identities in Germany and Austria, 1918–1933*, Bloomington 1998, S. 134–153, S. 135f, S. 142f.

14 Andreas Gotzmann, Rainer Liedke, Till von Rahden (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933*, Tübingen 2001, S. 5f.

15 Till van Rahden, „Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive“, in: Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, S. 409–434.

zwar in der Minderzahl, akkulturierten sich jedoch nicht nur an der „Vorstellungswelt des ‚bürgerlichen Wertheimmels‘, sondern beteiligten sich zugleich an dessen Umdeutung und an den Verhandlungsprozessen darüber, was ‚bürgerliche Kultur‘ und ‚Bürgerlichkeit‘ sei“. ¹⁶ In diesem Sinne ist der Raum der gemeinsamen Kultur nicht Monopol einer Mehrheitskultur, sondern wird von Angehörigen aller kulturellen Gruppen bestimmt. Der dynamische Charakter jüdischer Identitätskonstruktionen hat zur Folge, dass ein allein auf religiöse Observanz reduziertes Identitätsverständnis diesen komplexen Prozessen nicht mehr gerecht zu werden vermag. ¹⁷ Wie aus den biografischen Aufzeichnungen jüdischer Frauen hervorgeht, bewegten sie sich auch nach dem Austritt aus der jüdischen Gemeinschaft zumeist in Kreisen, die einem ähnlichen Milieu entstammten. In diesem Sinne kann der Akt des Religionsaustrittes auch als spezifische Antwort auf jüdische Identitätskonstruktionen im Zusammenhang mit den Idealen der Emanzipation gelesen werden. *Konfessionslosigkeit* als Ausdruck einer säkularen Grundhaltung stand bei Frauen der jüngeren Generation auch häufig im Zusammenhang mit der weit verbreiteten Identifikation mit sozialistischen Idealen. Die Tatsache, dass dieser Schritt jedoch nicht zwangsläufig die Aufgabe ihrer jüdischen Identität bedeutete, wird exemplarisch in den Erinnerungen der 1907 in Wien geborenen Sozialpsychologin Marie Jahoda deutlich: „Nach österreichischem Recht konnte jedermann mit sechzehn seine Religionszugehörigkeit unabhängig vom Rest der Familie selbst bestimmen. In diesem Alter hatte ich meine inneren Kämpfe um Gott schon hinter mir und beschloss, dass ich keinen religiösen Glauben hatte. Ich trat daher aus der Religionsgemeinschaft aus, hörte aber nicht auf, von mir selbst als Jüdin zu denken.“ ¹⁸ Jüdische Identität lässt sich demnach nicht allein auf religiöse Zugehörigkeit und Observanz reduzieren, sondern greift in einer Vielzahl an dynamischen Prozessen, die jeweils eine individuelle Antwort auf die spezifische Identitätsverortung darstellen, noch darüber hinaus.

16 Till van Rahden, „Von der Eintracht zur Vielfalt. Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums“, in: Gotzmann, Liedke, van Rahden (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche*, S. 27.

17 Vergleiche dazu auch Georg G. Iggers, „Ohne jüdische Identität keine jüdische Geschichte“, in: Michael Brenner und David N. Myers (Hg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, München 2002, S. 44–53.

18 Marie Jahoda, *Ich habe die Welt nicht verändert. Lebenserinnerungen einer Pionierin der Sozialforschung*, Wien 1997, S. 30.

UMBRÜCHE IN DER WEIBLICHEN LEBENSWELT AM BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts verdichteten sich die Ausbruchsversuche von Frauen aus traditionellen Rollenbildern. Die Neudefinition weiblicher Identität gegenüber den zugeschriebenen bürgerlichen Weiblichkeitsbildern in einer traditionell geprägten Gesellschaft verlief jedoch nicht ohne Ambivalenzen. In diesem Zusammenhang wurde das Korsett zur Metapher für die Situation bürgerlicher Frauen schlechthin, die durch gesellschaftliche Zwänge in ihrer natürlichen Entfaltung eingeschränkt wurden. Mit dem Aufbruch zur Befreiung vom Korsett wurde somit auch ein symbolischer Schritt im Emanzipationsprozess gesetzt. Diese gesellschaftlichen Umbrüche wurden innerhalb der Literatur aufgegriffen, wobei vor allem auf Henrik Ibsen (1828–1906) verwiesen werden soll, dessen Werk *Nora oder ein Puppenheim* (1880) für internationales Aufsehen sorgte. Nora, die ihrem Mann und ihrer gesicherten bürgerlichen Existenz den Rücken kehrte, wurde zum Identifikationsmodell für die erste Generation frauenbewegter Aktivistinnen und übte einen starken Einfluss auf eine Reihe von Frauen aus. Bürgerliche Frauen begannen sich gegen die Festbeschreibung auf ihre Rolle in Haushalt und Familie zu wehren, die sie die Zeit bis zu ihrer Verheiratung in vorgeschriebener Untätigkeit verbringen ließ. Der Wunsch nach einer den Männern ebenbürtigen Ausbildung und sinnvollen Betätigung findet sich in einer Reihe von autobiografischen Zeugnissen.¹⁹ Dementsprechend konzentrierte sich das Engagement der bürgerlichen Frauenbewegung in ihren Anfängen vor allem auch darauf, bürgerlich akzeptierte weibliche Erwerbsmöglichkeiten zu schaffen sowie Frauen den Zugang zu höheren Bildungsinstitutionen zu ermöglichen. Der Aufbruch aus tradierten Rollenbildern wurde vor allem von der männlichen Umwelt als radikal erlebt. Misogyne Tendenzen können daher als Abwehrstrategien gelesen werden, die den *status quo* gegen emanzipatorische Bewegungen zu verteidigen suchten. Die Vehemenz, mit der die Frauenfrage um die Jahrhundertwende diskutiert wurde, wird an der Flut an antifeministischer Literatur ersichtlich, welche durch pseudowissenschaftliche Theorien untermauert wurde. Im Kontext des misogynen und antisemitisch geprägten Klimas im Wien der Jahrhundertwende wurden Jüdinnen sowohl durch ihr Geschlecht als auch durch ihre jüdische Herkunft Diskriminierungen ausgesetzt, wobei von Interesse ist, in welchen Fällen sich ihre geschlechtliche und wann sich ihre ethnische Herkunft zum bestimmenden Moment entwickelte. Der

19 Siehe dazu u. a. die Lebenserinnerungen von Fanny Lewald (1811–1889), eine der ersten Vorkämpferinnen der Frauenemanzipation, sowie den autobiografischen Nachlass der späteren Romanistin Elise Richter (1865–1943). Fanny Lewald, *Meine Lebensgeschichte*, hg. von Ulrike Helmer, Band 1, Frankfurt am Main 1988. Elise Richter, *Summe des Lebens*, hg. vom Verband der Akademikerinnen Österreichs, Wien 1997.

Umbruch weiblicher Rollendefinitionen ist auch in den Lebenserinnerungen jüdischer Frauen spürbar. Während sich die Mütter der in den Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende geborenen Frauen noch vorwiegend ihren Tätigkeiten als Repräsentantinnen des bürgerlichen Haushalts widmeten, begannen ihre Töchter bereits den vorgeschriebenen Rahmen einer höheren Tochter zu sprengen. Bürgerliche Frauen entfalteten ihre ersten beruflichen Tätigkeiten im Rahmen philanthropischer Betätigung, um sich auf diesem Wege nach und nach ein neues Berufsfeld zu erobern. Mit der Gründung der ersten höheren Mädchenschulen und der Öffnung der Universität für Frauen im Jahre 1897 erfuhr das Spektrum weiblicher Lebensgestaltung eine radikale Erweiterung. Diese Veränderungen spiegeln sich auch in den unterschiedlichen Frauengenerationen wider. Es mag in diesem Zusammenhang nicht erstaunen, dass die Ausverhandlung von Geschlechtsrollen vor allem in den Lebenserinnerungen von Frauen, die im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert geboren wurden, ein bedeutendes Narrativ darstellte. Spätere Generationen – vor allem jene, die um und nach dem Ersten Weltkrieg geboren wurden – konnten bereits auf weibliche Rollenmodelle zurückgreifen und agierten demnach mit zunehmend größerem Selbstverständnis in vormals Männern vorbehaltenen Bereichen.

ANTISEMITISMUS UND ANTIFEMINISMUS

Antisemitismus und Misogynie waren vor allem im Wien des *Fin de Siècle* stark präsent, wobei es sich in beiden Fällen um Phänomene handelte, die sich gegen emanzipatorische Bestrebungen von bislang politisch vernachlässigten Bevölkerungsgruppen – Juden und Frauen – richteten. Wie im Folgenden noch gezeigt wird, hatte diese Konstellation der doppelten Ausgrenzung nicht zu unterschätzende Auswirkungen auf die Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen.

Shulamit Volkov wies darauf hin, dass Antisemitismus und Antifeminismus – ebenso wie der Widerstand gegen diese Bewegungen aufseiten der Emanzipationsbefürworter – gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts immer mehr zum kulturellen Code wurden, der die Zugehörigkeit zu einem bestimmten gesellschaftspolitischen Lager kennzeichnete.²⁰ Beide Bewegungen waren nicht nur durch programmatisch-strukturelle Ähnlichkeiten verbunden, sondern wiesen zum Teil auch personell und organisatorisch Überschneidungen auf.²¹ Der für seine antisemitischen Tendenzen

20 Shulamit Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München 2001, S. 62–81.

21 Siehe dazu auch: Ute Planert, *Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und Mentalitäten*, Göttingen 1998, S. 17, S. 82f.

bekannte Historiker Heinrich von Treitschke (1834–1896) zeigte sich beispielsweise auch als unbeugsamer Kämpfer gegen die „unglückselige Idee einer Emanzipation der Weiber“, während der „Bund zur Bekämpfung der Frauenemanzipation“ sich mit antisemitischen Parolen gegen die Frauenbewegung zur Wehr setzte.²² Dabei erwies sich jedoch der Widerstand gegen die Forderungen der Frauenbewegung als gesellschaftlich wesentlich weiter verbreitet und schloss auch Angehörige des liberalen Lagers mit ein, während Antisemitismus politisch eindeutiger zu verorten war. Volkov schließt daraus, dass Antisemitismus und Antifeminismus als antiemanzipatorische Bewegungen gemeinsame antimodernistische Wurzeln aufwiesen, im System der Kultur dieser Zeit jedoch verschiedene Funktionen erfüllten.²³

Antifeministische Tendenzen können anhand des Diskurses um die Einführung des Frauenstudiums besonders anschaulich nachvollzogen werden.²⁴ Hierbei bediente man sich eines – vorgeblich von der Natur der Geschlechter abgeleiteten – Postulates der „geistigen Inferiorität der Frau“, das durch den Münchner Anatom Theodor L. W. Bischoff (1807–1882) im sogenannten „Hirnbeweis“ scientifiziert wurde. Ausgehend vom geringeren Gewicht weiblicher Gehirne postuliert Bischoff die Untauglichkeit der Frau zur Pflege der Wissenschaften *nach göttlicher und natürlicher Anordnung*²⁵. Das Argument der Abnormalität weiblicher Gelehrtheit findet sich auch bei dem Leipziger Privatdozenten Paul Möbius (1854–1907). In seinem Werk *Über den physiologischen Schwachsinn der Frau* (1900) verleiht er der Befürchtung Ausdruck, studierende Frauen würden ihre Gebärfähigkeit verlieren, was dem antifeministisch geprägten Diskurs um das Frauenstudium ein weiteres Gewicht verlieh. Frauen werden damit zu Zwitterwesen stilisiert und in einen Antagonismus zwischen Weiblichkeit und Intellektualität gezwängt. Dies äußerte sich auch in diversen diffamierenden zeitgenössischen Karikaturen, die weibliche Studierende als glatzköpfig und bebrillt darstellten und der Befürchtung Ausdruck gaben, studierende Frauen würden ihre Weiblichkeit verlieren.²⁶ Stereotypen dieser Art schürten Degenerationsängste im Zusammenhang mit den weiblichen Ausbruchsversuchen aus festgelegten Rollenbil-

22 Ute Frevert, „Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz“, in: Shulamit Volkov (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994, S. 76.

23 Shulamit Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne*, S. 79f.

24 Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entflammten Diskussionen um das Studium von Frauen. Im Jahre 1897 wurde die philosophische Fakultät erstmals offiziell Studentinnen zugänglich, das heftig umstrittene Medizinstudium blieb Frauen bis zum Jahre 1900 verwehrt.

25 Theodor L. W. Bischoff, *Das Studium und die Ausübung der Medicin durch Frauen*, München 1872, S. 19, S. 30.

26 „Züricher Studentinnen“. Gedruckte Klinikisten Bier-Zeitung, Zürich 1894, in: Margit Brunner, *Sexuelle Belästigung und Gewalt gegen studierende Frauen als Studienbehinderung und Studienausschlussgrund im 18., 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, unveröffentlichte Diplomarbeit, Innsbruck 1990, S. 19.

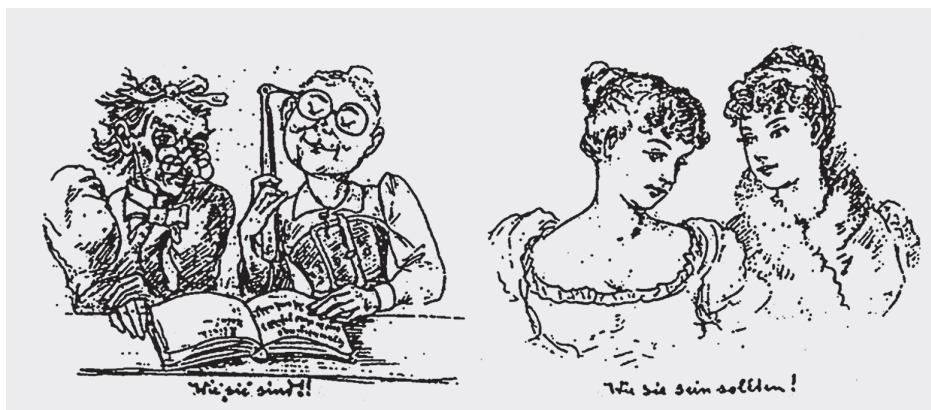


Abb. 1: „Wie sie sind“ und „Wie sie sein sollten!“

dern. Besonders die bei Möbius ausgeführte These, die intellektuelle Tätigkeit von Frauen würde deren Weiblichkeit beeinträchtigen, hatte weitreichende Konsequenzen, die auch das Selbstbild von Frauen betrafen. Eine Reihe der Akademikerinnen der ersten Generation sahen sich in einen Konflikt zwischen intellektuellen Ambitionen und gesellschaftlichen Weiblichkeitskonstruktionen gedrängt, was vor allem in den autobiografischen Texten von Elise Richter (1865–1943), Margaret Mahler (1897–1985) und Käthe Leichter (1895–1942) zum Ausdruck kommt. Letztere beschreibt diese Dynamik in ihren Erinnerungen wie folgt: „Geblichen ist mir die körperliche Unsicherheit, die Abneigung gegen Tanz, Flirt und oberflächliche Geselligkeit, der geringe Wert, den ich auf Kleidung und auf mein Äußeres lege, das Zurückdrängen aller weiblichen Eigenschaften in mir und das Überbetonen eines männlich-herben Typus, der ich doch in Wirklichkeit gar nicht war.“²⁷

Die Romanistin Elise Richter definiert ihre Hinwendung zur Wissenschaft hingegen als eine bewusste Entscheidung gegen die Normalbiografie einer Hausfrau und Mutter, die sie aufgrund ihrer „mangelnden Schönheit“ als versperrt für sich sah. Dem Vorbild Rahel Varnhagens (1771–1833)²⁸ folgend widmete sie ihre Energie ausschließlich geistigen Dingen: „Meine Mutter sagte: ‚Du bist nicht hübsch, du musst liebenswürdig sein.‘ Es dauerte nicht lange, so schien für immer und war auf Jahre hinaus jede ‚weltliche‘ Aussicht versperrt. Ich wurde von meiner Umgebung keineswegs

²⁷ Käthe Leichter, *Leben und Werk*, hg. von Herbert Steiner, Wien 1973, S. 314.

²⁸ Rahel Varnhagen war eine deutsche Schriftstellerin im 18. Jahrhundert, die durch ihren literarischen Salon Berühmtheit erlangte, in dem sich die Größen des Geistes- und Kulturlebens trafen.

in Zweifel über den Tatbestand gelassen. [...] sobald ich in der Lage war, regelrecht zu studieren, veränderte sich meine Einstellung zu der Frage, wie man auf Menschen wirke. Jetzt war ich glücklich darüber, dass mir keinerlei Zauber anhaftete. Die eigene Leistung sollte entscheiden. [...] Nun war ich aber vor jedem leisesten Verdacht einer Beeinflussung durch meine Person befreit. Ich konnte sicher sein, dass man mir nichts schenken, mich nur dann zulassen werde, wenn man meine Leistung beim besten – oder vielmehr beim schlechtesten – Willen nicht übersehen konnte. Mit puritanischer Strenge wachte ich darüber, nicht den Schein des ‚Augenfanges‘ zu erwecken, mich durch Freundlichkeit, durch Plauderei anzubiedern.“²⁹

Elise Richter erhielt im Jahre 1907 als erste Frau eine Dozentur an einer österreichischen Universität. Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwiefern hierbei ihre bewusste Distanz gegenüber einer als weiblich definierten Rolle ausschlaggebend war.

Ungeachtet der vielfältigen Hindernisse, mit der Frauen der ersten Generation an der Universität konfrontiert wurden, verfolgten diese ihre Studien zumeist mit Ausdauer und Begeisterung, indem sie gegen die diskriminierenden Verhaltensweisen rebellierten und sich durch ihre Situation als Pionierinnen besonders herausgefordert sahen. Diese Errungenschaften der Pionierinnen des Frauenstudiums waren bedeutend für eine Reihe von nachfolgenden Generationen weiblicher Studierender an der Universität, die ihrem Studium bereits mit größerem Selbstverständnis nachgehen konnten. Nichtsdestotrotz waren antifeministische Tendenzen an der Universität bis in die Zwanziger- und Dreißigerjahre auszumachen, wie eine Reihe von autobiografischen Zeugnissen belegt.³⁰ Gleichzeitig wurde das universitäre Umfeld zusehends zum Schauplatz antisemitischer Aggressionen, wobei auch vor physischen Übergriffen nicht haltgemacht wurde. Die organisierten Ausschreitungen gegen jüdische Studierende wurden von deutschnationalen und katholischen Studentenverbindungen initiiert und waren unter anderem auch auf die schlechte wirtschaftliche Lage zurückzuführen, die den Konkurrenzdruck in akademischen Kreisen noch steigerte. Die Aktionen wurden unter dem Vorwand der *Übervölkerung* der Universität mit jüdischen Studenten ins Leben gerufen und gehörten nach und nach zum Universitätsalltag. Bei den Ausschreitungen wurde immer wieder auf den hohen Anteil jüdischer Studierender während des Ersten Weltkriegs verwiesen, der als Beweis für den fehlenden jüdischen Einsatz im Krieg angeführt wurde – in Wirklichkeit jedoch auf dem steigenden

29 Richter, *Summe des Lebens*, S. 68–69.

30 Neben konkreten antifeministischen Äußerungen deutet auch die Tatsache, dass Studentinnen dezidiert das Tragen von Brillen vermieden, auf die nach wie vor existente Wirkungsmacht antifeministischer Vorurteile wie die der postulierten „Unweiblichkeit“ weiblicher Studierender. Siehe dazu: Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 164f.

jüdischen Frauenanteil zu dieser Zeit beruhte. Antisemitische Übergriffe erfolgten ab den Dreißigerjahren in konstanter Frequenz und machten auch vor weiblichen Studierenden nicht halt, denen zuvor verbale und physische Ausfälligkeiten zumeist erspart geblieben waren.³¹

IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN JÜDISCHER FRAUEN ZWISCHEN OST UND WEST

Antisemitismus und geschlechtsspezifische Diskriminierungen verstärkten sich in den Jahrzehnten nach der Jahrhundertwende. In den autobiografischen Texten jüdischer Frauen wird deutlich, dass diese jedoch vorwiegend in spezifischen Milieus wahrgenommen wurden. Der universitäre Kontext erwies sich in diesem Zusammenhang als paradigmatisch, da sowohl misogynie als auch antisemitische Tendenzen allgegenwärtig waren, wobei sich im Zuge der politischen Entwicklung der Antisemitismus ab den späten Zwanzigerjahren als ausschlaggebender erwies. Jüdische Frauen, die sich in zionistischen oder sozialistischen Bewegungen engagierten, tendierten hingegen häufig dazu, geschlechtsspezifische Ausgrenzungen und beschränkte Wirkungsfelder auszublenken, auch wenn diese im Gesamtkontext deutlich wurden.³² Dasselbe lässt sich für antisemitische Tendenzen in der Arbeiterbewegung konstatieren.³³ Frauen, die sich in philanthropischen Organisationen betätigten, erfuhren durch die Einbindung in das Wohlfahrtssystem der Kultusgemeinde Einschränkungen im Spielraum ihres autonomen Handelns.³⁴ Innerhalb der feministischen Bewegung führte die Überbetonung der konfessionellen Neutralität dazu, dass vorhandene antisemitische Untertöne letztendlich ignoriert wurden und jüdische Frauenaktivistinnen vor der Anforderung standen, ihre ethnische Herkunft verbergen zu müssen.³⁵

Im Zusammenhang mit antisemitischen Diskriminierungen erwies sich in weiterer Folge die familiäre Verortung zwischen *Ost* und *West* als konstitutiv. Jüdische Frauen, die

31 Bruce Pauley, *Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung bis zur Auslöschung*, Wien 1993, S. 132f., S. 142, S. 168f.

32 Siehe dazu u. a. die Lebenserinnerungen der Sozialistinnen Stella Klein-Löw und Käthe Leichter. Zur Ambivalenz der Frauenrolle innerhalb der zionistischen Bewegung: Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 184f.

33 Käthe Leichter gab zum Beispiel in ihren Memoiren an, niemals innerhalb der Partei Antisemitismus verspürt zu haben, obwohl einige Erlebnisse klar auf diesen Umstand hinweisen. Vergleiche dazu: Käthe Leichter, *Leben und Werk*, S. 24. Gabriella Hauch, „Käthe Leichter – Jüdin, Sozialistin, Frauenforscherin“, in: *Metis*, 3. Jg., Heft 1 1994, S. 80–85. Des Weiteren: Hilde Koplenig, *Erinnerungen*, Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Wien um 1970, S. 52.

34 Siehe dazu: Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 172f.

35 Ebd., S. 178f.

in den östlichen Provinzen des Habsburgerreiches geboren wurden, oder deren Eltern aus den Shtetln Galiziens und der Bukowina stammten, hatten zumeist ein ausgeprägtes Bewusstsein gegenüber antisemitischen Tendenzen, was unter anderem darauf zurückgeführt werden kann, dass sie den vorherrschenden Diskriminierungen als *Ostjuden*³⁶ ungleich stärker ausgesetzt waren. Dabei ist zu beachten, dass es auch unter der ansässigen jüdischen Gemeinde Bemühungen gab, sich gegenüber den Zuwanderern aus dem Osten abzugrenzen. Die Vielzahl an Wohlfahrtseinrichtungen, die im Zuge der Masseneinwanderung ostjüdischer Flüchtlinge ins Leben gerufen wurde, zeugt nicht nur vom sozialfürsorglichen Einsatz der jüdischen Gemeinde. Sie gingen vielmehr über den rein karitativen Aspekt noch hinaus, indem sie in ihrer Tätigkeit anhand streng festgelegter „Bedürftigkeitskriterien“ auch die vorherrschenden bürgerlichen Normvorstellungen reflektierten. Des Weiteren versuchten diese Organisationen zum Beispiel durch Vorträge im Bereich der *Hygiene* „erzieherisch“ auf ostjüdische Flüchtlinge einzuwirken.³⁷ Jüdische Einwanderer aus dem Osten wurden daher vielerorts mit der Anforderung konfrontiert, sich an diese bürgerlichen Standards anzupassen, wobei der Integrationsdruck nicht unerheblich war, wie in den Lebenserinnerungen deutlich wird.³⁸

Obwohl die Mehrheit der aus ostjüdischem Milieu stammenden Frauen mit religiösen Traditionen vertraut war, wird in den Lebenserinnerungen deutlich, dass sich auch in orthodoxen Familien eine Tendenz abzeichnete, jüdische Traditionen an das Umfeld anzupassen.³⁹ Zum Beispiel erinnert sich die 1924 in Wien geborene Freda Ulman Teitelbaum an ihren aus Kolomea stammenden Großvater, der bereits keinen Bart mehr trug, obwohl die Familie an allen Traditionen festhielt und sowohl Schabbat als auch die jüdischen Feste im Jahreskreis feierte.⁴⁰ In manchen Lebenserinnerungen wird der Prozess der langsamen Anpassung an die säkulare Umwelt bereits innerhalb einer Generation deutlich. Die Eltern der 1912 in Galizien geborenen Künstlerin Juana Merino Kalfel entstammten einem streng orthodoxem Milieu und hielten sich in der Anfangszeit in Wien noch an die vorgeschriebenen Gebete und jüdischen Spei-

36 In diesem Zusammenhang wird der Begriff *Ostjuden* als Bezeichnung für die jüdischen Bevölkerungsteile aus den Provinzen Galiziens und der Bukowina verwendet, wobei einer zeitgenössischen Zuordnung Rechnung getragen wird, da die Definition „ostjüdisch“ im Kontext der Zeit vorwiegend auf die jüdische Bevölkerung der genannten Provinzen – zum Teil auch unter dem diffamierend verwendeten Begriff der „polnischen Juden“ – angewandt wurde.

37 Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien 1994, S. 153f.

38 Siehe dazu: Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 106f.

39 Ungefähr ein Drittel der insgesamt 154 autobiografischen Quellen, die im Rahmen meiner Arbeit untersucht wurden, waren ostjüdischer Herkunft – wobei ich mich in dieser Definition – wie eingangs erwähnt – auch auf Frauen beziehe, deren Eltern aus dem Osten der Monarchie stammten. Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 210.

40 Freda Ulman Teitelbaum, *Vienna Revisited*, Santa Barbara 1995, S. 65f, S. 84f.

segesetze (Kashrut). Mit der Zeit legte der Vater jedoch die Gebetsriemen ab, und auch die Mutter gab die Einhaltung der Kashrut-Gesetze auf. Juana erinnert sich daran, dass ihre Eltern in späteren Jahren vorwiegend an den hohen Feiertagen die Synagoge besuchten.⁴¹ Martha Blend, die 1930 in Wien geboren wurde, beschreibt die religiösen Traditionen ihrer Familie wie folgt: „Auf die Religion meiner Eltern, die eine solch verhängnisvolle Rolle in meinem Leben spielen sollte, kann ich mit dieser zeitlichen Distanz nur aus ihrem Verhalten schließen [...]. Sie waren beide im orthodoxen jüdischen Glauben erzogen worden, hatten ihre religiösen Praktiken jedoch den Erfordernissen des modernen Lebens angepasst. Weniger übliche Gebräuche, die ich erst später kennen lernte, hatten sie schon lange aufgegeben. Sie hielten sich auch an keine strikten Essensvorschriften mehr. Meiner Mutter wäre es zwar nicht eingefallen, mit Schweinefleisch oder Speck zu kochen, aber Rindfleisch kaufte sie doch beim nicht-koscheren Fleischhauer, was ihr die Missbilligung von strenggläubigen Juden eingebracht hätte.“⁴² Obwohl der Haushalt nicht mehr koscher geführt wurde, hielt man Schabbat und alle religiösen Feiertage ein. Gleichzeitig war für Martha die traditionelle jüdische Lebensweise in der Leopoldstadt, die von Frauen in Schejteln und kaftangewandeten Männern bestimmt wurde, eine fremde Welt.⁴³ Auch Sonia Wachstein, die 1907 in Wien als Tochter des aus Galizien stammenden jüdischen Historikers Bernhard Wachstein geboren wurde, schildert in ihren Memoiren, wie sie durch das Eintreffen der väterlichen Verwandten während der ersten Kriegsjahre mit einer Welt konfrontiert wurde, die ihr bis dato unbekannt geblieben war.⁴⁴ „When the Eastern Jews fled to Vienna in the aftermath of the war, some of them lived for a while in our district and organized a ‚schul‘ for the high holidays. I was fascinated and moved and also frightened by the passionate atonement I witnessed as a young child when my father once took me with him on the high holidays to their schul. [...]. I looked at my father standing there, tall, a little bent forward, a slim prayer shawl around his shoulder. I saw his clean-shaven cheeks, his little, well cared for goatee, holding the book close to his myopic eyes and reading silently. What a different world! He looked more or less like other children’s fathers and that pleased me, though I was deeply impressed by the devotion of the newcomers. It was only much later that I thought back to these experiences and puzzled about my father’s origin, which was the same as that of these men.“⁴⁵

41 Juana Merino Kalfel, Interview der Austrian Heritage Collection, AHC 2308, New York 2002.

42 Martha Blend, *Ich kam als Kind. Erinnerungen*, Wien 1998, S. 16–17.

43 Ebd., S. 16f, S. 21, S. 24.

44 Sonia Wachstein, Hagenberggasse 49. Memories of a Viennese Jewish Childhood, Memoir Collection am Leo Baeck Institute, ME 1068, USA (um 1990), S. 16.

45 Wachstein, *Hagenberggasse 49*, S. 10–11.



Abb. 2: Minna Lachs, Wien 1926 (Bildquelle: Dr. Thomas Lachs)

Die in den Augen der Autorin *fremde Welt des Ostens*, die sie zugleich faszinierte und befremdete, wird erst im Zuge späterer Reflexionsprozesse als Teil ihrer eigenen Herkunft erkannt. Dieses Zitat deutet auch auf die mit Ambivalenzen einhergehende Verortung zwischen *Ost* und *West*, wobei deutlich wird, dass auch die Identitäten jener bereits in Wien geborenen Frauen der zweiten Generation von dieser Dynamik geprägt wurden.

Generell ist festzustellen, dass Frauen aus ostjüdischem Milieu zumeist vertrauter mit religiösen Traditionen waren als jene, deren Eltern bereits seit mehreren Generationen in Wien wohnhaft waren. Dabei gab es jedoch auch Ausnahmen, die sich vereinfachenden Generalisierungen über Ostjuden entziehen. Als bedeutendes Beispiel sei hier Minna Lachs (Abb. 2) angeführt, die 1907 in Galizien

geboren wurde. Selbst in ihrer Kindheit in Trembowla hatte sie kaum Einblick in religiöse Traditionen vermittelt bekommen, da ihre Familie bereits in Galizien in weitgehend säkularisierten Verhältnissen lebte. Dieser Umstand kommt exemplarisch in ihren Lebenserinnerungen zum Ausdruck, in denen Minna ihre ausgesprochene Furcht vor dem Religionsunterricht beschreibt, da die Lehrerin „Frau Rosenfeld“ ihre Unwissenheit in religiösen Dingen für erklärte Bosheit hielt. Als sie sich mithilfe ihres Vaters das hebräische Alphabet aneignete und ihre Lehrerin durch ihre Kenntnisse beeindrucken wollte, brachte sie diese zu einem regelrechten Tobsuchtsausbruch, als sie beim Rezitieren der Bibelverse den Namen *J'hva* aussprach – ahnungslos, damit ein Sakrileg begangen zu haben.⁴⁶

Die autobiografischen Erinnerungen der als *ostjüdisch* definierten Frauen vermitteln die Bandbreite jüdischer Identitätskonstruktionen, die sich einer eindeutigen Zuordnung widersetzen. Es wird dabei deutlich, dass es sich auch bei der ostjüdischen Bevölkerung um keine abgeschlossene, homogene Gruppe handelt, auch wenn dies von den Zuschreibungen der Umwelt suggeriert wurde.

⁴⁶ Minna Lachs, *Warum schaust du zurück. 1907–1941*, Wien 1986, S. 72f.

Frauen aus Familien, die bereits seit mehr als einer Generation in Wien ansässig waren, orientierten sich häufig viel stärker an einer kulturell ausgerichteten Identität, indem sie sich als Wienerinnen jüdischer Religion definierten, wobei dies vielfach nur eine formale Mitgliedschaft in der Gemeinde beinhaltete. Häufig wurde jüdische Identität als unbequemer Geburtszufall abgetan, spielte jedoch im sozialen Verkehr weiterhin eine Rolle. Die Familie der Musikerin Charlotte Bamberger, 1904 in Wien geboren, kann hierbei als exemplarisch angeführt werden. Charlottes Vater, Albert Hammerschlag, war ein renommierter Wiener Arzt, der unter anderem auch zum Bekanntenkreis Sigmund Freuds zählte. Charlotte beschreibt ihre Kindheit in einem gut situierten, liberalen Familienmilieu, in dem religiöse Traditionen keine Bedeutung hatten und jüdische Feiertage nicht eingehalten wurden. Dennoch war sie sich ihrer jüdischen Herkunft bewusst, wenn dies für sie auch mehr eine Zugehörigkeit zu einem bestimmten *sozialen Kreis* bedeutete.⁴⁷ Die Bedeutung der Identitätsverortung weiter Teile des jüdischen Bürgertums als *Österreicher jüdischer Konfession* wird bei Gerda Lederer besonders deutlich, die ihr Elternhaus wie folgt charakterisiert: „[...] being Viennese, having my father being born there, having him serve in the First World War, decorated in the army, and having friends of all groups and classes in Vienna, my parents – especially my father – felt very Austrian. My father was a Jewish Austrian, not an Austrian Jew. He could not see being anything but Austrian, that was deeply engrained in him.“⁴⁸

Neben dem Österreichpatriotismus der jüdischen Bevölkerung wird im Rahmen dieses Zitates auch der emotionale Aspekt der Entwurzelung im Zuge der Emigration angedeutet, den ihr Vater zeit seines Lebens nie überwand. Ein Teil der integrierten jüdischen Bevölkerung Wiens hatte sich bereits so weit von seinen Wurzeln entfernt, dass er keine Beziehung zu traditionellem jüdischem Leben mehr aufwies, wie die Lebenserinnerungen der 1922 in Wien geborenen Joelle Beer verdeutlichen. Sie beschreibt ihr Familienmilieu wie folgt: „We were Austrians, first, Jewish, second. We were part of the Austrian culture. Living in a completely integrated area, we, daughters of the ‚Herr General Direktor‘, had no stigma of Judaism attached to us [...] We were not part of the Jewish ‚ghetto‘ of the second district. It seemed as far removed from us as the torture chambers of the Middle Ages. We got near that area occasionally when we swam in the *Dianabad*, which bordered that district. We saw black bearded old men with fringes on their clothes. We didn’t understand that we had the slightest connection with these men.“⁴⁹

47 Charlotte Bamberger, Interview der Austrian Heritage Collection, AHC 59, New York 1996.

48 Gerda Lederer, privates Interview, New York 2000.

49 Joelle Beer, *The Apartment*, Memoir Collection am Leo Baeck Institute, ME 926, USA 1973, o. S.

In einigen wenigen autobiografischen Texten integrierter jüdischer Frauen kommt indessen auch eine gewisse Vorsicht im Hinblick auf Verhaltensweisen zum Ausdruck, die als „jüdisch“ assoziiert wurden und mit den Vorstellungen über *Ostjuden* korrelierten, wie zum Beispiel auffallendes Gestikulieren oder das als *unzivilisiert* empfundene laute Sprechen. Die Historikerin Gerda Lerner, die 1920 in Wien geboren wurde, beschreibt ihre Familie als liberal und assimiliert, wobei diese gleichzeitig auch die religiösen Feiertage im Jahreskreis beging. Gerda, die mit Goethe und Schiller aufwuchs und sich mit deutschen Bildungsidealen identifizierte, fühlte sich trotz des integrierten Milieus von der Umwelt nicht als gleichwertig angenommen. („Being different in a world where being different was definitely not good“.) Dieses Gefühl der Andersartigkeit wurde noch durch die Vorsicht ihres Vaters verstärkt, der dazu aufrief, nicht durch ein Verhalten aufzufallen, das von der Umwelt als „jüdisch“ definiert wurde: „When we went on summer vacations in the beautiful mountain resorts of Austria, my father impressed us with the need not to ‚act Jewish‘, that is, we were not to speak with our hands, not to raise our voices, not to be noisy or too lively or too inquisitive. The message again backfired – it told me we were outsiders and ought to try to hide our deviant, disgraceful status as best as we could.“⁵⁰

Die Mehrheit der als *westjüdisch* definierten Frauen gab hingegen an, vollkommen integriert gelebt zu haben und antisemitische Tendenzen erst mit der nationalsozialistischen Machtübernahme wahrgenommen zu haben.⁵¹ In diesem Zusammenhang können die Erinnerungen der 1904 geborenen Hilde Koplenig als exemplarisch gelten: „Und wie war es mit dem Antisemitismus? Sahen wir sein Erstarken nicht? Wir sahen es, aber wir nahmen es nicht ernst. Dazu kam der Unterschied, um nicht zu sagen Gegensatz zwischen den assimilierten Wiener Juden und den aus dem Osten Zugewanderten. Ich für meine Person kann sagen, dass ich kaum etwas von Antisemitismus gespürt habe, wahrscheinlich weil ich meist unter Juden war, und weil ich den latenten Antisemitismus der wohl in allen unteren Organisationen beider Arbeiterparteien herrschte, für Antiintellektualismus hielt und mich darüber erhaben fühlte.“⁵² Interessanterweise bringt die Autorin in diesem Zitat das Bewusstsein gegenüber antisemitischen Tendenzen mit der unterschiedlichen Verortung zwischen *Ost* und *West* in Zusammenhang, wobei dadurch vor allem die Differenz zwischen beiden Milieus zum Ausdruck kommt. Der „Anschluss“ ans nationalsozialistische Deutschland im März 1938 wurde aus diesem Grund in einer Reihe von Lebenserinnerungen mit dem Narrativ des „bösen Erwachens“ charakterisiert. Die 1906 in Wien

⁵⁰ Lerner, *Why History Matters*, S. 5.

⁵¹ Siehe dazu: Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, S. 230f.

⁵² Koplenig, *Erinnerungen*, S. 52.

geborene Künstlerin Lisel Salzer gibt an, mit ihrer Familie und ihrem Freundeskreis in einem *Elfenbeinturm* gelebt zu haben, sodass sie die Vorzeichen der sich anbahnenden politischen Katastrophe nicht wahrgenommen habe: „Life was great, when we were young in Vienna. But we lived in an ivory tower – We did not watch what was going on in the World – A dark cloud kept growing and then came the terrible terrible shock [...] On March 1938 Hitler marched into Austria [...] It is still very painful for me to write about these events in my life [...]. Overnight there were Swastikas and ‚No Jews‘ signs all over.“⁵³

Frauen *westjüdischer* Herkunft definierten sich demnach in ihren Erinnerungen häufig als jene, die bis zur nationalsozialistischen Machtübernahme ein absolut integriertes Leben geführt hatten, auch wenn im Text subtile Unterschiede im Zusammenhang mit dem selbst gewählten Sozialisationsmilieu aufzuspüren sind.

Im Gegensatz dazu ist bei Frauen ostjüdischer Herkunft das bestimmende Narrativ durch *Differenz* zu kennzeichnen, da diese sowohl von außen als auch zum Teil innerhalb der jüdischen Bevölkerung als anders definiert wurden. Die 1912 in Galizien geborene Künstlerin Juana Merino Kalfel beschreibt dies in ihren Erinnerungen, indem sie ausführt, dass sie sich in ihrer Kindheit aufgrund ihrer ostjüdischen Herkunft auf zweifache Weise ausgegrenzt fühlte: „I think in Vienna you mostly had Jewish friends. Because in my school, when I went to the ‚Bürgerschule‘ in my neighborhood, you had one strike against you being Jewish, but I had two against me. The second one was when you were from Galizien [...]“.⁵⁴ Andere Frauen beschreiben, aufgrund ihres ostjüdischen Namens oder ihres jiddischen Akzentes verspottet worden zu sein. Für jene, die sich an religiöse Gebote hielten, waren Ausgrenzungen allein wegen des samstäglischen Schulunterrichts evident.

Auch Frauen aus wohlhabendem ostjüdischem Elternhaus wurden mit Vorurteilen konfrontiert – wie dies u. a. die Aufzeichnungen von Charlotte Eisenklam verdeutlichen: Die 1909 in Drohobic, Galizien, geborene Charlotte kam im Zuge des Ersten Weltkriegs mit ihrer Familie nach Wien. Da ihre Familie bereits in Drohobic zum gehobeneren Bürgertum zählte, wurde Charlotte in Wien von ihrem Vater sogleich in der prestigevollen Schwarzwaldschule angemeldet. Trotz des hohen Anteils an jüdischen Schülerinnen wurde sie dort aufgrund ihrer ostjüdischen Herkunft als *Polnische* mit Diskriminierungen konfrontiert. Ungeachtet der Tatsache, dass ihre Familie sich auch in Wien zum gehobenen jüdischen Bürgertum zählte, waren im Rahmen der Schule letztendlich subtilere Distinktionstendenzen wirksam.⁵⁵

53 Lisel Salzer, *Autobiography of Lisel Salzer*, ME 1178, USA (1998), 29.

54 Juana Merino Kalfel, Interview der Austrian Heritage Collection, AHC 2308, New York 2002.

55 Charlotte Eisenklam, Interview der Austrian Heritage Collection, AHC 561, New York 1999.



Abb. 3: Die Geschwister Max und Sonia Wachstein, um 1914. Bildquelle: James Monaco (2001 Estate of Sonia Wachstein)

Sonia Wachsteins Eintritt in das bürgerlich geprägte *Hietzing Gymnasium* initiierte ebenfalls einen Konflikt zwischen der Welt ihres dem Judentum verbundenen Vaters und des säkularisierten Umfeldes der Schule. In ihren Memoiren illustriert sie diesen Prozess: „In fact, with my entry into Gymnasium, a conflict arose in my heart and soul, connected with this problem. In school, amongst my friends, most of whom were also of Jewish origin, a slight anti-Semitism handed down by their families was obvious, in tune with that of the rest of the population. Of course, like the rest of the people, their animosity was directed at the ‚Ostjuden‘, the Jews who had fled from the eastern provinces of the old Empire and had settled in Vienna, particularly in the second district, ‚Leopoldstadt‘. [...] They served well as scapegoats in the rising economic

misery and despair. As for me, I fought on two sides. When my friends in school in the least identified with these prejudices, I could not let it pass. I tried to stand up for the ‚Polish‘ as they were called and revealed that my father and his relatives were also of Galician origin. [...] My sensitivity to the existing prejudices among my school friends and my readiness to go to battle was turned completely around at home with my family. As I so greatly identified with German literature and was appreciative of the language I was born into, I thought I had to resist my father’s extreme concentration on the Jews.“⁵⁶

Sonia Wachsteins Identifikation mit ihrem ostjüdischen Hintergrund angesichts der abwertenden Zuschreibungen ihrer Schulkolleginnen zeugt vom Einfluss ihres Elternhauses, in dem eine stark positiv gelebte jüdische Identität vermittelt wurde. Gleichzeitig wandte sie sich im familiären Kontext gegen die Haltung ihres Vaters, dem jüdischen Historiker Bernhard Wachstein. Ihre Identifikation mit den deutschen Kulturidealen sowie ihr späteres Germanistik- und Anglistikstudium können daher in gewisser Weise auch als Antithesen zur Allgegenwart jüdischer Themen in ihrem El-

⁵⁶ Sonia Wachstein, *Hagenberggasse 49*, S. 24–25.

ternhaus gelesen werden. Die Ambivalenzen in der Verortung zwischen *Ost* und *West* prägte vor allem die zweite Generation aus ostjüdischem Milieu, die sich zum Teil vor die Entscheidung gestellt sah, zwischen zwei Welten entscheiden zu müssen.

Insgesamt wird deutlich, dass jene als ostjüdisch definierten Frauen durch Zuschreibungen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Ethnizität und ihrer geografischen Herkunft auf einem sehr schmalen Grat agierten. Dabei wurden sie letztlich in einen Antagonismus zwischen den Welten *Ost* und *West* gestellt, der häufig einen Konflikt zwischen divergierenden Loyalitäten auslöste. Ihre Identitäten wurden in diesem Kontext geformt und repräsentieren jeweils eine individuelle Antwort auf diese spezifische Konstellation.

Elisabeth Malleier

„Jeder Sieg der Frauen muss ein Sieg der Freiheit sein, oder er ist keiner“

JÜDISCHE FEMINISTINNEN IN DER WIENER BÜRGERLICHEN FRAUENBEWEGUNG UND IN INTERNATIONALEN FRAUENBEWEGUNGSORGANISATIONEN

Die folgende Darstellung jüdischer Feministinnen in der überkonfessionellen Wiener bürgerlichen Frauenbewegung zwischen 1900 und 1938 basiert auf einer zweijährigen Studie, in der erstmals der Frage der Beteiligung jüdischer Feministinnen an der Wiener bürgerlichen Frauenbewegung vor 1938 nachgegangen wurde.¹ Ziel des Projekts war, Aktivistinnen jüdischer Herkunft in Wien in der Vielfalt ihrer Tätigkeiten innerhalb des politischen Handlungsraumes der österreichischen und der internationalen Frauenbewegung vor 1938 wieder sicht- und damit erinnerbar zu machen, denn mit der Verfolgung, Vertreibung und Ermordung jüdischer bzw. als jüdisch definierter Frauen und Männer im Nationalsozialismus wurde über die physische Vernichtung hinaus die Erinnerung an einen politischen Handlungsraum zerstört², der auch die Wiener Frauenbewegung betraf.

GESELLSCHAFTLICHE HALTUNGEN GEGENÜBER DER FRAUENBEWEGUNG UM 1900

„Die Redaktion dieses Blattes ersucht mich, einige vorläufig abschließende Worte über Frauenbewegung zu schreiben. Es wird in Zukunft alljährlich einmal über diesen

-
- 1 Elisabeth Malleier, *Jüdische Frauen in der Wiener bürgerlichen Frauenbewegung (1890–1938)*, Forschungsbericht für das österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr, Arbeitsbereich Gender Studies, Wien 2001. In der Studie werden folgende Frauen vorgestellt: Ottilie Bondy, Regine Ulmann, Ernestine Federn, Henriette Herzfelder, Leopoldine Kulka, Ernestine von Fürth, Henriette Weiss, Else Federn, Olly Schwarz, Yella Hertzka, Sofie Grünfeld, Fanny Freund-Marcus und Anitta Müller. Aufgrund abgelehnter Druckkostenförderungsanträge konnte die Studie nicht veröffentlicht werden.
 - 2 Theresa Wobbe, „Das Wagnis der Öffentlichkeit. Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung vor 1933“, in: Mechthild M. Jansen, Ingeborg Nordmann (Hg.), *Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft*, Wiesbaden 1993, S. 168.

Gegenstand gehandelt werden. Wir bitten daher unsere liebenswürdigen Korrespondentinnen, die uns in letzter Zeit viele Beweise ihrer auch vor längeren Aufsätzen nicht zurückschreckenden Teilnahme gegeben haben, ihre oft so leserlichen Manuskripte erst wieder gegen Anfang Dezember nächsten Jahres einzusenden. Wir hoffen, uns bis dahin von den Strapazen unseres ersten Frauenfeldzuges erholt zu haben.“³

So Theodor Herzl, der als einer der Protagonisten der Wiener Moderne gilt, im Jahr 1895 in der *Neuen Freien Presse* zur Frauenbewegung. Wie viele spannende Artikel von Feministinnen damals verworfen wurden, weil sie nicht ins Konzept der Herren Redakteure passten, bleibt unbeantwortet. Doch während in der liberalen *Neuen Freien Presse* trotz der Bemühungen der Redaktion, „abschließende Worte“ zum Thema zu finden, selten, aber immerhin sowohl österreichische als auch internationale Frauenrechtlerinnen zu Wort kamen, fuhr die deutsch-nationale und konservativ-klerikale Presse mit härteren Geschützen auf. Feministische Organisationen wie der „Allgemeine österreichische Frauenverein“ (AÖFV) waren von dieser Seite schon bald nach ihrer Gründung 1893 mit rabiaten antifeministischen und antisemitischen Angriffen konfrontiert. Was nach antisemitischer Argumentation die sogenannten „Judenliberalen“, die „Verjudeten“ SozialdemokratInnen und die „Frauen-Emancipation“ verband, war die Anwesenheit von Juden und Jüdinnen in diesen Organisationen. Ein sich ständig wiederholender Vorwurf war jener der Bedrohung der „christlichen Ordnung“ und insbesondere der sogenannten „christlichen Familie“. Forderungen wie die Öffnung der Berufe oder politische Rechte für Frauen waren ein rotes Tuch für jene politischen Gruppierungen, deren antisemitischer „kultureller Code“ – um mit Shulamit Volkov zu sprechen – durch einen ausgeprägten Antifeminismus ergänzt wurde.⁴ So war beispielsweise im *Deutschen Volksblatt*, einer der vier auflagenstärksten Zeitungen in Wien, im Zusammenhang mit der Frage, ob Frauen fähig seien, Mädchenschulen zu leiten, die Rede von Lehrerinnen, „Welche in Frauen-Clubs mit gemüthloser Koketterie die Irrlehren der nur vom Judenthume gepriesenen Frauenemancipation verbreiten“ und weiter „die von solchen, mit sinnlosen Emancipationstheorien begabten Lehrerinnen geleitete und gebildete künftige deutsche Frau wird dann nicht mehr die Repräsentantin der edlen Sitte, der reinen Liebe und der zierlichen Bescheidenheit sein“⁵.

3 Theodor Herzl, „Die Frauenfrage“, in: Theodor Herzl, *Feuilletons*, Bd. 2, Wien, Leipzig 1904, S. 17–22, S. 17.

4 Shulamit Volkov, „Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code“, in: Shulamit Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne*, München 2001, S. 62–81.

5 O. A. „Anbruch einer neuen Blüthezeit der deutschen Frauen?“, in: *Deutsches Volksblatt*, Wien, 5. März 1895, S. 1f.

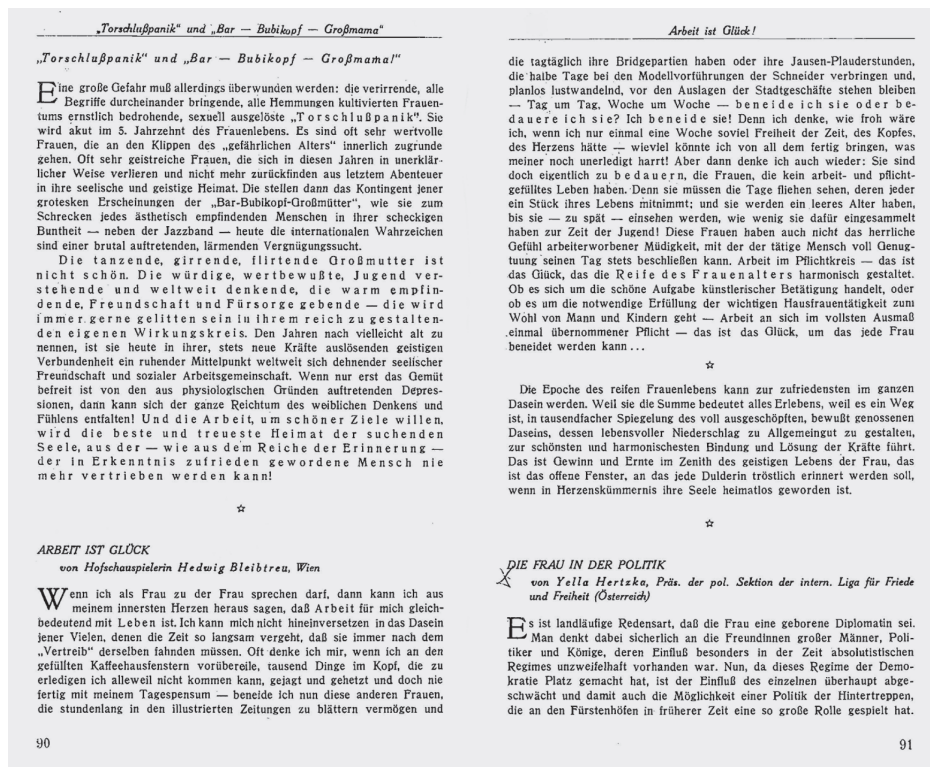


Abb. 1: Hedwig Bleibtreu: „Arbeit ist Glück“

AKTIVITÄTEN JÜDISCHER FEMINISTINNEN

Jüdische Frauen waren sowohl am 1893 gegründeten, radikaleren AÖFV als auch im 1902 von Marianne Hainisch ins Leben gerufenen, gemäßigten „Bund österreichischer Frauenvereine“ (BÖFV) beteiligt. Beide Verbände konzentrierten sich auf den Kampf um die Erlangung der rechtlichen, geistigen, wirtschaftlichen und politischen Rechte von Frauen. Die rege Beteiligung jüdischer Frauen ist auch in anderen Großstädten wie etwa Frankfurt am Main, Hamburg und Berlin festgestellt worden, ebenso in England und in den USA. Untersuchungen zu Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung ergaben, „dass etwa ein Drittel der führenden deutschen Frauenrechtlerinnen jüdischer Abstammung waren“⁶. In Wien ist von einem ähnlichen Verhältnis auszugehen.

6 Irmgard M. Fassmann, *Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865–1919*, Hildesheim, Zürich, New York 1996, S. 13.

Zu den jüdischen Mitgründerinnen der bürgerlichen Frauenbewegung gehörten in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts geborene Frauen wie Ottilie Bondy (1832–1920), Regine Ulmann (1847–1939) und Ernestine Federn (1848–1930). Auch ihre Töchter waren in diversen Frauenorganisationen aktiv. Ottilie Bondys Tochter Helene (1868–1954) arbeitete im „Wiener Hausfrauenverein“, den ihre Mutter gemeinsam mit Johanna von Meynert und Adolf Taussig 1875 ins Leben gerufen hatte, mit und gründete nach ihrer Heirat den „Münchner Hausfrauenverein“. Regine Ulmanns Töchter arbeiteten im von ihr mit 19 Jahren mitgegründeten „Mädchen-Unterstützungs-Verein“, und die Töchter Ernestine Federns engagierten sich auf sehr unterschiedliche Weise für die Belange der Frauen: Etta Federn (1883–1951) als Anarchosyndikalistin in Deutschland und im Spanischen Bürgerkrieg und Else Federn (1874–1946) als Gründerin und Leiterin des „Ottakringer Settlement“, eines von der berühmten Londoner Toynbee-Hall inspirierten Sozialprojekts in einem Wiener ArbeiterInnenbezirk.⁷

Nicht selten wurden auch Brüder und Ehemänner für die Belange der Frauenbewegung aktiviert, wie dies beispielsweise bei Ernestine Federn und Ernestine von Fürth der Fall war. Umgekehrt kam es auch vor, dass ein Förderer der Frauenbewegung seine weiblichen Familienangehörigen zu mobilisieren wusste. Ein Beispiel dafür ist Baron Otto von Springer, ein Gründungsmitglied des AÖFV, der nicht nur selbst spendete, sondern auch seine Mutter Amalia Todesco und seine Halbschwester Franziska Wertheimer zu Spenden an den AÖFV animierte. In den „Dokumenten der Frauen“, einer feministischen Zeitschrift der Jahrhundertwende, schrieben gelegentlich auch Autoren jüdischer Herkunft wie Julius Ofner, Alfred Polgar, der Linkszionist Samuel R. Landau und der Jurist Fritz Winter.⁸

Eine zentrale Rolle spielten Feministinnen jüdischer Herkunft in der Frauenbewegungspresse. Als Herausgeberinnen, Redakteurinnen und Autorinnen waren sie in den bis zum Ende des Ersten Weltkriegs bestehenden Zeitschriften, dem *Bund*, dem Organ des gemäßigten Flügels, als auch im *Neuen Frauenleben* des radikalen Flügels der bürgerlichen Frauenbewegung präsent.⁹ Ernestine von Fürth (1877–1946) war neben ihren Aktivitäten in diversen Frauenstimmrechtskomitees auch die Herausgeberin der

7 Elisabeth Malleier, *Das Ottakringer Settlement. Zur Geschichte eines frühen internationalen Sozialprojekts*, Wien 2005.

8 Siehe dazu auch: Harriet Anderson, „Mir wird es immer unmöglicher, ‚die Männer‘ als die Feinde der Frauensache zu betrachten [...]“. Zur Beteiligung von Männern an den Bestrebungen der österreichischen Frauenbewegungen um 1900, in: Heide Dienst, Edith Saurer (Hg.) *„Das Weib existiert nicht für sich“*, *Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1990, S. 189–201.

9 Ausführlicher dazu siehe: Elisabeth Malleier, „Die Rezeption der Frauenbewegung in der Wiener jüdischen Presse vor 1938“, in: *Wiener Geschichtsblätter*, Nr. 3, 2005, S. 63–73.

AUFRUF AN DIE FRAUEN WIENS!

Sechs lange Jahre liegen hinter uns, in denen die Christlich-Sozialen über uns ihre Geissel schlangen. Der schwärzeste Klerikalismus, das aufgeblasenste Demagogentum, die frechste Korruption und eine noch nicht dagewesene Protektionswirtschaft haben uns Schule, Gemeinde und Land auf Aergste verwüstet.

Endlich ist der Tag der Abrechnung gekommen, endlich ist es in unsere Hand gegeben, den Ränkeschmieden den Eintritt in den Landtag zu verwehren ihn zu säubern von allen zweifelhaften Elementen.

Jetzt muss es sich entscheiden, ob Nieder-Oesterreich seiner Feinde Herr werden kann.

Das ist keine Parteifrage mehr, das ist die Frage aller ehrlichen anständigen Menschen: Soll unser schönes Land, soll unsere schöne Hauptstadt noch weiter in den Händen dieser Partei bleiben, welche die heiligsten Gefühle schändet, Religion, Bildung, Menschlichkeit, alles, was wir lieben und hochhalten, mit Füßen tritt und nur als Deckmantel für ihr volksfeindliches Treiben benützt?

Frauen Wiens! Rafft Euch auf, helft Euren Männern den Feind verjagen. An Euch ist es, den erlahmenden Mut neu zu entflammen. Wir, die wir nicht mitkämpfen dürfen, wollen nicht teilnahmslos und müssig abseits stehen.

Frauen Wiens! Hinter den Reihen der Kämpfenden ist unser Platz! Wer Stimme und Wahlrecht hat, muss hinein in die Entscheidungsschlacht! Es ist ja kein blutiger Kampf, der ausgefochten werden soll: wir gebrauchen die friedliche Waffe der Ueberredung!

Und so bitten wir die Frauen Wiens, die ein Herz haben für die Jugend, die Mitleid haben mit den Armen, den Kranken, den Elenden, — im Familienkreis und in der Gesellschaft mutig dafür einzutreten, dass jeder Wähler seine Stimme abgeben müsse für die Gegner der Christlich-Sozialen, für die Freunde des Fortschrittes, für die wahren Vertreter des Volkes, die unseren Kindern Schulen, unseren Kranken Spitäler, unseren Bedürftigen Versorgung schaffen werden.

Frauen Wiens! Nehmt werktätigen Antheil an unserer Arbeit, helft uns, damit auch nicht eine Stimme verloren gehe, denn auch diese eine kann die Entscheidung bringen. Unser grösster Feind, der Klerikalismus, und seine Bannerträger, die Christlich-Sozialen, müssen gestürzt werden.

Frauen Wiens, auf zum Kampf!

Die antiklerikalen Frauen von Wien.

Geldspenden sind zu senden an die

Redaktion „Neues Frauenleben“, XVIII/1.

Neues Frauenleben, Wien, 1902, Nr. 10

(Inzwischen auch online unter 578 : Ariadne. 929)

Abb. 2: „Aufruf an die Frauen Wiens“, in: Neues Frauenleben, Wien 1902, Nr. 10.

Zeitschrift für Frauen-Stimmrecht. Redakteurin dieser Zeitung war Henriette Herzfelder (1865–1927), die diese Funktion auch beim *Bund* während der längsten Zeit seines Bestehens und bei der *Zeitschrift für Kinderschutz und Jugendfürsorge* ausübte. Beiden Frauen war gemeinsam, dass sie im Laufe ihres Lebens aus der Kultusgemeinde austraten, wie dies bei vielen Feministinnen jüdischer Herkunft der Fall war.

Nicht ausgetreten ist Leopoldine Kulka (1872–1920), die am weitesten links stehende Autorin und Mitherausgeberin des *Neuen Frauenlebens*, Vizepräsidentin des AÖF nach Auguste Fickerts Tod (1855–1910), die auch in der vom AÖF gegründeten Rechtsschutzstelle für Frauen tätig war. Sie gehörte vermutlich auch zu den 1902 gegründeten „Antiklerikalen Frauen von Wien“, die die feministische Antwort auf die konservative und antisemitische Politik der christlich-sozialen Partei Karl Luegers und des von ihm initiierten „Christlichen Wiener Frauenbundes“ war. Nach dem Ersten Weltkrieg war Leopoldine Kulka gemeinsam mit Yella Hertzka (1873–1948) und anderen Frauen eine der Mitgründerinnen der österreichischen Sektion der „Women’s International League for Peace and Freedom“ (WILPF), auf die ich noch ausführlicher zu sprechen kommen werde.

Ein weiteres Feld, auf dem jüdische Frauen sehr aktiv waren, waren die Bereiche Mädchenbildung und weibliche Berufstätigkeit. Neben Regine Ulmann, einer Mitgründerin des „Mädchen-Unterstützungs-Verein“ und zahlreicher anderer Frauenvereine, und Ernestine Federn, der Mitgründerin der ersten Kunstschule für Frauen und Mädchen in Wien, sind hier Henriette Weiss (1863–1931) und Olly Schwarz (1877–1960) zu nennen. Während sich Henriette Weiss u. a. für die Reformierung der Krankenpflegeausbildung und die Errichtung von Pflegerinnenschulen für jüdische Mädchen einsetzte, ist die Institutionalisierung der „Zentralstelle für weibliche Berufsberatung“ in Wien insbesondere auf die Energie und Ausdauer von Olly Schwarz zurückzuführen. Alle der hier genannten Frauen waren im Lauf ihres Lebens in diversen Kommissionen oder Vorstandsfunktionen des BÖFV oder des AÖFV und prägten somit Ziele und Inhalte der bürgerlichen Frauenbewegung entscheidend mit.

Wie sah das private Umfeld der Frauen aus? Sie kamen, soweit feststellbar, zum Großteil aus dem Bürgertum. Viele der hier vorgestellten Aktivistinnen waren verheiratet. Nicht alle der verheirateten Frauen hatten Kinder. Am kinderreichsten waren die Frauen der älteren Generation. Regine Ulmann und Ernestine Federn hatten je sechs Kinder. Doch ein nicht unbeträchtlicher Teil der Frauen war unverheiratet (in meiner Studie waren es ca. ein Drittel). Sie lebten oft mit Familienangehörigen, z. B. mit der Schwester oder der Mutter, zusammen.

Erwähnenswert sind auch die verschiedenen geografischen Herkunftsorte. Ottilie Bondy und Henriette Herzfelder wuchsen in Brunn auf, Olly Schwarz und Ernestine von Fürth in Prag. Rosa Feigenbaum, die sowohl für feministische als auch für zionis-

tische Zeitungen schrieb, kam aus Galizien und Henriette Weiss aus Schlesien. Die Wiener Frauenbewegung erhielt ihre Impulse also aus vielen Teilen der Habsburgermonarchie.

Weiterer Untersuchungen bedarf das Austrittsverhalten von Frauen aus der jüdischen Gemeinde bzw. die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Austrittsverhalten und frauenbewegtem Engagement, wobei für viele Feministinnen die Abwendung von der Religion, sei sie christlich oder jüdisch, an sich schon ein emanzipatorischer Akt war, der den Blick freimachte für Veränderungen im Hier und Jetzt. Die hier vorgestellten Frauen traten aus verschiedenen Gründen und in sehr unterschiedlichem Alter aus. Olly Schwarz und Ernestine von Fürth taten dies anlässlich ihrer Heirat und gemeinsam mit ihren jüdischen Männern in jungen Jahren. Die unverheiratete Henriette Herzfelder war bereits Ende vierzig, als sie sich dazu entschloss, konfessionslos zu werden. Otilie Bondy ließ sich erstaunlicherweise mit siebzig Jahren nach römisch-katholischem Ritus taufen, nachdem ihre Tochter einige Jahre zuvor aufgrund ihrer Heirat zum evangelischen Glauben übergetreten war. Harriet Pass Freidenreichs Kategorien von „Former Jews“, „Just Jews“ und „Jewish Jews“ in Bezug auf das jüdische Selbstverständnis und angewandt auf die hier genannten Akteurinnen führten, wie Michaela Raggam-Blesch schreibt, zu bunten Mustern eigener Identitätsbildung.¹⁰ Im Laufe des Lebens konnten sich zudem erhebliche Veränderungen dieses Selbstverständnisses ergeben. Austritte aus der Kultusgemeinde führten meist nicht zum Verlassen eines jüdisch geprägten Milieus und mussten im täglichen Leben auch keinen radikalen Bruch mit dem Judentum darstellen.¹¹

10 Harriet Pass Freidenreich, *Female, Jewish, Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002; Michaela Raggam-Blesch, „Daughters, Rebels and Dreamers. Jüdische Frauen in den Metropolen Berlin und Wien am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts“, in: *transversal. Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien*, Jg. 4, Nr. 1, Graz 2003, S. 16–51; Michaela Raggam-Blesch, *Zwischen Ost und West*, Innsbruck, Wien, Bozen 2007; zu Identitätsmustern jüdischer Frauen in Wien siehe auch: Elisabeth Malleier, „Jüdische Feministinnen in der Wiener Frauenbewegung“, in: Margarete Grandner, Edith Saurer (Hg.), *Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Reihe: *L'Homme Schriften*, Bd. 9, Wien, Köln, Weimar 2005, S. 79–101.

11 Till van Rahden, „Intermarriages, the ‚New Woman‘, and the Situational Ethnicity of Breslau Jews from 1870s to the 1920s“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 46, 2001, S. 125–150; siehe auch: Lisa Silverman, „Veza Canetti, Hilde Spiel and Jewish Identity in Interwar Vienna“, in: *transversal. Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien*, Graz 2002, S. 34–52.

KAMPF GEGEN ANTIFEMINISMUS UND ANTISEMITISMUS

Das Engagement in der bürgerlich liberalen Frauenbewegung bedeutete nicht, dass sich die Frauen nicht mit dem Antisemitismus auseinandersetzten. Hier konnten sich durchaus beide Aspekte miteinander verbinden. Der von der „freisinnigen“ Frauenbewegung geführte Kampf gegen Klerikalismus und Frauenfeindlichkeit war auch ein Kampf gegen den Antisemitismus. So erschienen in den feministischen Zeitungen der Jahrhundertwende kritische Artikel zu Themen wie der Affaire Dreyfus, Ritualmordlügen, Zwangstaufen jüdischer Mädchen oder der antisemitischen Politik der Christlichsozialen unter Bürgermeister Karl Lueger. Der Erste Weltkrieg markiert hier, wie Marsha Rozenblit für andere Bereiche festgestellt hat, einen Bruch, der in seinen Auswirkungen auf die jüdische Beteiligung an der Frauenbewegung noch genauer zu untersuchen wäre.¹²

Während um 1900 der Begriff „christlich“ zum Teil als Synonym für antisemitische Frauenorganisationen wie den „Christlichen Wiener Frauenbund“ verwendet wurde¹³, war es nun das Wort „deutsch“, das als Überbegriff des antisemitischen Codes im Sinne Shulamit Volkovs fungierte.¹⁴ Während des Ersten Weltkriegs, im Jahr 1916, versuchten deutschnationale Frauen die Generalversammlung der „Reichsorganisation der Hausfrauen Österreichs“ (РОНÖ), eine Tausende jüdische und nichtjüdische Frauen umfassende Konsumentinnenorganisation, zu sprengen. Da dies misslang, wurde kurz darauf der „Verband deutscher Hausfrauen“ gegründet, der sich im Zusammenschluss mit Gleichgesinnten Anfang der Zwanzigerjahre zum „Verband deutscher Frauen, Volksgemeinschaft“ wandelte und die weibliche Basis der „Großdeutschen Volkspartei“ bilden sollte.¹⁵

Die Wirtschaftskrise der Zwanzigerjahre betraf die Frauen massiv. Nachdem sie während des Ersten Weltkriegs ins Arbeitsleben geholt worden waren, um die Männer an

12 Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a national identity. The Jews of Habsburg Austria during World War I*. New York 2000. Dies.: „For Fatherland and Jewish People: Jewish Women in Austria during World War I“, in: *Authority, Identity and the Social History of the Great War*, Frans Coetzee, Marilyn Shevin-Coetzee, Providence, Oxford 1995, S. 199–220.

13 Zur vermutlich größten antisemitischen Frauenversammlung, die vom „Wiener christlichen Frauenbund“ vor dem Ersten Weltkrieg im Wiener Rathaus anlässlich der Affaire Dreyfus organisiert worden war – und zwar in jenem Saal, in dem Steven Beller 2007 seinen Eröffnungsvortrag zur Konferenz „Wien und die Jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Zionismus“, hielt –, siehe: Elisabeth Malleier: „À Émile Zola – Les jeunes filles de Vienne“. Die 500 Mädchen aus Wien oder: 500 gegen 4000“, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, Jg. 10, Heft 1, Wien 1999, S. 91–100.

14 Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, München 2000.

15 Johanna Gehmacher, „Völkische Frauenbewegung“. *Deutschnationale und nationalsozialistische Geschlechterpolitik in Österreich*, Wien 1998.

der Front zu ersetzen, wurden sie nun, entsprechend ihrer Funktion als „Reservearmee“, als Erste wieder entlassen. Zunehmend stellten rechte Organisationen, unter ihnen auch eine kuriose Bewegung der „Männerrechtler“, in der sich Männer aller Konfessionen befanden, die Errungenschaften der Frauenbewegung wieder infrage.¹⁶ Zugleich zeigt der 1923 stattgefundene Weltkongress jüdischer Frauen, an dem über zweihundert Frauen aus neunzehn Ländern teilnahmen, dass Wien eine wichtige Station auf dem Weg zur länderübergreifenden Organisation jüdischer Frauen war. Und dies zu einem Zeitpunkt, an dem der österreichische Antisemitismus einen weiteren Höhepunkt erreichte. Im Jänner dieses Jahres hatte der „Völkisch-antisemitische Kampfausschuß“, dem u. a. der Antisemitenbund, der „Alldeutsche Verband“, der „Deutsche Turnerbund“ und die NationalsozialistInnen angehörten, zu einer antisemitischen Versammlung beim Wiener Rathaus und einer anschließenden Demonstration am Ring aufgerufen, an der zwischen 50.000 und 120.000 Personen teilnahmen.¹⁷ Und bei einer von ZionistInnen organisierten Kundgebung im Wiener Rathaus im März 1923, in der gegen die Judenhetze der Regierung und die antisemitischen Gewalttaten protestiert wurde, mussten die VersammlungsteilnehmerInnen das Rathaus im Schutz von 3.000 Polizisten durch den Hinterausgang verlassen, weil sich auf dem Rathausplatz Tausende mit Knüppeln und Totschlägern bewaffnete AntisemitInnen versammelt hatten.¹⁸

Aufgrund antisemitischer Ausschreitungen war bis zum letzten Moment unklar, ob die Tagung in Wien tatsächlich stattfinden konnte, und Rebekkah Kohut (1864–1951), die amerikanische Präsidentin der Konferenz, erzählte in einem Interview mit der *Neuen Freien Presse*, dass sie sich aufgrund der Zeitungsberichte bei ihrer Ankunft gefürchtet habe, allein vom Bahnhof in ihr Hotel zu gehen. Die aus Ungarn stammende Rebekkah Kohut war eine der leitenden Repräsentantinnen des „National Council of Jewish Women“, das 1893 im Rahmen des „Jewish Women's Congress“ auf der Weltausstellung in Chicago gegründet worden war. Viele der dort engagierten Frauen waren Einwanderinnen aus Europa, die während und nach dem Ersten Weltkrieg die jüdischen Gemeinden in Europa unterstützten.¹⁹ Für österreichische Teilnehmerinnen an

16 Elisabeth Malleier, „Der ‚Bund für Männerrechte‘ – die Bewegung der ‚Männerrechtler‘ im Wien der Zwischenkriegszeit“, in: *Wiener Geschichtsblätter*. Verein für Geschichte der Stadt Wien (Hg.), Jg. 58, Heft 3, Wien 1998, S. 208–233.

17 Albert Lichtblau, Antisemitismus – Rahmenbedingungen und Wirkungen auf das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden, in: *Handbuch des politischen Systems Österreichs. Erste Republik 1918–1933*, Emmerich Talós, Herbert Dachs, Ernst Hanisch, Anton Staudinger (Hg.), Wien 1995, S. 454–471, S. 455.

18 Ebd., S. 469.

19 Die Veranstaltung einer Weltkonferenz jüdischer Frauen war bereits 1914 auf einer ICW-Tagung in Rom diskutiert worden. Ausführlich zur Vorgeschichte der Konferenz, zu den Aktivitäten des NCJW in Europa und zu Kohuts Eindrücken vom Kongress siehe: Malleier, *Forschungsbericht 201*, S. 160ff.; einen Über-

der Konferenz lässt sich – wie für Deutschland – feststellen, dass einige der wichtigsten Protagonistinnen dieser Konferenz, wie Anitta Müller und Regine Ulmann, ihre feministische Sozialisation in der überkonfessionellen bürgerlichen Frauenbewegung erfahren hatten, die sie selbst wiederum entscheidend mitprägten. Die Eröffnungsveranstaltung der Weltkonferenz jüdischer Frauen fand übrigens in der Wiener Hofburg statt. Bundespräsident Michael Hainisch, der Sohn der bürgerlichen Feministin Marianne Hainisch und selbst mit einer Frau jüdischer Herkunft verheiratet, gab nach der Eröffnung einen Empfang für die Delegierten der Konferenz.

INTERNATIONALES ENGAGEMENT

Politisch interessierte Frauen wandten sich nach dem Ersten Weltkrieg vielfach internationalen Organisationen zu, wie hier am Beispiel Leopoldine Kulka und Yella Hertzka näher ausgeführt wird. Die Zeit zwischen den Weltkriegen war ein Höhepunkt in der Vernetzung nationaler Frauenbewegungen, wie u. a. an den Aktivitäten der drei bedeutendsten (bürgerlichen) internationalen Organisationen, dem „International Council of Women“ (ICW), der „International Woman Suffrage Alliance“, später „International Alliance of Women for Suffrage and Equal Citizenship“ (IAW), und der „Women's International League for Peace and Freedom“ (WILPF), abzulesen ist.²⁰ Der Erste Weltkrieg unterbrach die Arbeit der beiden ersteren bereits bestehenden Organisationen. Die Weigerung vieler Frauen, eine Unterbrechung durch den Krieg hinzunehmen, war der Ausgangspunkt für die Entstehung der dritten und politisch aktivsten Organisation, der WILPF. Vom 28. April bis 1. Mai 1915 fand in Den Haag – ohne offizielle Beteiligung des ICW und der IAW – eine internationale Frauenkonferenz für den Frieden statt, an der 1.136 Frauen aus zwölf Ländern und über dreihundert BesucherInnen und BeobachterInnen sowohl aus Krieg führenden als auch aus neutralen Ländern teil-

blick über die Geschichte des NCJW bietet das Lexikon: *Jewish Women in America. An Historical Encyclopedia*. Paula E. Hyman, Deborah Dash Moore (Ed.), 2 Bde., New York [u. a.] 1997; zum Kongress in Wien s. a.: Dieter Hecht, „Die Weltkongresse jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit: Wien 1923, Hamburg 1929“, in: Grandner, Saurer, *Geschlecht, Religion und Engagement*, 2005, S. 123–156.

20 Die älteste Organisation, der ICW (dt. Internationaler Frauenbund), war 1888 in Washington, USA, gegründet worden, die IAW (dt. Internationale Frauenstimmrechtsbewegung) 1904 in Berlin, und die WILPF (dt. Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit) entwickelte sich aus einem internationalen Frauentreffen während des Ersten Weltkriegs in Den Haag im Jahr 1915. In der Darstellung der drei Organisationen beziehe ich mich hauptsächlich auf Leila J. Rupp, *Worlds of Women. The Making of an International Women's Movement*, Princeton 1997. Zur WILPF, mit Schwerpunkt auf den amerikanischen Aktivistinnen, s. a. Linda K. Schott, *Reconstructing Women's Thoughts: The Women's International League for Peace and Freedom before World War II*, Stanford 1997.

nahmen.²¹ Dies war die Geburtsstunde der WILPF. Die Abhaltung dieser Konferenz, die aus heutiger Sicht einen Meilenstein innerhalb der internationalen Frauenbewegung in Europa darstellt, wurde in den verschiedenen Frauenorganisationen der Krieg führenden Länder heftig diskutiert und nicht von allen gutgeheißen, ja die Teilnehmerinnen am Kongress wurden sogar als „Vaterlandsverräterinnen“ geächtet. Während anreisende Frauen aus manchen Ländern behördlichen Schikanen ausgesetzt waren und daher am Treffen entweder gar nicht oder nur mit Verspätung teilnehmen konnten, gelang den Wiener Feministinnen die Teilnahme am Haager Kongress. Olga Misar und Leopoldine Kulka waren vom AÖFV, der sich im Gegensatz zum BÖFV für eine Teilnahme am Kongress ausgesprochen hatte, als Delegierte entsendet worden.²² Auf dem Haager Kongress wurden die Prinzipien einer internationalen Frauenfriedensbewegung festgelegt, die zu Schwerpunkten wie Frauen und Krieg, Friedensaktionen, Prinzipien für einen dauerhaften Frieden, internationale Kooperation, Erziehung, unmittelbare Aktionen u. a. m. formuliert wurden. Gefordert wurden Abrüstung und die Kontrolle von privater Waffenproduktion. Als weitere Friedensbedingungen wurden formuliert: „No recognition of the right of conquest and no territory to be transferred without the consent of its men and women; no people to be refused autonomy and a democratic parliament; governments to agree to settle all international disputes by arbitration or conciliation with social, moral and economic pressure on any country resorting to arms; democratic control of foreign policies; equal political rights for women.“²³

Die Ähnlichkeiten zwischen den Formulierungen auf dem Haager Frauenkongress und dem 14-Punkte-Friedensprogramm des amerikanischen Präsidenten und Friedensnobelpreisträgers Woodrow Wilson sind frappant, seine Anregung durch die internationale Frauenorganisation wurde von ihm aber nie öffentlich zugegeben.²⁴ Das „International Committee of Women for Permanent Peace“ hatte seinen Sitz in Amsterdam. Die Bezeichnung „Women’s International League for Peace and Freedom“ wurde erst 1919 beim Kongress in Zürich gewählt, bei dem auch das Büro nach Genf verlegt wurde, wo auch der Völkerbund seinen Sitz hatte. Bis Ende 1915 gab es bereits Sektionen in zwölf Ländern in Europa, darunter auch Österreich, aber auch in den USA und in Australien.

21 Gertrude Bussey, Margaret Tims, *Women’s International League for Peace and Freedom 1915–1965. A Record of Fifty Years’ Work*, London 1965, S. 19.

22 Zu Olga Misar, die ebenfalls aus einer jüdischen Familie kam, ist dzt. ein Forschungsprojekt der Wiener Historikerin Brigitte Rath in Vorbereitung.

23 *Women’s International League for Peace and Freedom 1915–1938. A Venture in Internationalism*, Genf 1938, S. 6.

24 Siehe dazu u. a. „Die Frauen-Internationale für Frieden und Freiheit“, Wien, *Flugblatt Nr. 1*, August 1919, S. 3; Venture, 1938, S. 6 und Rupp, *Worlds of Women*, S. 210f.

Der österreichische Zweig des „Internationalen Frauenkomitees für dauernden Frieden“ bestand mehrheitlich aus Frauen, die aus dem radikalen Flügel der bürgerlich-liberalen Frauenbewegung kamen. Das Komitee trat 1918 gemeinsam mit dem AÖFV an die Öffentlichkeit und richtete während der Friedensverhandlungen in Brest-Litowsk ein Schreiben an die dortigen Delegationen, in dem es an die Beschlüsse des Haager Frauenkongresses erinnerte, nämlich das Recht der Völker auf Selbstbestimmung anzuerkennen und ohne die Einwilligung der weiblichen und männlichen Bevölkerung keine Gebietsübertragungen vorzunehmen. Im Frühjahr 1918 veranstaltete die Sektion der „Friedenspartei“ des AÖFV, die bereits kurz nach ihrem Zustandekommen und trotz des Verbots pazifistischer Tätigkeit an die 1.000 Mitglieder hatte, mehrere gut besuchte Versammlungen und sprach sich energisch gegen jede Verzögerung der Friedensverhandlungen aus. Zu den AutorInnen der gegen Ende des Kriegs erscheinenden „Friedenshefte des AÖFV“ gehörten auch Olga Misar und Leopoldine Kulka.

Der erste Kongress der WILPF nach dem Krieg wurde im Jahr Mai 1919 in Zürich abgehalten. Als österreichische Delegierte nahmen daran Leopoldine Kulka, Yella Hertzka und Elsa Beer-Angerer teil. Kulka hielt dort ein erschütterndes Referat über die Auswirkungen des Hungers der Nachkriegszeit auf die Kinder, deren Todesraten rasant angestiegen waren: „[...] the death-rate is so terrific that funerals are held no longer, but parents wrap the little bodies in newspapers and take them on the trains at night to the cemeteries for burial. [...] Austria, according to Frau Kulke [sic!], is in a worse plight than India had been during any famine.“²⁵ Auf dem Züricher Kongress unterstützte Leopoldine Kulka auch die zionistische Forderung nach einem eigenen jüdischen Staat, da auf dem Kongress, der nach Nationen gegliedert war, keine „jüdische Nation“ vertreten war. Die englische Sozialistin Ethel Snowden, Ehefrau des Führers der englischen Labour Party, hatte der Kommission die „Resolution zur Judenfrage“, die kurz vorher auf der internationalen Sozialistenkonferenz in Amsterdam verfasst worden war, vorgelegt. In der darauf folgenden Diskussion war die Präsidentin Jane Addams der Ansicht, dass die zionistische Formulierung Parteicharakter hätte und somit über den Rahmen des Kongresses hinausginge. Leopoldine Kulka hingegen vertrat die Resolution sehr wirkungsvoll und beantragte außerdem in einem Zusatz einen scharfen Protest gegen die Pogrome, die zu diesem Zeitpunkt in Lemberg stattfanden. Kulka erklärte in der Schlussdebatte, sie selbst sei keine Zionistin, doch die Berechtigung der vertretenen Forderungen ergebe sich aus dem Selbstbestimmungsrecht der Völker. In der darauf folgenden Abstimmung wurden Teile der Resolution sowie der Protest gegen die Pogrome angenommen.²⁶

25 Kathryn Kish Sklar, Anja Schüller, Susan Strasser (Hg.), *Social Justice Feminists in the United States and Germany. A Dialogue in Documents 1885–1933*, Ithaca London 1998, S. 234.

26 „Der Frauenkongress und die Judenfrage“, in: *Volk und Land*, Nr. 27, Berlin 1919, S. 854.



Abb. 3: „3. Internationaler Frauenkongress für Frieden und Freiheit“, Wien 1921

Wenige Monate nach dem Züricher Kongress erschien in Wien das *Flugblatt Nr. 1* der „Frauen-Internationale für Frieden und Freiheit“. Damit trat die österreichische Sektion der WILPF erstmals an die Öffentlichkeit.²⁷ In § 2 der „Statuten der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit in Österreich“ hieß es: „Die Liga hat den Zweck, die Frauen Österreichs mit denen aller anderen Länder zur Arbeit für die Erhaltung des Friedens, die Bekämpfung des Krieges und die Verbreitung der Ideen der Völkerverständigung, der nationalen und sozialen Gerechtigkeit zusammenzuschließen.“²⁸ Der Hauptsitz der österreichischen Sektion der WILPF befand sich in Wien, weitere Gruppen entstanden in Graz, Salzburg und Innsbruck, wobei auf die Kooperation der Gruppen großer Wert gelegt wurde. Herausgegeben wurde das *Flugblatt* von der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit (Zweig Deutschösterreich)“ in Wien unter der Redaktion von Leopoldine Kulka. Es scheint bei dieser einen Nummer der „Frauen-Internationale“ geblieben zu sein. Dies steht möglicherweise in direktem Zusammenhang mit dem plötzlichen Tod Leopoldine Kulkas im Jänner 1920. Mit ihrem frühen Tod verlor die österreichische Frauenbewegung nicht nur eine ihrer politisch aktivsten Mitarbeiterinnen, sondern die österreichische Sektion der WILPF auch eine ihrer wichtigsten Vorarbeiterinnen.

Zu einer der zentralen Figuren in der österreichischen Sektion der WILPF entwickelte sich in den folgenden Jahren Yella Hertzka, die – wie Leopoldine Kulka – jüdischer Herkunft war.

In der von Gertrude Bussey und Margaret Tims verfassten fünfzigjährigen Jubiläumsschrift über die Aktivitäten der WILPF ist Yella Hertzka die am häufigsten genannte Österreicherin.

Yella Hertzka war eine langjährige Mitstreiterin in der bürgerlichen Frauenbewegung, eine der Gründerinnen des „Neuen Frauenclubs“ und von 1909 bis 1933 dessen Präsidentin und später Ehrenpräsidentin.²⁹ 1913 eröffnete sie, nachdem sie sich selbst in Deutschland zur Gärtnerin hatte ausbilden lassen, die erste höhere Gartenbauschule für Mädchen in Wien, die sie bis zu ihrer Emigration nach England im Jahr 1938 leitete. In den Dreißigerjahren waren die Schülerinnen zu einem guten Teil junge Zionistinnen, die sich dort auf ihre Arbeit in Palästina vorbereiteten.³⁰ Sie war auch im BÖFV aktiv und wandte sich während des Ersten Weltkriegs internationalen Friedens- und

27 Claudia Hoerschelmann, *Pazifismus und Frauen in Österreich von 1918 bis 1934*, Unveröffentlichte Diplomarbeit, Wien 1988, S. 122.

28 Statuten der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit in Österreich“.

29 Zum Verhalten des „Neuen Frauenclub“ nach dem „Anschluss“ im März 1938 siehe: Malleier, *Jüdische Frauen in Wien*, S. 152.

30 Ich danke Michaela Raggam-Blesch für die Einsicht in das Interviewmanuskript mit einer ehemaligen Schülerin der Gartenbauschule Irene Aloni.

Frauenfragen zu. Im Jahr 1919 war sie eine der österreichischen Delegierten auf dem Züricher Kongress der WILPF, und in der österreichischen Sektion der WILPF war sie Mitgründerin und bis zu deren Auflösung im Jahr 1938 die Präsidentin. Im Rahmen der WILPF-Arbeit war sie nach dem Ersten Weltkrieg u. a. in der Rückführung von Kriegsgefangenen aktiv.³¹ Beim Züricher Kongress im Jahr 1919 nahm sie regen Anteil, bezeichnete den Krieg als Folge des Kapitalismus und trat mit anderen Delegierten für die Initiierung eines internationalen Frauenstreiks zur Verhinderung künftiger Kriege ein. Sie hatte sowohl in der internationalen als auch in der österreichischen Sektion der WILPF im Laufe der Zeit verschiedene Funktionen inne.³²

Yella Hertzka gehörte auch zu den Organisatorinnen der dritten Tagung der WILPF, die nach Den Haag (1915) und Zürich (1919) im Jahr 1921 in Wien abgehalten wurde. Über zweihundert Delegierte aus einundzwanzig nationalen Sektionen nahmen am Kongress teil. Nach der Eröffnung mit dem Frauensinfonieorchester und einer Ansprache von Jane Addams, der Vorsitzenden der WILPF, und der Vorsitzenden der österreichischen Sektion, Yella Hertzka, und einem Empfang beim österreichischen Bundespräsidenten Michael Hainisch wurde an sechs Tagen zu Erziehungsproblemen, internationalen Beziehungen und praktischem Pazifismus gearbeitet. Abends fanden mehrere öffentliche Versammlungen statt zu Themen wie Krieg, Frieden und die Frauen oder Wirtschaftspolitik und Frauen.³³ Der Kongress wurde in der Wiener Presse aufmerksam verfolgt und ausführlich besprochen. Zu den Berichterstatte(r)innen gehörten u. a. Olga Misar und die Schriftstellerin, Übersetzerin und Pazifistin Anna Nussbaum. Auch Elise Richter erinnert sich in ihren Memoiren an den Kongress, beurteilt das gesellschaftliche Veränderungspotenzial des WILPF-Kongresses allerdings, ebenso wie Rosa Mayreder, ziemlich kritisch.³⁴ Trotz der pessimistischen (und leider realistischen) Einschätzungen durch einige Vertreterinnen der älteren Generation der bürgerlichen Frauenbewegung organisierte die österreichische Sektion der WILPF weitere Aktionen. So fand nach dem Ende des Wiener Kongresses in Salzburg die erste „International Summer School“ der WILPF statt, eine Veranstaltung, die an anderen Orten wiederholt wurde. An der Sommerschule in Salzburg, die unter dem Motto „Bildung und Internationalismus“ stand, nahmen über dreihundert junge Frauen und Männer aus einundzwanzig Ländern teil.

Yella Hertzka war auch in den darauf folgenden Jahren in verschiedenen Bereichen der Liga tätig. So arbeitete sie in der beim WILPF-Kongress in Dublin im Jahr 1926

31 *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, Bd.2, Wien 1959, S. 293f.

32 Women's International League for Peace and Freedom. Geneva. October 1920.

33 Tagesordnung des Dritten Kongresses der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit.

34 Elise Richter, *Summe des Lebens*, Wien 1997, S. 213; Harriet Anderson, *Vision und Leidenschaft. Die Frauenbewegung im Fin de Siècle Wiens*, Wien 1994, S. 193.

eingerrichteten „Economic Commission“ mit, von der sie 1929 beim Kongress in Prag berichtete. Dort schlug sie die Errichtung eines „International Economic Office“ im Völkerbund vor, das aus VertreterInnen von KonsumentInnen- und ProduzentInnenorganisationen „With an adequate representation of women“ bestehen sollte.³⁵ Auf der Prager Konferenz plädierte Hertzka außerdem für die Umstrukturierung der nationalen Sektionen für jene Länder, denen mehrere Minderheiten angehörten: „Yella Hertzka proposed that the structure of states with mixed nationalities should be in the form of national federations.“³⁶ Einen Monat nach dem Prager Kongress 1929 sprach eine WILPF-Deputation, der u. a. auch Yella Hertzka angehörte, bei der österreichischen Regierung vor. Die Frauen trafen mit (männlichen) Vertretern der größten österreichischen Parteien zusammen und sprachen sich gegen die Existenz illegaler bewaffneter Organisationen aus.³⁷ Im selben Jahr organisierte die WILPF in Wien eine „Study Conference on East European Problems“, bei der Delegierte aus fünfzehn Ländern anwesend waren.³⁸ Yella Hertzka wurde 1934 in das Exekutivkomitee der WILPF gewählt. 1938 musste sie mit über fünfundsechzig Jahren nach England emigrieren. Die Anstrengungen der WILPF waren umsonst gewesen.

REAKTIONEN AUF DEN NATIONALSOZIALISMUS

Wie reagierten die Frauen auf den Nationalsozialismus? Bereits bei der Machtübernahme der NationalsozialistInnen in Deutschland fand Olly Schwarz, die zentrale Figur in der Schaffung der weiblichen Berufsberatung in Wien, die sich nach dem Ersten Weltkrieg der Wiener Sozialdemokratie zugewandt hatte, deutliche Worte. In einem 1933 in der *Arbeiter-Zeitung* erschienenen Artikel anlässlich der Auflösung des „Bun-

35 Bussey, Tims, *WILPF*, S. 88.

36 Bussey, Tims, *WILPF*, S. 87. Das Konzept des einheitlichen Nationalstaates, das sich auch in der Struktur der nationalen Sektionen der WILPF spiegelte, war bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts in der IAW im Zusammenhang mit den nicht deutschsprachigen Frauenstimmrechtsgruppen der Habsburgermonarchie, insbesondere der Tschechinnen, diskutiert worden. Neuere Forschungen von Susan Zimmermann thematisieren eben jene Tendenz zur Nationalisierung durch die Bildung nationaler Sektionen innerhalb der internationalen Frauenbewegungsorganisationen, die u. a. auch für die nichtdeutschsprachigen Frauenorganisationen im Vielvölkerstaat der Habsburgermonarchie sehr nachteilige Auswirkungen hatte. Siehe: Susan Zimmermann, „Frauenbewegungen, Transfer und Trans-Nationalität. Feministisches Denken und Streben im globalen und zentralosteuropäischen Kontext des 19. und frühen 20. Jahrhunderts“, in: Hartmut Kaelble, Martin Kirsch, Alexander Schmidt-Gernig (Hg.), *Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, New York 2002, S. 263–302.

37 Bussey, Tims, *WILPF*, S. 89f.

38 *Women's International League for Peace and Freedom 1915–1938*, Genf 1938, S. 22.

des deutscher Frauenvereine“ (BDF) durch die Nazis galt ihre Kritik der zunehmenden Wendung der „Bürgerlichen“ nach rechts – wie dies auch in der bürgerlichen Frauenbewegung in Österreich der Fall war: „Haben die Bürgerlichen aller Schattierungen nicht immer den Sozialismus als ‚öden Gleichmacher‘ an die Wand gemalt? Ach, hätten sie ihn doch nur ausprobieren lassen! Nun ist ein furchtbar realer Gleichmacher Wirklichkeit geworden. Sein Name ist Gleichschaltung, sein Urheber der braune Faschismus. Wo er geht, hat die Freiheit aufgehört zu atmen.“³⁹

Schwarz versuchte in dem Artikel den LeserInnen der *Arbeiter-Zeitung* klarzumachen, was die unscheinbare Zeitungsnotiz zur Auflösung des BDF bedeutete. Die bürgerliche Frauenbewegung sei früher „durch und durch demokratisch eingestellt“ gewesen und mit den FührerInnen der sozialistischen Bewegung in Verbindung gestanden. Der politische Niedergang des BDF habe sich allerdings schon viel früher von innen heraus und durch seine immer deutlichere Schwenkung nach rechts vorbereitet, so Schwarz: „Die Trennungslinie gegen die Sozialdemokratie wurde scharf gezogen und die Front ganz nach der bürgerlichen Seite gedreht. Immer mehr fanden konservative Anschauungen Eingang, nicht nur in der betont bürgerlichen Problemstellung, sondern auch in der Abkehr von alten Zielen und Grundsätzen ihres Programms, das immer mehr in eine entgegengesetzte Richtung gedreht wurde. Der Einfluss der konfessionellen Frauengruppen und der nationalen Strömungen, der Hausfrauen und agrarischen Frauenverbände machte sich schon stark fühlbar. Alle Bemühungen aber, eine Gesamtplattform für die bürgerliche Frauenbewegung zu finden, konnten nicht verhindern, dass die ihrer Schwungkraft beraubte Frauenbewegung, die gegenüber den konfessionellen und nationalen Frauen nicht die gleichen politischen und organisatorischen Machtmittel besaß, stark ins Hintertreffen kam.“⁴⁰

In ihrem Artikel beschrieb Schwarz auch die Auswirkungen des Nationalsozialismus auf die Frauen. Die Frauenbewegung als internationales Projekt solle unter dem „braunen Kerkerstaat“ und mithilfe junger nationalistischer Frauen in eine nationale Bewegung umgewandelt werden. Wie diese „Gebundenheit“ von Frauen „im Dienste des Ganzen“ aussah, skizziert Schwarz mit wenigen treffenden Worten: „Einstellung der Männer in den Erwerb, Herausziehen der Mütter aus technisierten Betrieben, natürlich viel von der ‚Eigenart‘ der Frauen. Und dann noch etwas vom ‚Blutmythos‘ [...]“. Schwarz bezog sich in diesem Artikel nicht explizit auf die bürgerliche Frauenbewegung in Österreich, doch vieles in ihrer Analyse traf auch auf den bürgerlichen

39 Olly Schwarz, „Das Ende der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland“, in: *Arbeiter-Zeitung*, Wien, 25. Juli 1933. Ein seltenes Zeugnis einer österreichisch-jüdischen Feministin und Sozialistin stellen Olly Schwarz' Memoiren dar. Olly Schwarz, *Lebens-Erinnerungen*, ungedrucktes Manuskript, 1959.

Das Originalmanuskript befindet sich im Leo-Baeck-Institut in New York.

40 Ebd.

Flügel der österreichischen Frauenbewegung zu, der sich nach dem Ersten Weltkrieg immer mehr von den SozialdemokratInnen entfernt und sich den Großdeutschen annäherte hatte.⁴¹ Schwarz' Schlussplädoyer in diesem Artikel mag daher auch den österreichischen Vertreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung gegolten haben: „Die Frauenbewegung der Zukunft kann nur auf dem Boden des Sozialismus zu neuem Leben erwachen.“⁴²

Die hier vorgestellten Frauen zeichnete vor allem eines aus – ein langer Atem. In jahrzehntelanger Kleinarbeit kämpften sie für das Recht der Gestaltung der Welt nach eigenen Vorstellungen. Regine Ulmann beispielsweise, die 1866/67 eine der Gründerinnen des „Mädchen-Unterstützungs-Vereins“ für jüdische Mädchen war, firmierte 1938 – also siebzig Jahre später! – mit über neunzig als letzte Präsidentin des von den Nazis zwangsaufgelösten Vereins. Mit den Stereotypen von Weiblichkeit mancher männlicher Protagonisten der „Wiener Moderne“ hatten diese Frauen wenig zu tun. Sie waren selbst Vorläuferinnen und Trägerinnen dieser Moderne, zu deren wesentlichem Merkmal der Wandel der Geschlechterverhältnisse gehörte.⁴³ Doch die schon zu Lebzeiten erfahrene Anerkennungsverweigerung marginalisierte ihre Leistungen über ihren Tod hinaus, wie Frauke Severit in ihrer Arbeit zu Frauen der „Wiener Moderne“ feststellte.⁴⁴ Dabei beinhaltete die feministische Vision die Vorstellung von der Befreiung aller Menschen, wie Leopoldine Kulka deutlich zum Ausdruck brachte: „Jeder Sieg der Frauen muss ein Sieg der Freiheit sein, oder er ist keiner.“⁴⁵

Manche „frauenbewegte“ Frauen, wie beispielsweise Henriette Weiss, hatten bereits um die Jahrhundertwende versucht, in Zusammenarbeit mit den männlichen Vertretern der Wiener jüdischen Gemeinde eine Verbesserung der weiblichen Berufsausbildung zu erlangen, scheiterten und machten ihre Erfahrungen und ihre Kritik öffentlich.⁴⁶ Um diese sich im Aufbruch befindlichen Frauen scheinen sich die führenden Kräfte der jüdischen Gemeinde in Wien kaum bemüht zu haben. Ihnen wurde vielfach

41 Irene Bandhauer-Schöffmann, „Der ‚Christliche Ständestaat‘ als Männerstaat?“, in: Emmerich Talós, Wolfgang Neugebauer, *Austrofaschismus. Politik – Ökonomie – Kultur 1933–1938*, Wien 2005, S. 254–281; Gehmacher, *Völkische Frauenbewegung*.

42 Schwarz, in: *Arbeiter-Zeitung*, 1933.

43 Lisa Fischer, „Über die erschreckende Modernität der Antimoderne der Wiener Moderne oder über den Kult der toten Dinge“, in: *Die Frauen der Wiener Moderne*, Lisa Fischer, Emil Brix, Wien 1997, S. 208–217.

44 Frauke Severit (Hg.), *Das alles war ich. Politikerinnen, Künstlerinnen, Exzentrikerinnen der Wiener Moderne*, Wien, Köln, Weimar 1998, S. 7.

45 Leopoldine Kulka, „Rückblick und Ausschau“, in: *Neues Frauenleben*, Wien 1908, Nr. 1, S. 14.

46 Malleier, „Das ‚Kaiserin Elisabeth-Institut für israelitische Krankenpflegerinnen‘ im Wiener Rothschild-Spital“, in: *Wiener Geschichtsblätter. Verein für Geschichte der Stadt Wien* (Hg.), Jg. 53, Heft 4, Wien 1998, S. 249–269.

Interesselosigkeit gegenüber jüdischen Themen vorgeworfen und sogar antisemitische Stereotype wie Materialismus, Luxus, Mangel an Kreativität und Individualität von jüdischen Männern auf sie übertragen.⁴⁷ Zugleich traf für viele der in der überkonfessionellen Frauenbewegung engagierten Frauen das zu, was Alison Rose für jüdische Akademikerinnen in Wien formulierte: „The women question overshadowed the Jewish question [...]“.⁴⁸ Doch bedeutete dies für Aktivistinnen der Frauenbewegung nicht, dass sie sich nicht mit dem Antisemitismus auseinandersetzten, wie u. a. das Beispiel Leopoldine Kulka zeigt.

Was wurde aus den Frauen, als die Nazis kamen? Viele der genannten Frauen waren 1938, sofern sie noch lebten, bereits in einem fortgeschrittenen Alter. Frauen über sechzig bildeten die größte Gruppe der als „jüdisch“ deportierten Personen aus Wien.⁴⁹ Die hier vorgestellten Frauen waren Ende der Dreißigerjahre bereits in diesem Alter oder bedeutend älter. Regine Ulmann starb mit einundneunzig Jahren im März 1939 in Wien. Ernestine von Fürth, Else Federn, Olly Schwarz und Yella Hertzka waren bei ihrer Flucht über sechzig. Einzig Yella Hertzka kehrte nach dem Krieg nach Wien zurück. Unmittelbar nach ihrer Rückkehr aus England im Jahr 1946 widmete sie sich dem Wiederaufbau der österreichischen Sektion der „Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit“. Zwei Jahre später starb sie in Wien. Ernestine von Fürth starb 1946 in Washington, Else Federn im gleichen Jahr in einem Settlement in England, ihre Schwester Etta Federn 1951 in Paris. Olly Schwarz starb 1960 in Chicago. Fanny Freund-Marcus (1872-?), die Mitgründerin und langjährige Präsidentin der „Reichsorganisation der Hausfrauen Österreichs“ (ROHÖ), wurde 1942, ebenso wie die Journalistin und Chronistin der Frauenbewegung Gisela Urban (1871–1943) und die Schwestern Elise (1865–1943) und Helene Richter (1861–1943) nach Theresienstadt deportiert. Sie überlebten das Konzentrationslager nicht.

⁴⁷ Alison Rose, *The Jewish Women as „Other“: The Development of Stereotypes in Vienna 1890–1914*, unveröffentlichte Dissertation, Jerusalem 1997. Die Arbeit erscheint 2008 bei University of Texas Press unter dem Titel: *Jewish Women in Fin-de-Siecle Vienna*. ?????

⁴⁸ Ebd., S. 14.

⁴⁹ Malleier, *Jüdische Frauen in Wien 1816–1938*, Wien 2003, S. 142ff.

Harriet Pass Freidenreich

Gender and Identity

JEWISH UNIVERSITY WOMEN IN VIENNA

The memoirs of Rose-Marie Papanek-Akselrad, written shortly after her emigration to the United States in 1938, begin as follows: “I am an Austrian. I was born and raised in Vienna and the families of both my parents resided in Austria for centuries; all of their traditions and memories were tied to this homeland. I am also a Jew, but what that was and what it meant I knew very little about in my childhood and youth. One belonged to the Jewish religious community because one’s fathers and grandfathers were Jews, but otherwise one lived exactly as the other Austrian citizens who were Catholic or Protestant.”¹ Papanek thus presents herself as an Austrian by nationality and as a Jew by religion, although she implies that Judaism was not her own personal religion but that of her male forbears.

Papanek’s Jewish identity was shaped largely by negative factors, such as social segregation and antisemitism, rather than Jewish observance at home or religious education at school. Born in 1904, she was raised in a very assimilated family; her father, a newspaper editor, had grown up in a non-observant Jewish household in Bohemia, and her mother descended from a highly secularized, educated family in Moravia; many of her relatives had been baptized. As a student at the Hochschule für Bodenkultur, a hotbed of German nationalism in the 1920’s, Papanek witnessed frequent outbreaks of violence against male Jewish students, many of whom were Zionists; but as a woman whom fellow-students viewed as “un-Jewish” in both appearance and behavior, she rejected Jewish nationalism and claimed not to have personally experienced overt discrimination. She seems to have associated primarily with other Jews, but her marriage in a synagogue ceremony is the only contact with organized Jewish life which she mentions in her unpublished autobiography². To what extent is Rose-Marie Papanek-Akselrad’s identity as a Jew and an Austrian typical of Jewish university women in early twentieth century Vienna?

1 Rose-Marie Papanek-Akselrad, “My Life in Germany”, unpublished manuscript, Houghton Library, Harvard University, Boston, BMS, #175, p. 1.

2 Ibid.

Jewish women made up a disproportionately large percentage of the female student population at the University of Vienna after it opened its doors to women in 1897. On the eve of World War I, 43 % of all women students enrolled listed “Jewish”, “Israelite” or “Mosaic” as their religion; immediately after the war, such women accounted for a remarkable 59 % of university women. During the interwar years, the relative proportion of Jews declined considerably, but in 1933, they still amounted to 20 % of the women students. Roughly 750 Jewish women studied at the University of Vienna before 1914 and several thousand more followed in their footsteps thereafter. A majority of these women were born in Vienna, but, especially before 1919, many came from Galicia and some from other parts of the Austro-Hungarian Empire as well.³

According to university records, these women overwhelmingly claimed German as their mother tongue, although some indicated Polish or Yiddish and a few even specified Hebrew. While most listed “German” as their nationality, the number of women who entered “Jewish” in this category on registration forms increased slowly but steadily by the 1930s.⁴ Judging by official records, one might conclude that, like Papanek-Akselrad, Jewish university women in Vienna classified themselves as Jews by religion but as Germans (or Austrians) by culture and nationality. Such an impression would be superficially correct, but not fully accurate.

Defining the identity of modern Jewish women is by no means a simple task. For men, one can utilize public indicators of Jewish involvement, like membership in the *Gemeinde*, participation in synagogue and Jewish communal or organizational activities, as well as religious behavior and life-cycle events, such as circumcision and Bar Mitzvah. For women, who were largely excluded from the public domain of synagogue and community and whose documented Jewish life-cycle events were most likely to be marriage and burial, Jewish identity was mainly expressed in the private sphere of the home and was often hidden from general view. Although most university women of Jewish origin listed “Jewish” as their religion on official forms, since their families were at least nominally affiliated with the local *Gemeinde* and their fathers (or husbands) paid communal taxes, few of them believed in or practiced Judaism in their daily lives or attended synagogue on a regular basis, especially as adults. Despite the fact that Zionism initially developed in Vienna as a student movement, relatively few women students affiliated with Zionist groups or considered themselves Jews by nationality. Indeed, Austrian university women did not tend to join any Jewish

3 These figures are derived from Waltraud Heindl and Marina Tichy, eds., *„Durch Erkenntnis zu Freiheit und Glück ...“: Frauen an der Universität Wien ab 1897*, Vienna 1990, and also from Zwischenbericht über das Projekt „Die Studentinnen an der Universität Wien“, unpublished statistics, courtesy of Waltraud Heindl, Vienna.

4 Ibid.

organizations and seem to have had virtually no involvement with the organized Jewish community. Thus, the Jewishness of university women must be measured more by their attitudes and friendship patterns than by their public behavior or religious observance.

Within a study population of 460 women of Jewish parentage who attended German or Austrian universities before the Nazi era, roughly 26 percent studied at the University of Vienna; these 122 women provide the basis for the following analysis. Slightly over half of these women were born in Vienna; about one-quarter came from Galicia or Bukovina; the rest hailed from Bohemia, Moravia, Hungary or Bosnia. Information on their lives has been gleaned primarily from memoirs, questionnaires, interviews, biographies and biographical dictionaries.⁵

Jewish women who attended the University of Vienna demonstrated a spectrum of personal, religious and national identity. For convenience, I have divided them into three broad groupings: the "Jewish Jews" who actively affirmed their Jewishness; the "Modern Jews" who remained at least nominally affiliated; and the "Former Jews" who formally left the Jewish community through baptism or by declaring themselves *konfessionslos*. It should be noted that highly assimilated women, in particular Socialists and Communists, were more likely to write about their lives than Zionists or women from Orthodox backgrounds. Hence, "Jewish Jews" might be somewhat underrepresented at approximately 10 % of my sample, and "Former Jews" overrepresented at between 15 and 25 %. But at least two-thirds of these university women, like Rose-Marie Papanek-Akselrad, can undoubtedly be classified as "Modern Jews".

A woman's Jewish identity evolves and often changes over a lifetime. It is influenced by many different factors, including not only gender, but family background, geographic origins, and socio-economic status, as well as youth group involvement, marriage and political ideology. Not surprisingly, most of the "Jewish Jews" were either born in Galicia or had parents from Galicia, and were raised in traditional or Orthodox households. One such respondent with a doctorate in chemistry "grew up in Vienna in a culture which blended the traditional with the modern, religious observance and the world of music, art, ballet and opera." She described her home as strictly kosher; Sabbath and holidays were observed; the family attended synagogue regularly and maintained a strict standard of modest behavior. In addition to the required religious education classes in public school, she and her sister had a private

5 For a complete analysis of this study population, putting Viennese Jewish university women within the context of all Central European university women, see Harriet Pass Freidenreich, *Female, Jewish and Educated: The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002.

tutor who taught them Hebrew.⁶ Two sisters from Tarnow, Galicia, Henda and Ida Silberpfennig grew up in a similar household. (They later became Helen Silving-Ryu, a law professor in Puerto Rico, and Judith Kestenberg, a New York psychoanalyst.) Their private teacher instilled in them a love for the Bible and the Hebrew language, as well as an enduring attachment to Jewish history and culture.⁷ While studying political science and then law at the University of Vienna in the 1920s and early 1930s, Henda/Helen would not travel on a streetcar or carry an umbrella on the Sabbath, but walked a considerable distance in order to attend her Saturday classes. She continued to keep kosher until her emigration to the United States and prayed privately throughout her life.⁸ When asked why she insisted on remaining Jewish after her marriage to a Korean Protestant and on being buried with a Jewish star on her tombstone, albeit in Korean cemetery, Helen Silving-Ryu replied: "I am Jewish because I believe in the Jewish God."⁹ Such a statement is rare, however, since in their memoirs, very few university women even mention God or belief in Judaism; recollections of Jewish observances in their childhood are somewhat more common.

Although university women who became active Zionists tended to come from traditional backgrounds, some young women became Jewish nationalists as a form of rebellion against their assimilated families. Rudolfine Walltuch (later Menzel), born in 1891 in Vienna, claims to have no childhood memories of Judaism or Jewish holidays. As she later wrote, "I do not remember ever in that time [when I was very young] hearing the expression, 'Jew'; the Jewish question did not exist for this (wealthy) social strata, we were all 'Liberals' and nothing else."¹⁰ As a teenager, however, Walltuch discovered Zionism and helped form a "Jüdischer Wanderbund" affiliated with the Blau-Weiss movement. While studying chemistry and natural sciences at the Technische Hochschule around 1910, she was accepted as the first, and apparently the only, woman member of the Zionist Student Organization, Theodor Herzl.¹¹ A small Zionist women's student organization developed in Vienna after World War I, but only a fairly small minority of university women openly identified themselves as Jewish nationalists, although as a response to antisemitism, others became Zionist sympathizers by the 1930s and later

6 Questionnaire completed by Rose Stein Gurewitsch (b.1908, Cracow) and letter from her daughter-in-law, Bonnie Gurewitsch, New York, February 3, 1993.

7 Helen Silving, *Helen Silving Memoirs*, New York 1988, pp. 35–38; Judith S. Kestenberg, „Kindheit und Wissenschaft: Eine biographische Skizze“, in Ludger M. Hermanns, ed., *Psychoanalyse in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1992, pp. 161–162.

8 Silving, *Helen Silving Memoirs*, pp. 237 & 275–277.

9 Ibid., p. 623.

10 Rudolfine Menzel, unpublished manuscript, My Life in Germany collection, Houghton Library, Harvard University, Boston, Ger 91, #155, p. 3.

11 Ibid., pp. 7–61.

emigrated to Palestine. Most Jewish university women saw themselves as culturally German, but some of the Galician-born women, like the psychoanalyst Helene Rosenbach Deutsch, identified themselves as Polish by culture and nationality.¹² For the most part, however, they were not ardent nationalists of any kind.

At least half of the Jewish university women in my study population, including some of the Zionists, identified themselves as Socialists or Communists. Some of more prominent left-wing activists and functionaries, like Käthe Pick Leichter and Marie Glas Langer, officially left the Jewish community; but most Social Democratic supporters remained within the fold. As one Socialist respondent, a lawyer, who was born in 1902 in Vienna to Galician-born, Social Democratic parents, explained in a letter, "One could be a Social Democrat in pre-war Vienna and still be a religious Jew ... We had a kosher home (bought kosher meat and did not mix milk and meat together), and went to temple on the high holidays with our grandparents. Our family always paid the religious tax." At the age of 92, this woman was still attending synagogue on the High Holidays.¹³

More typically perhaps, Edith Foster, a psychologist born in Vienna, who belonged to a socialist youth group, the Association of Socialist Middle-Schoolers (Verband Sozialistischer Mittelschüler), described her family background as follows: "My parents were freethinkers, socialists, pacifists and internationalists. Rationality, science and human cooperation would improve the world in the near future. They were nominally Jews. I can only remember two visits to temple, however: the first time in the twenties for Aunt Frieda's wedding and my own wedding in 1937. At this point the Catholic Austro-Fascist regime had declared civil marriage illegal. [...] We were assimilated Jews. We celebrated Christmas, Sylvester [New Year's Eve], May 1 and November 12, Republic Day."¹⁴ Helga Embacher commented that for Edith Foster and many other leftists, Jewish religion had long since given way to belief in scientific progress: "Being Jewish had become meaningless for [such a] family and they only acknowledged Judaism because they did not want to recognize the ridiculousness of baptism as an entry ticket into society. Like the majority of Jews living in Vienna they felt themselves politically tied to Social Democracy, whose 'Festkultur' also helped replace the Jewish tradition."¹⁵

12 Helene Deutsch, *Confrontations with Myself: An Epilogue*, New York 1973, pp. 30, 50, 67 and 196–197.

13 Questionnaire for Marta Friedlaender Garelik, completed by Susan E. Cernyak-Spatz, Charlotte, NC, and letter, September 10, 1993.

14 As quoted in Helga Embacher, „Außenseiterinnen: bürgerlich, jüdisch, intellektuell – links“, *L'Homme Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* Vol. 2, No.2 (1991), p. 160.

15 Ibid.

For Marie Jahoda, a social psychologist born in Vienna in 1907, being a Socialist was far more important than being Jewish. As she later recalled, "My Jewish identity only became a real identification for me with Hitler. Not earlier. It played hardly any role in my thinking and feeling." According to Jahoda, "Both my parents were not religious. Both grandparents were very interested in Judaism religiously and culturally. [...] And through the contact of my parents with their parents there developed a respect for Judaism without this influencing [our] daily life in any way. [...] We preferred to go to our grandparents for the major Jewish festivals. The Jewish tradition was a family tradition — but not something alive for us."

Jahoda, however, defined herself primarily as a Socialist, not as an Austrian; her unfulfilled aspiration was to become the Austrian Minister of Education, despite the antisemitism that she recognized within the Austrian Social Democratic Party.¹⁶

Like most of the university women whom I classify as "Modern Jews", Jahoda was a Jew not only by birth but also by association. She never left the Jewish community by becoming *konfessionslos* and labeled baptized Jews as "third-class". She claims that she scarcely knew anyone who was not a socialist, but most of the left-wing intellectuals in Vienna, and hence most of her friends and colleagues, were Jews, as were both of her husbands.¹⁷ That her social circle was predominantly Jewish was not a matter of conscious choice, but simply a reality of life in Vienna and a consequence of antisemitism.

Unlike the "Modern Jews", who acknowledged their Jewishness and felt ashamed of renouncing their origins, the "Former Jews", those who officially opted out of Judaism through baptism or becoming *konfessionslos*, generally had a very negative, or else a non-existent, sense of Jewish identity. Some, like the art historian Erica Tietze-Conrat, the writer Hilde Spiel and the psychoanalyst Else Pappenheim, were baptized at birth; their parents were baptized as well. As children, they knew little or nothing about being Jewish, but nevertheless, as adults, Tietze-Conrat and Spiel both married baptized Jews; Spiel wrote books and articles on Jewish topics; and Pappenheim, who considered joining her baptized father in Palestine, married an American Jew. Even without the impact of the Anschluss, being of Jewish origin was certainly not an irrelevant factor in the personal and professional lives of baptized Jews.

Elise Richter, the first woman professor in Vienna with her doctorate and Habilitation in Romance philology, was raised as *konfessionslos* but received a Protestant

16 Marie Jahoda, "Es war nicht umsonst", in Hajo Funke, ed., *Die andere Erinnerung*, Frankfurt 1990, pp. 336–342. See also Marie Jahoda, *„Ich habe die Welt nicht verändert“: Lebenserinnerungen einer Pionierin der Sozialforschung*, edited by Steffani Engler & Brigitte Hasenjürgen, Frankfurt am Main 1997.

17 Ibid.

religious education. Her memoirs, written in Vienna in 1940 shortly before she was deported to Theresienstadt at the age of 77, do not even mention her Jewish origins, despite the fact that she had even lost library privileges due to her non-Aryan status. Although it is not clear that she was ever baptized, Richter certainly did not identify openly as a Jew.¹⁸

Lise Meitner, the physicist who co-discovered nuclear fission, was born in Vienna in 1878 and grew up in a highly assimilated, Liberal household. She received Protestant religious instruction, but the fact that she was nominally Jewish is indicated on her university registration forms. Although she never denied her Jewish origins and her biographers constantly refer to her as Jewish, she was baptized soon after she left Vienna in 1907; she is buried in a Protestant cemetery in England.¹⁹ Meitner undoubtedly spoke for many of her colleagues when she commented late in life that "I feel like an impostor when American Jews praise me especially, because I am of Jewish descent. I am not Jewish by belief, know nothing of the history of Judaism, and do not feel closer to Jews than to other people."²⁰ Those who left the Jewish community usually came from the most assimilated backgrounds and identified least with their Jewish roots in childhood. Some academic women, like Richter and Meitner, attempted to shed their Jewishness for purposes of career advancement; others accepted formal baptism as adults in order to facilitate their marriage to Christians. Social Democrats and Communists became *konfessionslos* for political or ideological reasons. Unlike in the cases of Edith Stein and Alice Salomon in Germany, however, Austrian Jewish university women rarely converted out of strong religious conviction. Most Jewish university women had become secular humanists; they were more likely to be agnostics than believers in any religion, including Judaism. Their political beliefs were generally stronger than their religious faith. A few women of the older generation (born before 1900), like Elise Richter, considered themselves Liberals or Democrats; most of the younger women, like Käthe Leichter, defined themselves as Social Democrats or Communists; the remainder were generally apolitical, although some were Jewish nationalists.

Ethnicity, like religion, was a problematic category for Austrian Jewish university women. Marsha Rozenblit has argued throughout her book, *Reconstructing a National Identity*, that "Jews in Habsburg Austria developed a tripartite identity in which they were Austrian by political loyalty, German (or Czech or Polish) by cultural affiliation,

18 Elise Richter, *Summe des Lebens*, Wien 1997.

19 Charlotte Kerner, *Lise, Atomphysiker: Die Lebensgeschichte der Lise Meitner*, Weinheim, Basel 1986, p. 33 & 126; Gertrude Enderle-Burcel, "Lise Meitner", in Waltraud Heindl and Marina Tichy, eds. „Durch Erkenntnis zu Freiheit und Glück...": *Frauen an der Universität Wien ab 1897*, Vienna 1990, p. 235.

20 Ruth Lewin Sime, *Lise Meitner: A Life in Physics*, Berkeley 1996, pp. 315–316.

and Jewish in an ethnic sense.”²¹ During the interwar years, however, many Jewish university women owed their political loyalty not to the German-Austrian Republic but to Socialism. Although their citizenship was Austrian and, for the most part, they considered themselves to be Germans linguistically and culturally, Jewish women studying at the University of Vienna in the early twentieth century rarely described themselves as either Germans or Austrians. They felt very at home in “Red Vienna” and were definitely part of Viennese high culture, but they were neither Austrian patriots nor German nationalists. If they supported the idea of *Anschluss* immediately after World War I, they did so politically as Socialists, not as Germans. By 1938, antisemitism had muted their sense of belonging to the Austrian or German people to such an extent that they barely mention it in their later writings.

Except for the fairly small group of “Jewish Jews” who maintained a strong, positive Jewish identity, sometimes in the form of Jewish nationalism or Zionism, the most openly articulated sense of identification of Austrian Jewish university women tended to be as left-wing intellectuals, whether Socialists or Communists. Although they might claim on paper to be Jews by religion, for the most part they were areligious. Even though they socialized primarily with other Jews, they did not tend to see themselves as ethnically Jewish, but neither did they really consider themselves ethnically German or Austrian. Indeed, they were supranational individualists who really did not belong to any ethnic group. As Helga Embacher has concluded in her article “Aussenseiterinnen: bürgerlich, jüdisch, intellektuell — links”, they were outsiders.²²

As Jews, they were not accepted as part of Austrian society, and as women, they were largely excluded from the organized Jewish community. As women with advanced secular education, they often rejected the traditional Jewish woman’s role as wife and mother within the home, but as women with limited Jewish education, they were unable to carve out a new role for themselves as Jews in either the private or the public sphere. While men with university education, including in some cases their husbands, helped run the Jewish community and affiliated with a plethora of Jewish organizations, whether religious, philanthropic, cultural or Zionist, Jewish university women were excluded from these men’s organizations and seem to have left Jewish women’s auxiliaries to their less educated sisters. They rarely saw themselves as feminists and as a rule did not join women’s associations of any kind. Insofar as they actively affiliated at all, whether as students or as adults, these university women, like many of their male counterparts, joined Socialist or Communist groups.

21 Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a National Identity: The Jews of Habsburg Austria during World War I*, New York 1991, p. 4.

22 Embacher, “Aussenseiterinnen”, in: *L’Homme*, pp. 57–76.

Austrian Jewish university women retained a private and personal sense of Jewish identity, but it was largely shaped by negative factors and antisemitism. As long as they did not convert or formally leave the community, they continued to belong to the *Gemeinde* but were not really a part of it. After a process of post-emancipation acculturation over one or two generations, most were no longer “Jewish Jews”, but “Modern Jews” instead. Although they associated primarily with other Jews, their Jewish knowledge was limited and lagged far behind their general knowledge. Some remained Jews as a matter of self-pride and out of loyalty to their parents or grandparents; others remained Jews by default, simply because they could not succeed in becoming anything else. No matter what they thought, said or did, however, they were not really accepted as Austrians, except by citizenship.

Michael Laurence Miller

From White Terror to Red Vienna

HUNGARIAN JEWISH STUDENTS IN INTERWAR AUSTRIA

In 1922, the young Arthur Koestler inquired about the admissions procedure at Vienna's Technische Hochschule, where he hoped to pursue his studies in engineering. As he informed his parents, he was "told in confidence that it is very difficult as a Hungarian and even more as a Jew to be accepted."¹ Arthur Koestler was eventually admitted to the Technische Hochschule, joining the thousands of Hungarians and the hundreds of Hungarian Jews who were enrolled at Vienna's institutions of higher learning in the 1920s, particularly at the Technische Hochschule. Vienna's acclaimed universities had attracted many Hungarian students in the decades before World War I, but the dissolution of the Austro-Hungarian Monarchy in 1918, the collapse of the Hungarian Commune in 1919, and the official dismemberment of pre-war Hungary in 1920 led many Hungarian students to Vienna in the post-war period. Hungary's generally antisemitic climate from 1919 onward, and Hungary's *numerus clausus* law of September 1920 in particular, increased the likelihood that these Hungarian students were of Jewish faith (or ancestry).

OVERCROWDING, ANTISEMITISM AND THE *Numerus Clausus*

In Hungary, the dissolution of the Austro-Hungarian Monarchy was followed by a quick succession of governments: first, the People's Republic of Hungary under Count Mihály Károlyi (October 1918-March 1919); then, the Soviet Republic of Hungary under Commissar Belá Kun (March-August 1919); and finally, the reconstituted Kingdom of Hungary (1920-1944) under the regency of Admiral Miklós Horthy (1920-1944). The Hungarian Soviet Republic was often denigrated as the "Jude-Bolshevik Commune," due to the preponderance of Jews among its leadership,

1 Letter from Arthur Koestler to his parents; quoted in David Caesarini, *Arthur Koestler: The Homeless Mind*, London 1998, p. 30.

and many Jews were forced to pay the price for the Red Terror and other crimes committed during the Soviet Republic. Indeed, the White Terror of 1919–1920, which sought to avenge the Red Terror, targeted leftists and Jews alike, often assuming the character of anti-Jewish pogroms in the Hungarian countryside. Many Hungarian Jews sought temporary refuge in Vienna and elsewhere during this tempestuous period.² In total, the White Terror claimed the lives of roughly two thousand people, many of them Jews.

In the Horthy era, Hungarian nationalism took a decidedly antisemitic turn, and “Judeo-Bolsheviks” were increasingly cast as a treasonous enemy that had brought about all of Hungary’s ills, including the Red Terror in 1919 and the Treaty of Trianon in 1920. The Treaty of Trianon, which was signed at Versailles on June 4, 1920, officially dismembered Hungary, transferring three-quarters of its pre-war territory and two-thirds of its pre-war population to Romania, Czechoslovakia, Yugoslavia and even Austria. Along with the loss of territory, Hungary lost most of its national minorities (Romanians, Slovaks, Serbs, etc.), leaving the Jews as the most visible “other” in an increasingly homogeneous state. Christian nationalism, which was ascendant in the 1920s, viewed the Jewish “spirit” as foreign — and antithetical — to the Christian Hungarian spirit. This became apparent in the discourse surrounding the *numerus clausus* law of 1920.

On September 22, 1920, the Hungarian National Assembly passed a *numerus clausus* law, with the ostensible aim of reducing the overcrowding in Hungary’s universities. The influx of many Hungarian-speakers from Romania, Czechoslovakia and Yugoslavia, as well as the closing down of the Hungarian universities in Kolozsvár (Cluj, Romania) and Pozsony (Bratislava, Czechoslovakia) — which had belonged to pre-Trianon Hungary — placed an enormous strain on Hungary’s institutions of higher learning, particularly on the various universities in Budapest.³ But the *numerus clausus* law, which established a quota system for Hungary’s universities based on the proportion of individual races (*nép faj*) and nationalities (*nemzetiség*) in the general population, had a clearly antisemitic intent. Jews constituted only 6 % of Hungary’s general population, but almost 30 % of its university students and as much as 50 % of its medical students. Christian nationalists, who viewed universities as “workshops of genius,” saw the overrepresentation of Jews as the “de-Christianization of Hungary”

2 For example, Lajos Szabolcsi, editor of the Hungarian Jewish weekly *Egyenlőség* (Equality) reports in his memoir that his wife and his wife’s family fled to Vienna for two months in 1919. See Lajos Szabolcsi, *Két emberöltő*, Budapest 1993, p. 273.

3 The University of Kolozsvár was transferred to Szeged, the University of Pozsony was transferred to Pécs, and a new university was established in Debrecen, but these institutions suffered the problems of newness as well as the problems of overcrowding.

and considered the *numerus clausus* a necessary form of “racial self-defense.”⁴ As such, the Hungarian *numerus clausus* was the first piece of antisemitic legislation in post-war Europe.

HUNGARIAN JEWISH STUDENTS IN VIENNA

Whether fleeing from the White Terror or the *numerus clausus*, many Hungarian Jewish students went abroad in 1919 or the early 1920s, joining the ranks of other students — from Poland, Romania, Ukraine and elsewhere — who had fled revolution, civil war, pogroms and privation during World War I or in its aftermath. Hungarian Jewish students, who were often proficient in the German language, flocked to German-language institutions of higher learning in the former Habsburg Empire and beyond.⁵ The Technische Hochschulen in Prague and Brno (Brünn) had particular allure, but neither could compete with the University of Vienna and the Viennese Technische Hochschule in their ability to attract Hungarian Jewish students (fig. 1). Hungarian Jewish students were far outnumbered by their coreligionists from Poland and Romania, but they still constituted almost 7% of Vienna’s Jewish students in 1919, a year before the *numerus clausus* was introduced in Hungary.⁶ By the following year, “several hundred Hungarian students, who have been driven out of their country, or who have been refused admittance to the university” had taken refuge in Vienna.⁷ Indeed, when Arthur Koestler applied to the Technische Hochschule in 1922, there were already more than 700 Hungarian Jews studying in Vienna alone. (An English Jewish newspaper claimed that there were 2,347 Hungarian Jewish students in Vienna.)⁸

Vienna’s venerable institutions of higher learning were not the sole allure for Hungary’s Jewish students. The monumental splendor of the former *Kaiserstadt*, its rich cultural offerings and even its relatively hospitable political climate contributed to Vi-

4 Paul A. Hanebrink, *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890–1944*, Ithaca and London 2006, p. 82–83.

5 Victor Karady, “La migration internationale d’étudiants en Europe, 1890–1940”, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (December 2002), pp. 47–60.

6 Jewish University-Committee, Vienna; American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) Archives, New York, 19/2, no. 117 (Austria, Culture-Religion). According to this report, there were more than five thousand Jewish students in Vienna in 1919. On the basis of a questionnaire submitted to 3,586 of these students, 2,205 (61%) came from Poland (Galicia), 805 (22%) from Romania (Bukovina), and 231 (7%) from Hungary. Only 134 (4%) Jewish students came from German-Austria!

7 Ibid.

8 *A Magyar Zsidóság Almanachja: Numerus Clausus*, Budapest, [1925], pp. 139–142.



Fig. 1: StudentInnen vor der Universität Wien um 1920

enna's appeal. "Red Vienna," with its Social Democratic municipal government, was a welcome alternative to the increasingly right-wing political climate in Hungary.⁹ Ex-ministers from the Károlyi government, such as Oszkár Jászi, along with ex-commissars from the Hungarian Soviet Republic, such as György Lukács, Gyula Hevesi, Béla Szántó and even Belá Kun, found temporary refuge in Vienna. Some of them wrote for the *Bécsi Magyar Ujság* (Viennese Hungarian Newspaper), which was published from 1919 to 1923 and kept the large Hungarian émigré community apprised of reactionary politics and policies at the outset of the Horthy era. Others wrote for the *Vörös Ujság* (Red Newspaper), which was published in Vienna as a supplement to the *Rote Fahne* (Red Flag).

In 1919, two leading figures of Austrian Jewry reflected on Vienna's attraction for Jews from the region. Zwi Perez Chajes, the Chief Rabbi of Vienna, and Robert Stricker, a member of the Austrian Parliament, noted that among Jews from the Habsburg successor states, "in which the anti-Semitic and chauvinistic movements are very strong, there is an unmistakable tendency to move to Vienna [...]"¹⁰ As they saw it, "German Austria, and especially Vienna, is, as it were, an island which is surrounded by a tide of pogroms and anti-Jewish currents [...]"¹¹ Of course, the observations by Chajes and Stricker, which were written for an American Jewish charitable organization, tended to glorify the virtues of Vienna, while failing to mention certain signs that did not augur well for the future.

Numerus Clausus IN VIENNA

While Vienna may have been a haven from "a tide of pogroms," it was by no means free of "anti-Jewish currents." In the immediate post-war years (1919–1923), Vienna witnessed a number of noisy — and occasionally violent — antisemitic rallies, mostly aimed at expelling the thousands of Galician Jewish refugees who had remained in Austria after the war. The League of Antisemites (*Antisemitenbund*), the Front Fighters' Association (*Frontkämpfervereinigung*) and the Austrian Nazi Party were at the forefront of these antisemitic demonstrations, but the demands for expulsion of the *Ostjuden* were sometimes even voiced by the Social Democratic Party.¹²

9 Helmut Gruber, *Red Vienna. Experiment in Working-Class Culture 1919–1934*, New York 1991; Helmut Gruber, "Red Vienna and the 'Jewish Question,'" *Leo Baeck Institute Yearbook* 38 (1993), pp. 99–118.

10 Letter from Chajes and Stricker to Israel Friedlaender, September 16, 1919. JDC Archives.

11 Ibid.

12 Bruce F. Pauley, *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*, Chapel Hill and London 1992, pp. 89–101.

Efforts were also made to expel *Ostjuden* and other foreign Jews from Vienna's institutions of higher learning. Already in 1919, there were calls for a *numerus clausus* at Vienna's universities and Hochschulen, ostensibly in response to the severe "overcrowding" in the post-war period. In Vienna, as in Budapest, wartime refugees, returning soldiers and a poor economy combined to produce an oversupply of students for a limited number of spaces. As a professor at the University of Vienna observed several years later, "Well, the universities and polytechnics are overcrowded, and this is a problem, since thousands of young people, after years of difficult work, possibly in need and deprivation, will find bitter disappointment at the end of their journey ..."¹³

In 1923, the University of Vienna and the Technische Hochschule each introduced measures directed against foreign students at these institutions.¹⁴ Both measures had the ostensible aim of limiting the overcrowding at Vienna's universities, but they were framed quite differently. The measure drafted by the academic senate at the University of Vienna targeted all "students from the east European states" (*ausserordentliche Hörer aus den osteuropäischen Staaten*), asserting that these students, irrespective of religion, should no longer be admitted due to their unsatisfactory cultural level (*Kulturniveau*). While this measure affected many eastern European Jews, they were not the explicit target. In contrast, the measure unanimously approved by the *Professorenkollegium* at the Technische Hochschule (where Jews constituted 41 % of the student body) directly targeted foreign Jews.¹⁵ It read as follows: "For Jewish applicants from abroad, it has been especially decided that, as a rule, their matriculation can only take place proportionately, so that the number of Jewish students matriculating in a college (*Fachschule*) does not exceed ten percent of the total number of students."¹⁶

In the eyes of the Viennese Jewish press, both of these measures were regrettable, but the press made a distinction between the blatantly antisemitic sentiments at the Technische Hochschule and the merely xenophobic sentiments at the University of Vienna. As *Die Wahrheit* observed, the measure by the Technische Hochschule was tantamount to a *numerus clausus*, and as such, it had potentially dangerous ramifi-

13 „Ja, es gibt eine Überfüllung der Hochschulen, und sie ist ein Übel, weil Tausende von jungen Menschen nach Jahren schwerer Arbeit, vielleicht in Not und Entbehrung, am Ende ihres Weges einer bitteren Enttäuschung anheimgegeben sind ...“ Franz Gartmayer, *150 Jahre Technische Hochschule Wien. Eine Geschichte ihrer Studenten*, Vienna 1965, p. 27.

14 „Numerus Clausus,“ *Die Wahrheit*, December 15, 1922, p. 8–9.

15 Bruce F. Pauley, *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*, Chapel Hill and London 1992, p. 100.

16 „Für die jüdischen Bewerber des Auslandes wird noch insbesondere bestimmt, dass ihre Immatrikulation in der Regel nur in dem Ausmasse wird erfolgen dürfen, dass die Gesamtzahl aller an einer Fachschule zu immatrikulieren jüdischen Bewerber 10 Prozent nicht übersteigen dürfe.“ „Numerus Clausus,“ *Die Wahrheit*, December 15, 1922, p. 8–9.

cations for Austrian Jewry.¹⁷ The Legal Protection Office (*Rechtsschutzbüro*) of this newspaper submitted a complaint to the Prime Minister (*Bundesminister*) and Minister of Education (*Unterrichtsministerium*), arguing that it represented: “[...] an insult and affront, not only to the foreign Jewish applicants, but also to the Jewish citizens of Austria, because, for the first time since the existence of the constitution, government officials have introduced a differentiation between Jews and non-Jews, to the detriment of the former.”¹⁸

For Austrian Jewry, the distinction between xenophobia and antisemitism may have had great significance, but for the thousands of foreign Jewish students in Vienna at the time, the distinction was rather moot. Indeed, both forms of institutionalized prejudice threatened to exclude them from Vienna’s universities.

Vienna had initially served as a place of refuge for Hungarian Jewish students, but now they confronted the very specter they were trying to escape: another *numerus clausus*. To make matters worse, the Pro-Rector of the Technische Hochschule even specified that the ten-percent Jewish quota applied “first and foremost” to Jews from Hungary and Poland. The *Bécsi Magyar Ujság*, which was highly sympathetic to the plight of the Hungarian Jewish students in Vienna, viewed this latest *numerus clausus* as “the Calvary of the Hungarian students” (*A Magyar diákok kalaváriaaja*), since it made their already difficult plight even more “unbearable” (*még elviselhetetlenebbé vált*).¹⁹ In the words of the article: “Several thousand Hungarian-speaking students study at the Viennese Technische Hochschule. In the expensive Austrian capital, these poor students study while struggling with unbelievable poverty, [and now] antisemitism once again presses the wandering staff in their hands.” For the author of the article, the exclusion of *foreign* students could not be explained in terms of “patriotic protection of the race” (*hazafias fajvédelmi szempontokkal*), since, in his view, “these foreign Jewish students prefer to return to their homeland after completing their studies and not to settle down [in Austria].” Apparently, the author of this article had internalized the rhetoric of the Hungarian right, which justified the *numerus clausus* as a patriotic means for preventing Jews from dominating fields such as medicine and law, at the ostensible expense of “true Hungarians.”²⁰

17 „Der numerus clausus an der Technik“, *Die Wahrheit*, April 13, 1923, p. 9.

18 Ibid. „... eine Kränkung und Zurücksetzung nicht nur für die fremdländischen jüdischen Aufnahmsbewerber, sondern auch für die jüdischen Staatsbürger Österreichs, weil hier zum ersten Male seit dem Bestande der Verfassung von einer staatlichen Behörde eine Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden zu Ungunsten der ersteren durchgeführt wird.“

19 “A bécsi egyetemek a külföldi zsidók ellen,” *Bécsi Magyar Ujság* (1923), no. 55.

20 See Mária M. Kovács, *Liberal Professions and Illiberal Politics: Hungary from the Habsburgs to the Holocaust*, Washington, D.C. 1994.

The efforts to introduce a formal *numerus clausus* in 1923 came to naught, but another measure that was introduced the previous year had more or less the same effect. In 1922, tuition at Austria's universities rose sharply, in particular for foreign students. As a letter to Hungary's leading Jewish weekly noted, tuition for foreign students had increased tenfold, making daily life all the more difficult.²¹ (In 1925, the Hungarian Jewish weekly *Egyenlőség* [Equality] ranked Vienna as one of the most expensive cities for Hungarian Jewish students abroad.)²² While many Hungarian Jews continued to study at Vienna's universities, they increasingly left for Czechoslovakia, Switzerland, and especially Italy, where Mussolini's government had waived tuition for foreign students in 1923.²³ (Other students stayed in Vienna until the completion of their studies, but others found employment — by choice or necessity — elsewhere in Europe, and increasingly, in America.)²⁴

Upon completion of their studies, many Hungarian "*numerus clausus* exiles" stayed in Vienna, where they advanced in their chosen careers. In 1929, *Egyenlőség* published an article with the names of sixteen Hungarian Jews who had studied in Vienna and were now working — mostly as doctors or scientists — in Italy, France, Germany, America, Palestine, and of course, Austria. Nine of them had remained in Vienna; two had emigrated to Palestine, where they were working at Hebrew University (established in 1924), one as a librarian, and the other as a professor of chemistry. "We are proud of these *numerus clausus* émigrés and their successes," declared the article, "which they unfortunately had to forgo at home."²⁵ Some graduates did return home to Hungary, but they often faced difficulties with the nostrification (*honosítás*) of their foreign degrees, difficulties that stemmed from the same anti-Jewish sentiments that brought about the *numerus clausus* in the first place.

The author of the above-mentioned article in *Bécsi Magyar Ujság* lamented the decline of Vienna's universities, which had once prided themselves in their multinational character, but above all, he worried about the fate of the Hungarian-speaking students from Hungary, Yugoslavia and Czechoslovakia who would have to pick up their "wandering staff" and head to another destination.

21 Dezső Sebők, "Bécsi purim . . .," *Egyenlőség*, March 3, 1923, p. 9.

22 "Mibe kerül egy magyar zsidó diák megélhetése a külföldi egyetemi városokban," *Egyenlőség*, August 1, 1925, p. 8.

23 David Diringer, "Jewish Students in Fascist Italy and in War-Time Cambridge," *Studies in the Cultural Life of the Jews of England*, edited by Dov Noy and Issachar Ben-Ami, Jerusalem 1975, pp. 43–46.

24 "A bécsi diákszobából a newyorki egyetem tanársegédi székébe," *Egyenlőség*, October 25, 1930, p. 4.

25 "Egyetemi tanárok, tanársegédek, egyetemi könyvtárosok lettek a numerus clausus száműzöttjei," *Egyenlőség*, April 6, 1929, p. 2.

HUNGARIAN-JEWISH IDENTITY IN VIENNA

The reference to Hungarian-speaking Jews from Hungary, Yugoslavia and Czechoslovakia bespeaks a kind of double exile that many Hungarian Jews faced in Vienna. While all Hungarian-speaking Jews, were denied their “Hungarianness” by the *numerus clausus*, the Hungarian-speaking Jews from Yugoslavia and Czechoslovakia were also denied their homeland by the Treaty of Trianon. In a twist of irony, Hungarian Jewry had been dismembered alongside Hungary, but in Vienna — and in other university towns across Central and Western Europe — Hungarian Jewry had, in some respects, been reconstituted. When Dr. Simon Hevesi, rabbi of Pest, visited Vienna in 1923, he made a point of meeting with Hungarian Jewish students from “rump Hungary” as well as those from the formerly Hungarian territories that had been lost at Trianon.²⁶ The Hungarian-Jewish press regularly featured the plight of Hungarian Jewish students abroad, treating them collectively as “*numerus clausus exiles*” (*a numerus clausus száműzöttjei*).

Hungarian Jewish students received assistance from the Young Men’s Christian Association (YMCA), the American Jewish Joint Distribution Committee, the Intercollegiate Menorah Association, European Student Relief and other philanthropic organizations, but they also depended on the largesse of Hungarian Jewish émigrés, who sought to aid their co-national co-religionists in Vienna. Prof. Neumann, a Hungarian-born ophthalmologist in Vienna, provided aid for Hungarian Jews, as did a certain Mihály Uprimny, whose activities were regularly praised by *Egyenlőség*. Mihály Kertész, the Hungarian-born film director — better known as Michael Curtiz (director of *Casablanca*) — hired many Hungarian Jewish students in Vienna during the filming of his 1922 biblical epic, *SODOM AND GOMORRAH*.²⁷

In 1923, the Pest Jewish Community came to the aid of the “*numerus clausus exiles*” by establishing the Central Student Aid Committee (*Központi Diáksegítő Bizottság*), which, in its first four years alone, supported 2,440 students in 68 towns in 8 different countries.²⁸ In Austria, it supported 134 students in 1923/24, 139 students in 1924/25, 170 students in 1925/26, and 176 students in 1926/27. Many of these

26 Simon Hevesi, “A zsidó vallásos eszme ünnepe Bécsben,” *Egyenlőség*, June 2, 1923, p. 10. “Érintkezésbe léptem a magyar zsidó főiskolai ifjak különböző csoportjaival, a csonkamagyarországiakkal és az elszakított területekről valókkal is.” Simon Hevesi was in Vienna for the meeting of the World Congress of Jewish Women.

27 “A numerus clausus száműzöttjei,” *Egyenlőség*, July 29, 1922, p. 6. Hungarian Jewish students frequently acted as extras in movies filmed in Berlin, too; see Michael L. Miller, “A numerus clausus száműzöttjei a berlini felsőoktatási intézetekben 1920 és 1933 között,” *Múlt és Jövő* 2006/4, p. 86.

28 Gyula Gábor, “Küzdelmek a numerus clausus ellen,” *Zsidó Évkönyv* (1927/28), pp. 150–159.

1930 október 5.

EGYENLŐSÉG

9. oldal

Hitközségek! Zsidó testvérek!

Egész Európában bujdosó fiaink
várják segélyünket!

Graz	Breslau	Genova
Bécs	Dresden	Milano
Warnsdorf	Frankfurt a/M.	Modena
Pozsony	Freiburg	Nápoly
Brünn	Jena	Padova
Prága	Karlsruhe	Palermo
Dijon	Mittweida	Róma
Grenoble	München	Siena
Páris	Welmár	Torino
Rouen	Würzburg	Genf
Tours	Bologna	Zürich és
Berlin	Catania	Zágráb
	Firenze	

egyetemein sok száz diákunk
zsidó volta miatt nyomorog.

E tanévben sem hagyhatjuk el őket!

Küldjétek adományaitokat hozzánk

(Budapest, VII., Síp-utca 12.)

Báró Kohner Willy
elnök

Dr. Szabolcsi Lajos

Dr. Hevesi Simon
vezető főrabbi

Fellner Leó

Fig. 2: "Congregations! Jewish brothers! Our exiled sons across all of Europe await your help!" This call for donations to help Hungarian Jewish students in Graz, Vienna, and 35 other university towns appeared in the Hungarian Jewish weekly Egyenlőség (Equality) on October 5, 1930.

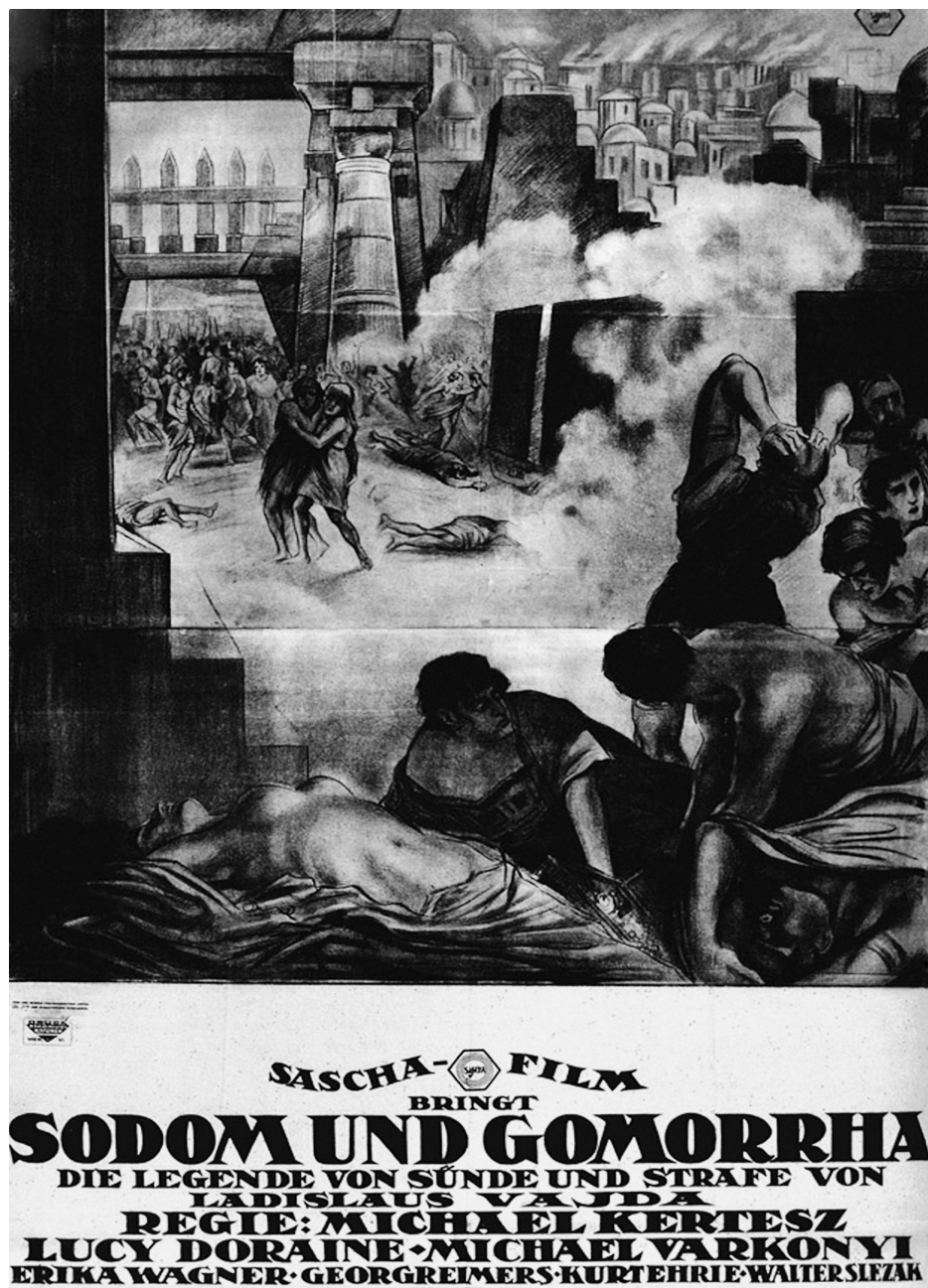


Fig. 3: Movie poster from SODOM AND GOMORRAH (1922). Many Hungarian Jewish students worked as extras on this movie, which was filmed in Vienna. (Quelle: Walter Fritz: Im Kino erlebe ich die Welt, 1997)

students participated in the Jewish Student Aid Action in Vienna (*Zsidó Főiskolai Hallgatók segítő akciója Bécsben*), which assembled each year in December to discuss ways to “alleviate their poverty and their privation” and to put an end to “the horrible nightmare.”²⁹ In 1924, the students expressed their appreciation for the support, however minimal, in the fight against “the allied armies of Hatred,” and in the struggle for “our present lives and for Hungarian Jewry’s future.”³⁰

The Hungarian government did not entirely neglect its Jewish citizens studying in Vienna. Count Kuno Klebelsberg, who was appointed Minister of Religion and Education in 1922, viewed Hungarian students and scholars as cultural diplomats, who could boost Hungary’s reputation in the capitals of Central and Western Europe. As he said in a 1925 speech, “Following the disarmament of Hungary at Trianon, the cultural portfolio has become the homeland defense portfolio as well. [...] Today, the Hungarian motherland cannot be preserved by the sword, but rather by culture, and this will again make it great.”³¹ Not surprisingly, Klebelsberg’s policies for ending Hungary’s cultural isolation did not assign a central role to Jewish students and scholars. Very few Jews received state scholarships to study abroad in the 1920s and 1930s, but there were a few exceptions. Between 1926 and 1938, six Hungarian Jews received state scholarships to do research in Vienna, primarily at the Count Kuno Klebelsberg Institute for Hungarian History.³²

For many of the Hungarian Jewish students in Vienna, moral support from their native land was almost as important as financial support. As already mentioned, Rabbi Simon Hevesi met with Hungarian Jewish students during his brief sojourn in Vienna; so did Emil Pikler, a Jewish deputy in the Hungarian parliament, who sought out “the poor Jewish students who had been chased from their land of birth.”³³ A So-

29 “A bécsi magyar zsidó diákok levele Szabolcsi Lajoshoz,” *Egyenlőség*, December 20, 1924, p. 17.

30 Ibid.

31 “A Trianoni béke következtében lefegyverzett Magyarországon a kultusztárca voltaképpen honvédelmi tárca is ... A magyar hazát ma elsősorban nem a kard, hanem a kultúra tarthatja meg, és teheti ismét naggyá.” Kuno Klebelsberg, *Klebelsberg Kuno beszédei, cikkei és törvényjavaslatai: 1916–1926*, Budapest: 1927, p. 516.

32 Dr. Emma Lederer and Dr. Eszter Waldapfel received state scholarships to study in Vienna in 1931/32; Dr. Bence Szabolcsi received a state scholarship to do research at the Graf Klebelsburg Kuno Institut für Ungarische Geschichtsforschung in Wien in 1932/33; Dr. Gyula Mérei received this scholarship in 1934/35, Erzsébet Zsuzsanna Kulcsár in 1936/37, and Zsigmond Telegi in 1937/38. See *A külföldi Magyar intézetek működése és a magas műveltség célját szolgáló ösztöndíjak az ... tanévben*, Budapest 1927–1938.

33 Viktor Goldschmidt, “Bécsi level,” *Egyenlőség*, March 31, 1923, p. 14. On Pikler, see *Magyar Zsidó Lexikon* (Budapest, 1929), 709. Pikler also attacked the *numerus clausus* law in *A Magyar Zsidóság Almanachja: Numerus Clausus*, Budapest, [1925], p. 37.

cial Democrat, Pikler insisted that he came to the students “not as a Jew before Jews, but as a human being before fellow human beings [...]”

In a similar vein, the Central Student Aid Committee did not limit itself to financial aid, but also sought to provide other kinds of support for Hungarian Jewish students abroad. In the words of one report, “The Committee does everything to ensure that the emigrant students do not become detached from Magyardom; it supports their organizations, in which Magyar students from the seceded territories also play an active role; moreover, even Christian students studying abroad join the Magyar clubs [established] by our [Jewish] students.”³⁴

If the report of the Committee can be taken at face value, the Hungarian Jewish student colonies succeeded in preserving a Hungarian national identity, rooted in cultural-linguistic solidarity and transcending confessional and racial categories. However, the Committee’s report must be taken with a grain of salt, especially when one considers the many counter-examples, such as the exclusion of Jewish students from the 80th anniversary celebrations of the Hungarian Revolution of 1848, which was organized by the (non-Jewish) Hungarian club in Graz, Austria.³⁵

JEWISH SOLIDARITY

In Vienna, Hungarian Jews often founded themselves grouped together with fellow Jews, rather than with fellow Hungarians. Jewish student organizations, such as *Judäa* did not distinguish between *Ostjude* and *Westjude* the way that Hungarian student organizations increasingly distinguished between Christian and Jew. Founded in February 1919, *Judäa* was open to “anyone belonging to the Jewish race,” and this organization aimed to provide assistance and support to the impoverished, malnourished and persecuted Jewish students in Vienna. As a 1923 report to European Student Relief noted: “It was the Jewish student in the first place who was faced with unbearable misery. Not being in a good financial position, he is often persecuted for political reasons, becomes the victim of various theories on races and is hunted from one University to another. In most cases he is submitted to the decisions of an artificially constructed numerus clausus and he is therefore justified in describing his position as hopeless.”³⁶

34 *A Magyar Zsidóság Almanachja: Numerus Clausus*, Budapest, [1925], p. 146.

35 “A gráci magyar zsidó diákok nem ünnepeleheték március tizenötödikét,” *Egyenlőség*, March 24, 1928, p. 6.

36 “Report of the Jüdischer Hochschuleausschuss, Vienna Executive Committee of the general union of Jewish students of Austria ‘Judäa’, submitted at the conference of the European Student Relief, held in Parad [Hungary, 1923],” World’s Student Christian Federation (WSCF) Archive, Yale Divinity School, Group 46, Box 221, Folder 2303.

Judäa was supported by “foreign and chiefly Jewish aid-societies,” but it also received monies from ecumenical Christian organizations, such as the above-mentioned European Student Relief.³⁷ These monies helped fund Vienna’s Jewish canteen, various social welfare organizations, as well as student loans and work-study programs.

Like *Judäa*, the many Zionist organizations active in Vienna during the 1920s and 1930s welcomed Jews of all stripes — even the ultra-assimilated Arthur Koestler — into their ranks. In his memoir, Koestler claims to have first come into regular contact with *Ostjuden* when he became a devotee of Vladimir Jabotinsky and joined the Revisionist Zionist Movement. (He moved to British Mandatory Palestine in 1926, intent on becoming a Zionist pioneer.)³⁸

The *völkisch* Deutsche Studentenschaft (German Student Federation) did not distinguish between *Ostjuden* and *Westjuden* in its efforts to remove Jews and “Jewish influence” from Vienna’s institutions of higher learning.³⁹ Throughout the 1920s and 1930s, members of the Deutsche Studentenschaft attacked Jewish students, harassed Jewish professors and continued pressing for a *numerus clausus*.⁴⁰ The percentage of Jewish students dropped considerably in the course of the 1920s, due to emigration and other factors. At the Technische Hochschule, Jews dropped from 41 % of the student body in 1923 to only 9.1 % in 1927, but the increasingly nazified Deutsche Studentenschaft was still discontent.

At the urging of the Deutsche Studentenschaft, and at the initiative of Rector Wenzel Gleispach, the Academic Senate of the University of Vienna approved a student regulation (*Studentenordnung*) on April 8, 1930, which divided students into four “student nations” (*Studentennationen*): German, non-German, mixed or other. Loosely modeled after the organization of medieval universities into “nations,” the student regulation had a more modern aim: to exclude Jewish students from the

37 European Student Relief was founded in 1920, after a secretary from the World’s Student Christian Federation was “appalled by the conditions she saw among the students” in Vienna. See Ruth Rouse, “What is the European Student Relief,” *Vox Studentum*, July 1923. In her memoirs, Rouse observed that the Student Christian Movement in Europe tended to be antisemitic. In contrast, “The Austrian Movement, struggling though it was, had the courage not to exclude Jews from its ranks, though realizing that this meant that, ‘the greater part of Austrian students being anti-semitic, vast circles are not accessible to us’.” See Ruth Rouse, *The World’s Student Christian Federation* (London 1948), 271–272.

38 Arthur Koestler, *Arrow in the Blue*, New York & London 1952.

39 After 1933, the Deutsche Studentenschaft became known as the Österreichische Hochschülerschaft.

40 Erika Weinzierl, „Hochschulleben und Hochschulpolitik zwischen den Kriegen,” in: *Das geistige Leben Wiens in der Zwischenkriegszeit*, Vienna 1981, pp. 72–85; John Haag, “Blood on the Ringstrasse: Vienna’s Students 1918–1933,” in: *The Wiener Library Bulletin*, new series, vol. 29, no. 39–40 (1976) pp. 29–34.

“German student nation.”⁴¹ The resolution was struck down by Austria’s Constitutional Court (*Verfassungsgerichtshof*) on June 23, 1931, unleashing “three days of the worst academic violence in the history of the First Austrian Republic.”⁴²

With the strengthening of the Austrian Nazi Party in the early 1930s, the electoral success of the German Nazi Party in 1932, and Hitler’s seizure of power in Germany in January 1933, anti-Semitic violence became a regular feature at Austria’s universities. This violence was often reported in Hungary’s Jewish newspapers.⁴³ Serious anti-Jewish violence erupted at the University of Vienna in May and October 1932, then again in March and May 1933, leading *Die Stimme* to label the University of Vienna “the stronghold of National Socialism” (*die Hochburg des Nationalsozialismus*). To make matters worse, the age-old university autonomy (*Hochschulautonomie*) denied the police the right to enter the university to quell the anti-Jewish violence, making university autonomy a kind of “flogging autonomy” (*Prügelautonomie*).⁴⁴ (University autonomy was lifted by the May Constitution of May 1, 1934, thereby enabling the police to suppress rioting at the university in 1935.)

ABSCHLUSS UND „ANSCHLUSS“, 1933–1938

Austria faced a string of crises between 1933 and 1938, beginning with the suspension of the Austrian Parliament by Engelbert Dollfuß in 1933 and the outbreak of civil war in 1934. Combined with the Great Depression and the looming threat of Hitlerism, these political crises made Austria a rather precarious place to live, especially for university students and the ever-growing “intellectual proletariat.” Already in August 1933, the Austrian Foreign Ministry sought to make life easier for Austria’s students by taking steps against the “overcrowding of Austrian universities” (*Überfüllung der österreichischen Hochschulen*). Naturally, these steps were aimed at limiting the number of foreigners studying in Austria.

As the Austrian Foreign Ministry informed the Hungarian Foreign Ministry on August 12, 1933: “In the last decade, the number of students at the Austrian universities has increased from year to year, and it has reached a level that should be of

41 Bruce F. Pauley, *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*, Chapel Hill & London 1992, pp. 125–127; Maria L. Marcus, “Austria’s Pre-War Brown V. Board of Education,” *Fordham Urban Law Journal*, Vol. 32, No. 1 (2004).

42 Bruce F. Pauley, *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*, Chapel Hill & London 1992, p. 126; “Die österreichische Hochschulschande”, in: *Die Stimme*, June 25, 1931, p. 1–2.

43 See “A diák,” *Egyenlőség*, November 22, 1930, p. 15.

44 „Schluss mit der Wiener Universitätsschande!” *Die Stimme*, May 11, 1933, p. 2.

concern when one considers the further, successful development of the universities. A further increase in the number of students will, however, inevitably lead to unbearable conditions and to a decrease in the level of research and instruction. In light of the financial situation, an expansion of the facilities of the Austrian universities is unfortunately out of the question.”⁴⁵ The Austrian government did not want to restrict “the influx of citizens into the universities” (*den Zustrom von Bundesbürgern zu den Hochschulen*), and instead, decided on “measures to contain the attendance of foreign students” (*Verfügungen zur Eindämmung des Besuches ausländischer Studierender*). Nowhere is the religion of these “foreign students” mentioned, but the following sentence indicates that the Foreign Ministry may have had Jews in mind. As the ministry explained, “containing the attendance of foreign students” was particularly desirable, due to the “disturbance of peace and order at the university, quite often by foreign students” (*oft gerade durch Hochschulfremde gestörten Ruhe und Ordnung auf akademischen Boden*).⁴⁶ Apparently, this was a case of blaming the victim.

Hungarian Jewish students continued to attend Austria’s universities until 1938, when a *numerus clausus*, and then a *numerus nullus*, were finally introduced. On April 24, 1938, the number of Jews studying at Austria’s institutions of higher learning was limited to 2 % (at a time when Jews were approximately 2.8 % of the population).⁴⁷ On December 8, 1938, the few remaining Jewish students were excluded and the remaining Jewish professors were dismissed from their posts.

Ironically, in the preceding year, Erzsébet Zsuzanna Kulcsár, a 24-year-old Hungarian Jew from Budapest, had been awarded a Hungarian state scholarship to conduct research at the Count Kuno Klebelsberg Institute for Hungarian History in Vienna. The topic of her research: the relations of the Pan-German movement to Hungary.⁴⁸ Indeed, by April 29, 1938, these relations had become menacingly clear, as Hungary’s government approved the First Jewish Law, which introduced Jewish quotas to the free professions and large business enterprises.

45 „Die Hörerzahl der österreichischen Hochschulen ist im letzten Dezennium von Jahr zu Jahr angewachsen und hat eine Höhe erreicht, die nicht ohne Sorge für die weitere gedeihliche Entwicklung der Hochschulen betrachtet werden kann. Ein weiteres Ansteigen der Hörerzahl muss jedoch unweigerlich zu unleidlichen Zuständen und zu einer Senkung des Niveaus von Forschung und Lehre führen. Eine Erweiterung der Ausstattung der österreichischen Hochschulen ist angesichts der bundesfinanziellen Lage jedoch derzeit leider ausgeschlossen.“ Magyar Országos Levéltár (MOL), Vállás- és Közoktatásügyi Minisztérium (VKM), K636/20.105, pp. 37–40.

46 Ibid.

47 Bruce F. Pauley, *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*, Chapel Hill & London 1992, p. 290.

48 *A külföldi Magyar intézetek működése és a magas műveltség célját szolgáló ösztöndíjak az ... tanévben* (Budapest 1938).

In the same year, Mussolini introduced discriminatory laws against Jews in Italy, and *inter alia*, closed the doors of Italian universities to foreign Jews. Throughout the 1920s and 1930s, many Hungarian (and other) Jews had picked up their “wandering staff” and gone to Italy’s universities, but this was no longer an option. Nor, of course, were Germany and Austria. As the Hungarian-Jewish weekly *Egyenlőség* observed in August 1938: “The Italian universities have been closed to foreign Jews, just as the Viennese [universities] were closed [earlier] this year. And slowly but surely, the strange, interesting Hungarian Jewish life form, which was born during the past two decades — the wandering Jew — is coming to an end.”⁴⁹

49 “Nincs többé bujdosó diák ...,” *Egyenlőség*, August 25, 1938, p. 3–4.

Hanno Loewy

Vom Schielen der Sinne

FEUILLETONS UND FILM : BÉLA BALÁZS – EIN DICHTER AUF ABWEGEN

Ein ungarischer Dichter wollte er sein, ja *der* ungarische Dichter. Doch das Leben hatte mit Béla Balázs anderes vor. Seine Lebensphilosophie hatte er mit (und gegen) Georg Simmel und Henri Bergson in Berlin und Paris erprobt. Mit Georg Lukács und anderen Budapester Freunden, wie Zoltan Kodaly hatte er versucht, in Liebens- und Lebensexperimenten – und einer Reihe von „gemeinsamen“ Frauen – zur wahren Existenz jenseits der Entfremdung zwischen Kunst und Leben vorzustoßen. Literarisch experimentiert hatte Balázs schon mit *allen* Gattungen und Genres, mit dem Versuch, den Zauber des Märchens in Erzählformen der Gegenwart freizulegen, als das katastrophale Scheitern der ungarischen Räterediktatur 1919 seinen Träumen ein Ende machte. Balázs hatte sich von seinem „intellektuellen Waffengefährten“ und Mitbegründer des Budapester Sonntagskreises, hatte sich von Georg Lukács als „der Dramatiker des neuen Ungarn“ feiern lassen.¹ Er hatte Gedichte und Märchen, Novellen, Mysterien und Opernlibretti, Schattenspiele und Tanzdramen geschrieben, freilich auch kleine feuilletonistische Reiseberichte für die Zeitschrift *Világ* (*Die Welt*). Doch das war entfremdeter Broterwerb ...

In der Revolution sollte all dies „eins werden“, sollten die Kunst und die Massen wieder zusammenfinden. Balázs propagierte das Theater als Ritual, als „heiliges Fest des Volkes“, als Erweckung der Massenseele – einer Masse, „die in ihrer dionysischen Begeisterung wirklich zu einem einheitlichen Bewußtsein, zu einer Seele zusammengeschweißt worden ist“.²

Doch der Rausch der Räterediktatur war kurz. Im August 1919 wurde Budapest von rumänischen Truppen besetzt. Im November feierte Admiral Horthy seinen triumphalen Einzug, und der weiße Terror, den roten weit übertreffend, wütete noch einige Zeit.

1 Georg Lukács widmete Balázs 1918 einen eigenen Essayband: *Balázs Béla és akiknek nem kell* (*Béla Balázs und die, die ihn nicht mögen*), Gyoma: Kner, 1918.

2 Béla Balázs, „Das Theater des Volkes“, in: *Die Neue Schaubühne*, Jg. 1, H. 7, 1919, S. 201.

Während Lukács schon im September die Flucht nach Wien gelingt, halten sich Balázs und Anna Schlamadinger, seine zweite Frau, teils gemeinsam, teils getrennt voneinander, noch drei Monate länger in wechselnden Verstecken in Budapest verborgen.³ Auf einem Schiff versteckt, fliehen auch sie schließlich im November auf der Donau nach Wien – mit dem Pass seines ungeliebten Bruders Ervin: „maskiert mit Backenbart, gefärbtem Schnurrbart und Augenbrauen, das Haar geglättet (mit dem Zwicker auf der Nase hatte ich eine abscheuliche, jüdische Vertreter-Visage). Ist es nicht traurig, daß man das aus mir mit Schminke machen kann? Vielleicht doch leicht decouvrierend? Wenn auch nicht für mich, doch für die Rasse“⁴, notiert der innerlich tief verletzte Flüchtling in sein neues Tagebuch. Aus dem „ungarischen Dichter“ ist ein politischer (und, was Balázs genauso wenig sein will wie ein Feuilletonist: ein jüdischer) Emigrant geworden.

Balázs und Anna werden in Wien von Edith Hajós, Balázs' Frau in erster Ehe, begrüßt. Edith, mittlerweile Mitglied der KPDSU, ist aus Moskau gesandt, um mit den geflohenen kommunistischen Führern aus Budapest Kontakt aufzunehmen. Viele Angehörige von Balázs' und Lukács' Bekanntenkreis sind mittlerweile in Wien eingetroffen, darunter mit Karl Mannheim, Julia Láng und Balázs' liebster Gesprächspartnerin Anna Lesznai, der Märchenerzählerin und Künstlerin, auch viele Teilnehmer des Budapester Sonntagskreises, der 1921 in Wien sporadisch wieder auflebt.

Doch anders als Lukács nimmt Balázs in Wien an der illegalen Parteiarbeit, an den Rankünen und Rivalitäten der verschiedenen kommunistischen Fraktionen in der Emigration nicht mehr teil. Seine Distanz zu Lukács wird umso größer, als Balázs versucht, im Wiener Kulturleben Fuß zu fassen – während Lukács sich mit seiner ganzen Existenz der Partei und ihrem Kampf um die Weltrevolution verschreibt. Balázs skizziert ernüchtert seine Wiederbegegnung mit Lukács: „Er bietet einen herzerreißenden Anblick; totenblaß, mit eingefallenen Wangen, nervös und traurig. Man beobachtet ihn, man spürt ihm nach, er geht mit einem Revolver in der Tasche herum, da er Grund hat anzunehmen, daß man ihn gewaltsam entführen will. In Pest wird er des Mordes in neun Fällen und der Anstiftung zum Aufruhr beschuldigt, und sie haben einen Beleg in der Hand.“⁵ Hier dagegen befaßt er sich mit hoffnungsloser konspirativer Parteiarbeit, verfolgt die Spur veruntreuter Parteigelder, und sein philo-

3 Mit Anna Lesznais Hilfe taucht Balázs zunächst in einem katholischen Priesterseminar unter. Danach dienen wechselnde Privatwohnungen von Bekannten als Versteck.

4 Béla Balázs, *Napló 1914–1922* (Tagebuch 1914–1922), Redaktion Anna Fábri, Budapest 1982, zitiert nach einer Übersetzung von Anna Bak-Gara, S. 347. Eintrag vom 4.12.1919.

5 Gemeint war die Erschießung von Poroszló, wo Lukács als Politkommissar der Fünften ungarischen Division acht Rotarmisten eines Bataillons exekutieren ließ, das dem rumänischen Angriff auf Tiszaferd keinen Widerstand entgegengesetzt hätte.

sophisches Genie wird unterdrückt wie ein unterirdischer Strom, der den Boden aufwühlt, aufweicht und zerstört. [...] Denn der aktive Politiker und Revolutionär Lukács ist eine *Maske*, eine *Lüge*. Das ist nicht seine metaphysisch verwurzelte Mission. Er ist zum stillen Gelehrten geboren, zum Visionär ewiger Dinge, und nicht dazu, in Eckcafés Leuten nachzuforschen, die gestohlene Parteigelder unterschlagen haben, nicht einmal dazu, die Strömungen der ephemeren Tagespolitik zu beobachten und auf die Massen wirken zu wollen – einer wie er, der nicht mehr seine Sprache spricht, wenn er von mehr als zehn Menschen verstanden wird.“⁶

Balázs klärt sein Verhältnis zum Kommunismus auf seine Weise. Der Kommunismus bleibt für ihn eine metaphysische Mission, ein Glaube, der zunächst sein künstlerisches Schaffen selbst und das Verhältnis zwischen der profanen Welt und ihren symbolischen, „sakralen“ Formen verändern soll. „Es ist wahr, daß ich mich niemals wieder an Politik beteiligen will, wie ich es auch bisher nicht tat, weil sie nicht meine Sache ist. Für mich ist auch der Kommunismus Glaube und nicht Politik.“⁷ Auch ein Jahr später sieht Balázs sich eher als Religionsgründer denn als politisch bewusster Schriftsteller. Er sei nicht dazu da, schöne Bücher zu schreiben, „*sondern um den neuen Menschen herzuzeigen* und zu verkünden“.⁸

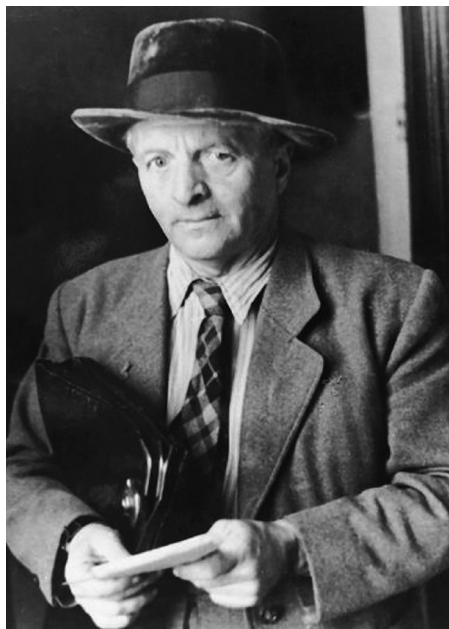


Abb. 1: Béla Balázs (Quelle: http://mek.oszk.hu/02100/02185/html/imgf/5_046a.jpg)

„AUF DER STRAßE DER SEELENWANDERUNG BIN ICH AN IHNEN VORBEIGEGANGEN“

Balázs versucht in Wien Fuß zu fassen und in Budapest Begonnenes zu Ende zu führen. Er arbeitet weiter an seinem Roman über den Weg einer haltlosen Generation

6 Balázs, *Napló 1914–1922*, S. 353f. Eintrag vom 4.12.1919.

7 Ebd., S. 354. Eintrag vom 4.12.1919.

8 Ebd., S. 431. Eintrag vom 26.10.1920.

zum Volk, den er schon während des Krieges begonnen hat, verhandelt mit Verlegern, schreibt neue Ballette und dramatische Szenen für Musikbegleitung⁹, betreibt die Aufführung seines Stücks *Tödliche Jugend*¹⁰ und wird in den Salon von Genia Schwarzwald eingeführt, zu der er schon von Budapest aus Kontakt unterhielt. Er orientiert sich in den verschiedenen Wiener Kaffeehäusern und den entsprechenden Stammtischen, von Max Reinhardt bis zu Robert Musil, mit dem Balázs bald nähere Bekanntschaft schließen wird.¹¹

Das Jahr 1920 geht so mit Experimenten und Gelegenheitsarbeiten vorüber. Anna erduldet einmal mehr Balázs' Promiskuität, die nun auch noch zum literarischen Experiment wird. Anfang 1920 lernt Balázs im Salon von Genia Schwarzwald die dänische Schriftstellerin Karin Michaelis kennen. Mit ihr beginnt eine leidenschaftliche, oder genauer: eine hysterisch anmutende Romanze. Zwischen Reichenau und Wien hin und her pendelnd, die Premiere der *Tödlichen Jugend* vorbereitend und schließlich mit einer schweren spanischen Grippe ans Bett gefesselt, beschäftigt Balázs zwei Monate lang drei Frauen gleichzeitig, rund um die Uhr, denn auch mit Michaelis' Freundin Maria Lazar flirtet er, mit dramatischen Folgen.¹² Als er genesen ist, folgt eine Woche allein mit Karin Michaelis, die – so zumindest planen es die beiden – den Höhepunkt und Abschluss des ganzen Abenteuers bedeuten soll. Michaelis und Balázs beschließen, einen Tagebuchroman zu schreiben, Balázs das Tagebuch des Mannes, Karin Michaelis das der Frau. Für Anna Balázs ist damit das Maß des Erträglichen überschritten. Sie droht: mit Edith nach Russland zu gehen und Balázs seinem Beziehungschaos zu überlassen. Am Ende aber wird sie bleiben, und das Buch wird geschrieben.¹³

9 So z. B. 1920 das Ballett *Die Schatten. Ein pantomimischer Bühnentrick*, das von Franz Salmhofer vertont worden ist. Im November 1922 entstand die „Szene mit Orchesterbegleitung“ mit dem Titel „Das Melodrama“, der Monolog einer verlassenen Frau, die an ihre verzweifelte Liebe erinnert wird, sich in den Wahnsinn verliert und schließlich den Tod findet.

10 Das Stück wird schließlich von der Neuen Wiener Bühne akzeptiert. Balázs soll selbst die Regie übernehmen, doch noch ist die Situation für die von Ungarn verfolgten Flüchtlinge in Wien zu unsicher. Balázs und seine Frau ziehen sich zunächst nach Reichenau zurück.

11 Musil war schließlich der erste, der die Bedeutung von Balázs' erstem Buch über den Film tatsächlich begriff: als Reflexion über die Beziehung der Kunst zu jenem „anderen Zustand“, dem wir uns eher mit den Mitteln der Psychoanalyse (Freuds Traumdeutung) und der Ethnologie (Lévy-Bruhls Theorien über Magie und „primitives Denken“) annähern könnten. Siehe Robert Musils Rezension von Balázs' Buch *Der sichtbare Mensch: „Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films“*, in: ders., *Gesammelte Werke 8* (1925), Reinbek 1978.

12 Maria Lazar unternimmt in dieser Zeit einen erfolglosen Selbstmordversuch mit einer Überdosis Veronal.

13 *Jenseits des Körpers: Tagebuch eines Mannes und einer Frau*. Die ungarische Ausgabe erschien in Wien: Béla Balázs, Karin Michaelis, *Túl a testen: Egy férfi és egy nő naplója*. Wien: Bécsi Magyar Kiadó, 1920.

Bei all diesen Leichtfertigkeiten lässt Balázs die Frage nach seiner Zugehörigkeit nicht los.

Balázs fühlt sich gewaltsam aus dem „Ungartum“ ausgestoßen und fragt: „Was macht sie zu besseren Ungarn, als wir es sind. [...] Die Theiß fließt mitten durch mein Herz, und ich bin ein ungarischer Dichter, aber die Husaren mit den Adlerfedern am Tschako suchen mich auf den Tod und sie verjagen mich aus dem Land [...].“¹⁴ Und er kann sich nicht darüber beruhigen, dass nun die hohlen Phrasen des Nationalismus und die Interessen der „Herren“ darüber entscheiden, was ungarisch ist und was nicht. „Habe ich mich nicht in das ungarische Volksmärchen versenkt, nicht selbst ‚ungarische Volkslieder‘ geschrieben und nicht das Fluidum der Szekler Balladen zum ungarischen Dramenstil überhaupt machen wollen?“¹⁵ Er bleibt hin- und hergerissen zwischen dem Schmerz, den ihm diese „Ausstoßung“ bereitet, und dem Gefühl, seine Bestimmung gefunden zu haben. „Die Frage ist: bin ich, als ich in die Fremde lief, verbannt worden, oder bin ich zu Hause angekommen?“¹⁶ Da ist keine Rede von einer baldigen Rückkehr, von einem zu bestehenden Kampf, von einer Wendung des Schicksals. Balázs weidet sich in diesem Schmerz und stilisiert ihn zu seiner Passion. Seine Ideologie der „Seelenwanderung“ bietet ihm einen Halt und zugleich eine Möglichkeit, sein Judentum zu universalisieren. „Es gibt nur eins zu bedenken: daß mir, ‚dem Wanderer, dem Fremden, dem jüdischen Europäer‘, das sehr weh tut. [...] Ich bin kein Ungar, in mir erwachen keine Rasseninstinkte. Doch auf der Straße der Seelenwanderung bin ich an ihnen vorbeigegangen, und ich habe mich mit meinem ganzen Herzen zu ihnen gesellt, ich bekannte mich zu ihrer Sprache, ihrer Kleidung, zu ihrer Sache und habe sie sehr geliebt. (Nicht die ungarischen Herren, sondern das *Ungarische*, dieses undefinierbare Etwas, was in Adys Gesängen und in den Kuruzenliedern glüht.)“¹⁷

Die Fremdheit, die Wanderung durch einen Kosmos der Distanz, indem er sich nur als Gast, als Bote einer anderen Welt versteht, wird von Balázs nun vollends zu seiner bewusst angenommenen Existenzform erhoben. Und sie wird zum Thema einer

Im gleichen Jahr veröffentlichte Karin Michaelis, ohne dass Balázs es erfuhr, den Roman in Dänemark allein unter ihrem Namen: Karin Michaelis, *30 Tage Laan (30 Tage ausgeliehen)*, Kopenhagen 1920. Die geplante deutsche Ausgabe hingegen erscheint nie, obwohl Balázs seinen Teil ursprünglich auf Deutsch geschrieben hatte. Balázs erfährt offenbar erst 1922 von der dänischen Ausgabe, als Michaelis ihn mit Geldzahlungen davon abhalten will, sich noch um eine deutsche Ausgabe zu bemühen (die beide Autoren genannt und Michaelis' Betrug aufgedeckt hätte). Balázs' Manuskript ist erhalten und befindet sich im Nachlass, MTA, Ms 5010/4.

14 Balázs, *Napló 1914–1922*, S. 346. Eintrag vom 4.12.1919.

15 Ebd., S. 359.

16 Ebd., S. 358.

17 Ebd., S. 360.

literarischen Äußerungsform, die ihn bis zu seinem Weggang aus Wien 1926 nun nicht mehr nur als Broterwerb, sondern in aller Ernsthaftigkeit beschäftigen wird: das Feuilleton.

„Bist du ein Fremdling, so tust du gut daran, weiterzuwandern, um Distanz zu behalten. Denn das Gemüt ist klebrig, und leicht entsteht die Lüge einer Scheinheimat. Wandere weiter und bleibe fremd.“¹⁸ Auch Balázs' Romanhelden, sie sind meist unterwegs anzutreffen, irgendwohin und irgendwoher. „Uns ist eine Seele geboren, die hungert. Wir sind ausgewandert. [...] Wir müssen ein neues, anderes Leben beginnen“,¹⁹ heißt es in dem Roman, den Balázs nun, „ausgewandert“ und unfreiwillig mit einem neuen Leben konfrontiert, in Wien endlich fertigstellt. Der Weg, die Reise, die Balázs' Helden zu sich selbst zurücklegen müssen, führt durch die Fremde. Aber es scheint zuweilen, diese Fremde sei ihr wirkliches Zuhause, der Weg selbst das neue Leben. „Man spricht von Weg und Ziel und Schicksal. Von den letzten Dingen. Aber gerade weil man in der Tiefe sich berührt, braucht man nicht an der ganzen Oberfläche aneinander zu kleben.“²⁰ Festzukleben, aneinanderzuhaften, nicht loszukommen, in diese Angst verwandelt sich nun Balázs' Schmerz um die Trennung. „Negative Rebellen“ seien sie alle, Auswanderer aus Prinzip. „Sie konnten und wollten in dieser bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr leben. Aber anstatt gegen sie zu kämpfen, zogen sie aus ihr fort. Auf die Landstraße. Flüchtige Vagabunden des Geistes sind sie geworden.“²¹

ZWISCHEN MÄRCHEN UND FILM

Auch seine Feuilletons beginnt Balázs „unterwegs“ zu schreiben. Freilich nicht so wie Franz Hessel, der Flaneur in Berlin, oder Arnold Höllriegel in Wien, nicht als Reisender oder Umherstreifender durch Nähe und Ferne. Vom „Schicksal“ umhergeworfen, fliegen ihm die Gegenstände seines Schreibens, aber auch die Genres förmlich zu, solange er nur die Augen offenhält und zu jedem Experiment der Sinne bereit ist.

1921 erscheinen Balázs' Märchen in deutscher Sprache, und man beginnt sich für ihn in Wien auch als Märchenautor zu interessieren. Im September lässt Genia Schwarzwald ihn fragen, ob er zwanzig chinesische Märchen schreiben könnte,

18 Béla Balázs, *Der Phantasie-Reiseführer. Das ist ein Baedeker der Seele für Sommerfrischler*, Berlin, Wien, Leipzig 1925, S. 125.

19 Béla Balázs, *Unmögliche Menschen*, Frankfurt am Main 1930, S. 144. Ein Teil des Romans erschien zuerst auf Ungarisch unter dem Titel *Isten tenyerén (In Gottes Hand)*, Kolossvár (Klausenburg; heute: Cluj-Napoca): Lapkiadó Rt., 1921.

20 Ebd., S. 109.

21 Ebd., S. 420.

zu Aquarellen ihrer Freundin Mariette Lydis. Im Oktober schreibt Balázs sechzehn Märchen, „leicht wie im Flug. In einer Vorahnung von Meisterschaft, im glücklichen reichen Herbst. Es war ein vergnügliches Spiel. Schöne Frauen haben mir dabei geholfen und auch der Kaffee und der Schnaps, mit dem ich mich (wegen der Eile) ausnahmsweise stimulierte.“²²

Zu dieser Zeit hat Balázs schon begonnen, sich an Film-Szenarien zu versuchen. So wie er zuvor mit unterschiedlichem Erfolg Opern-Libretti, Pantomimen, Tanz-Dramen und Schattenspiele geschrieben hat, sucht er im Film zunächst nur eine neue, volkstümliche dramatische *Form*. Doch schließlich entdeckte er darin mehr: ein *Medium*, das seiner Sehnsucht nach einer pansymbolischen visuellen Ästhetik alle Möglichkeiten auf einmal bot, praktisch und theoretisch, ästhetisch und ideologisch.

Ende 1921, nach der rauschhaften Arbeit an den chinesischen Märchen und ein paar Tagen der Erholung in Reichenau, tritt der Film durch einen Zufall erneut an Balázs heran, und er wird ihn nun nicht mehr loslassen. Karl Polányi vermittelt ein Filmprojekt an ihn. Balázs soll ein Drehbuch überarbeiten, zu einem Film über den kläglich gescheiterten Putsch des Karl von Habsburg, der 1921 versucht hatte, auf den ungarischen Thron zurückzukehren. Er betrachtet das Schreiben für den Film zunächst vor allem als Broterwerb, sucht Kontakte in der Filmbranche, hält sich im Café Filmhof auf, wo Regisseure, Autoren und Produzenten sich treffen, und hat endlich das Geld, sich eine Schreibmaschine zu kaufen. Er ist überrascht, wie leicht, wie mühelos die „Nebenbegabung“ sich realisiert: „erstaunlich, wie gut ich solch Einfältiges erzählen und in Bildern denken kann“.²³ Eine hohe Meinung vom Film und seiner eigenen Gelegenheitsarbeit hat Balázs noch keineswegs. Die Auftragsarbeit der chinesischen Märchen aber stand so unmittelbar an der Schwelle von Balázs' fast beiläufigem Schritt zum Filmautor. Und jenes Märchen, das dem Band, der 1922 erschien, den Titel gab, liest sich wie der poetische Entwurf zu Balázs' Ästhetik des Kinos: „Der Mantel der Träume“.²⁴

Wie der Zufall es will, Balázs' Schreiben über den Film führt ihn schließlich auch in den Feuilleton.

1921, im selben Jahr, in dem Balázs den „Mantel der Träume“ ausbreitete, schrieb Hugo von Hofmannsthal über das Kino, es sei „der Ersatz für die Träume“.²⁵ Der Film reiße das Publikum mit sich in die dunklen Räume der Kindheit, in jene „dunkle Region, in die kein geschriebenes und gesprochenes Wort hinabdringt – auf dem Film

²² Balázs, *Napló 1914–1922*, S. 494.

²³ Ebd., S. 503.

²⁴ Béla Balázs, *Der Mantel der Träume. Chinesische Novellen*, München 1922.

²⁵ Hugo von Hofmannsthal, „Der Ersatz für die Träume“, in: ders., *Die Berührung der Sphären*, Berlin 1931, S. 263–268, zuerst in: *Neue Freie Presse*, 27.3.1921.

aber fliegt indessen in zerrissenen Fetzen eine ganze Literatur vorbei, nein, ein ganzes Wirrsal von Literaturen. [...] Sie leben und leiden, ringen und vergehen vor den Augen des Träumenden; und der Träumende weiß, daß er wach ist; er braucht nichts von sich draußen zu lassen; mit allem, was in ihm ist, bis in die geheimste Falte, starrt er auf dieses flimmernde Lebensrad, das sich ewig dreht. Es ist der ganze Mensch, der sich diesem Schauspiel hingibt; nicht ein einziger Traum aus der zartesten Kindheit, der nicht in Schwingungen geriete.“²⁶ Das Individuum verliert sich in einen Schwindel süßen Selbstbetruges, der Lust einer Allmacht, vor der sich nichts verbergen kann. Im Kino, im Rückgang des Individuums in die Ekstase des kollektiven Traums, sah Hofmannsthal das sinnliche Symbol neu entstehen.

Film, das ist für Autoren wie Balázs oder Hofmannsthal in erster Linie eine Sehnsucht nach Erweiterung der Sinne, nach einer Rückkehr zu einer Ursprache, Sprache des Unbewussten, Sprache des Traums: gemeint ist eine Sprache, die nicht mehr Grammatik und Syntax folgt, die nicht mehr als Diskurs in der Zeit, sondern als Bild im Raum ihre Tiefe gewinnt, die die Zeit, das Regime der Sukzession, des Nacheinander aufsprengt.

„Das Wort verliert allmählich an Kredit“²⁷, hatte Egon Friedell schon 1913 geschrieben. Die sprachlos aus dem Kriege Gekommenen, expressionistisch Stammelnden, verströmten 1919 noch einmal ihre Energie in einem „Tragische[n] Zwischenspiel“²⁸, wie Wilhelm Worringer es schon ein Jahr später nannte, in den zerschlagenen Revolutionen und kulturpolitischen Debatten, in den ekstatischen Visionen vom „Rat der geistigen Arbeiter“ und in den Aufbruchsfantasien der Neugründungen, vom Bauhaus in Weimar bis hin zu Anthologien, Jahrbüchern und Zeitschriften. Nicht zuletzt in der *Neuen Schaubühne*, wo Balázs im Sommer 1919 seine Vision über „Das Theater des Volkes“ platzieren konnte, wurde über Bühne und Magie, Wort und Gebärde, Massenseele und Mythos diskutiert. Dort entbrannte zwischen 1919 und 1921 auch eine Debatte über das Verhältnis von Kino und Theater, eine Debatte, in der die flammenden Fürsprecher des Kinos erstmals in den Vordergrund traten.

In diesem Kontext beginnt Balázs seine Wanderung durch die Grenzregionen der Sinne und der Anschauung der Dinge. Und das heißt für ihn auch, nach den ganz großen Dingen im ganz Kleinen zu suchen, in Blicken und Gesten, in Gegenständen des Alltags und ihrem Gebrauch, im Versprechen einer Metapher, in einem Vergessen und einer Erinnerung.

²⁶ Ebd., S. 267.

²⁷ Egon Friedell in: *Prolog vor dem Film. Nachdenken über ein neues Medium 1909–1914*, hg., eingeleitet und kommentiert von Jörg Schweinitz, Leipzig 1992, S. 205.

²⁸ Wilhelm Worringer, *Künstlerische Zeitfragen*, München 1921, S. 16.

ZU EINER „VISUELLEN KULTUR“

Im Herbst 1922 tritt Béla Balázs zum ersten Mal als Autor *über* den Film auf den Plan. Die Zeitung *Die Rote Fahne* in Berlin veröffentlicht seinen Aufsatz „Der revolutionäre Film“²⁹, in dem Balázs für ein pathetisches, phantastisch-abenteuerliches und suggestives proletarisches Kino, für den richtigen Gebrauch des „Verführerischen Zauber der Fabel“ plädiert. Die Revolutionierung des Mediums zu einer eigenständigen visuellen Kultur will Balázs zu seiner Lebensaufgabe machen.

Doch die Arbeit als Drehbuchautor in Wien (zumal angesichts der schwachen Filmindustrie dort) genügt Balázs eigenen Ansprüchen kaum. Sein Traum vom revolutionären Massenspiel bleibt unerfüllt. Wenige Wochen aber nach seinem Artikel in der *Roten Fahne* erhält Balázs Gelegenheit, seiner Begeisterung für das neue Medium und dessen „Legendschatz“ in anderer Form Ausdruck zu verleihen: als Filmkritiker. Am 25. November 1922 erscheint, gegründet durch den Bankier Sigmund Bosel, zum ersten Mal die neue Wiener Tageszeitung *Der Tag*. Balázs erhält das Angebot, als ständiger Mitarbeiter der Zeitung eine eigene Rubrik, „Der Filmreporter“, zu betreuen. Am 1. Dezember 1922, keine Woche nach der Gründung des *Tag*, erscheint Balázs' erster Artikel, eine programmatische Begründung der Filmkritik, die er in den nun folgenden Jahren zu einer eigenständigen Form erheben soll, zu einer fragmentarischen Ästhetik des Films.

Balázs schrieb für *Der Tag* mehr als zweihundert filmkritische Beiträge, assoziative und oft auch theoretisch anspruchsvolle Versuche über den Film – die Grundlage für seine im März 1924 auf dem Höhepunkt seiner Tätigkeit als Filmkritiker in Wien erschienene filmtheoretische Monografie *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*, die erste bis heute wirkende „Kunstphilosophie des Films“³⁰ deutscher Sprache.

Doch im Januar 1925 wurde aus dem „Filmreporter“ eine „Fachrubrik für die Gesamtinteressen von Film und Kino“, in der eine unabhängige Filmkritik nicht mehr möglich war, vielmehr die Eigenwerbung der Produktionsfirmen den Ton angeben sollte. Balázs' letzte Filmkritik in der Rubrik „Der Filmreporter“ erschien am 13. Januar 1925, eine scharfe Auseinandersetzung mit den rassistischen Tendenzen in D. W. Griffiths' *THE BIRTH OF A NATION*. Über die Hintergründe der Entscheidung, die kurz darauf Balázs' kritischer Rubrik ein Ende bereitete, gibt es nur Mutmaßun-

29 Béla Balázs, „Der revolutionäre Film“, in: ders., *Schriften zum Film. Band 1*, hg. von Helmut H. Diedrichs, Wolfgang Gersch und Magda Nagy, München: Hanser (Berlin: Henschel; Budapest: Akadémiai Kiadó), 1982, S. 147–149, zuerst in: *Die Rote Fahne*, 10.10.1922.

30 Béla Balázs, „Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films“, in: ders., *Schriften zum Film. Band 1*, S. 45; Originalausgabe: ders., *Der sichtbare Mensch, oder die Kultur des Films*. Wien, Leipzig: Deutsch-Österreichischer Verlag 1924.

gen.³¹ Balázs jedoch arbeitete noch mehr als ein Jahr, bis zum April 1926 für das Feuilleton der Zeitung.

SICHTBARES UND UNSICHTBARES

Schon in den Jahren zuvor schrieb Balázs freilich nicht nur über Film: Neben einzelnen Theater- und Literaturkritiken sind es vor allem seine Feuilletons, mit denen er sich in Wien eine treue Leserschaft schuf. Balázs schrieb über Kunst und Theater, über Maskenspiele und Puppen, über das Schielen der Sinne und die Magie des Weihnachtsbaumes, die Kunst des Grüßens und die Widersprüche der Anthroposophie, über die Dauer einer Sekunde und über das „Weit-weg-Sein“, über das Radiodrama und über das Verhältnis von Gleichnis und Metapher, über Nackttanz und Wahnsinn, über das „indirekte Wien“ und über das drahtlose Chaos, über türkischen Nationalismus und über zionistische Juden unterwegs nach Palästina, die ihm auf einer Schiffsreise nach Konstantinopel begegnen. Nun war Balázs doch noch – ein „Feuilletonist“ geworden.

Lukács warf ihm später einmal vor, in einer unerbittlichen Abrechnung im Januar 1940 in Moskau, Balázs habe in dieser Zeit „nichts Anderes“ als „metaphysisch-aesthetische Verklärung der Ruhebedürfnisse der Bourgeoisie“³² zu Papier gebracht. Und doch gehören Balázs' fast vergessene Wiener Feuilletons zum Schönsten, was in diesem Genre je geschaffen wurde: Reflexionen über die tägliche Entstehung der Welt aus dem Taumel unserer Sinne.

Balázs erweckt in seinen Feuilletons auch die Form des Dialogs³³ wieder zum Leben, die schon Lukács mehr als zehn Jahre zuvor (so in seinen später fast verleugneten Essays in *Die Seele und Die Formen*) als Kunst der Aporie gepflegt hatte. Zielen jedoch Lukács' Aporien letztlich aufs Ganze eines Systems, so spielt Balázs mit den Zwischenräumen der Potentialität, jener „Indeterminiertheit“ des Menschen, über die er schon Bergson in Paris gehört hatte. „Bewußtsein nennt man es gewöhnlich“,

31 Sigmund Bosel hatte gerade 50 % der Aktien des Zeitungsverlags an den im Besitz der Tschechischen Regierung befindlichen Orbis-Verlag in Prag verkauft und machte später, vermutlich aber erst 1926, bankrott. Kommerzielle Interessen mögen zu diesem Zeitpunkt bei der Zeitung in den Vordergrund getreten sein.

32 Georg Lukács an Balázs, 31.1.1940, in: *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez* (Briefe von Béla Balázs an Georg Lukács), hg. von Júlia Lenkei, Budapest: MTA Filozófiai Intézet, 1982, S. 185.

33 Balázs schrieb darüber schon 1913 eine selbstdialogische Reflexion unter dem Titel *Dialógus a dialógusról* (Dialog über den Dialog), Budapest: Athenaeum, 1913. Ausschnitte daraus veröffentlichte er 1925 im *Tag* unter dem Titel „Ein Gespräch über das Gespräch“.

schreibt Balázs in einem unveröffentlichten Dialog über die „Maskenfreiheit“, „und es bedeutet einen tiefen Schmerz. Den Schmerz, daß es keine so große Leidenschaft noch Ekstase gibt, die den ganzen Menschen restlos in sich aufnehmen würde. Immer bleibt ein Rest zurück, der nicht teilnimmt, der außerhalb bleibt und – zusieht. Und damit unsere ehrlichsten Gesten als Schauspiele diskreditiert. [...] Jede Maske hat die Melancholie eines aufrichtigen Geständnisses. Denn die Maske sagt: Ich bin anders als ich scheine. Sie trägt nicht, wie so oft das offene Gesicht. Sie sagt: Ich bin auch sonst, auch ohne Maske, immer anders als ich scheine. Mit einer Maske kann man aufrichtig reden. Denn sie zeigt das wahre Gesicht.“³⁴

Balázs spielt diese Figur des Bewusstseins als Vergessen, als Verdrängung des Möglichen – und deren Überwindung im Maskenball, im Rausch, im Schwindel, in dem, was Musil den „anderen Zustand“ nannte, immer wieder auf überraschende Weise durch.

„Nicht was man miteinander erlebt hat ist entscheidend, sondern das, was man eben nicht erlebt hat.“ So sinniert ein zufällig wieder getroffener Jugendfreund beim Wein in Grinzing über die Vergangenheit. „Siehst du nicht auch die vielen abzweigenden Wege, die du auch hättest gehen können, die wir hätten gehen können, wenn nicht irgendein Zufall uns geschoben hätte? Sie alle gehören zu unserer Vergangenheit. Denn das waren nicht solche Möglichkeiten wie die der Lotterie. Es waren unsere vorbestimmten Schicksalswege, und daß wir von ihnen abirrten, ist uns Lebensinhalt geworden.“³⁵

Robert Musil sprach später im *Mann ohne Eigenschaften* vom „Möglichkeitssinn“. Um nichts anderes kreisen Balázs' Feuilletons. Selbst dann, wenn er in die Dimension der Atome eintaucht, in die unendliche Welt der Zwischenräume, die Welt der Menschen.

Das Ganze unserer Möglichkeiten, jene Dimension hinter dem zufällig Realisierten, zieht uns an, eine freilich, wie auch Balázs erkennt, fatale Anziehung. So „Trauen wir dem Selbstgewollten, Selbstentschlossenen nie ganz, und eine tiefe Sehnsucht lebt in uns nach dem verlorenen Paradies der Unfreiheit, in dem wir wie im Mutterleib noch kein selbstbestimmtes eigenes Leben zu leben brauchten“. Wenn unser Menschsein freilich Existenz bedeuten soll und nicht nur Auflösung, das Echte nur denkbar ist als die Verweigerung des Realen, dann muss Balázs sein Bild von den Zwischenräumen umkehren, und auch das Gegenteil denken:

„Dort, wo das Unechte beginnt, dort beginnt der Mensch. (Man sollte es vielleicht doch nicht verachten.) Denn je weniger Rasse, je mehr Individualität er hat, um so unechter wird er. Unsere tiefe Sehnsucht nach Echtheit aber ist unsere Sehnsucht nach dem Nichtsein.“

34 Béla Balázs, „Maskenfreiheit (Ein Fastnachts-Dialog)“, Typoskript in: MTA, Ms 5014/133.

35 Béla Balázs, „Vergangenheit. Ein Gespräch beim Wein“, in: *Der Tag*, Nr. 1056, Wien, 8.II.1925.

Balázs' „Anthropologie“ ist nicht frei von Aporien. Aber das hätte ihn selbst daran am wenigsten gestört.

„Revolutionär“ waren diese Texte nicht, wenn Balázs auch in jenem Zwischenreich von Seelenwirklichkeit und Empirie aus seinem politischen Standpunkt keinen Hehl machte, so wenn er nationalistische Ideologien karikiert.

Doch selbst das Geheimnis der Weihnachtsbäume seiner Kindheit erschien ihm keineswegs zu gering und unbedeutend, um ihm nicht eine Einsicht über das Wesen unseres Wunschdenkens abzugewinnen. Dimensionen der Existenz, für die Lukács seit der Revolution nur noch Verachtung übrig hatte. Die *Mystik* der Erlösung hatte für ihn einer *Wissenschaft* von der Erlösung Platz gemacht. (Das machte aus Lukács' Spiritualität der Jahre vor 1919 freilich nur eine Mystik der Geschichte.)

Balázs mochte die Magie des Alltags, ihren sinnlichen Genuss und ihre Herausforderung für unser Denken, keineswegs der revolutionären Utopie opfern. Schon im Sonntagskreis waren Lukács und er über dieser Frage aneinandergeraten, wie Anna Lesznai sich später erinnerte. Lukács' Hoffnung auf eine kommende Erlösung im Untergang der Dinge, die, mit sich selbst identisch werdend, aufhören sollen zu sein, war, so fand sie, „eine schauderhafte Vorstellung [...]“. Wenn Erlösung den Untergang des zu Erlösenden fordert, ist sie Mord.³⁶ Balázs hätte ihr beigestanden: „Die Magie bleibt bestehen.“ Ein großes Wort, aber für Balázs meinte es vor allem den Zauber einer sinnlichen Wahrnehmung, die immer ein Rätsel, eine Projektion unserer Wünsche und eine Sehnsucht nach Verschmelzung bleiben wird – unstillbar und immer neue Bilder und Gleichnisse generierend. Und dies nicht zuletzt, weil die Welt aus mehr bestehen muss, als unsere Sinne aufzunehmen imstande sind. Empirie, das kann in einer solchen Welt nur ein halbblindes Sehen, ein halbtäutes Hören, ein sehnsüchtiges Tasten sein.

In einem seiner Feuilletons für *Der Tag* hat Balázs über die Grenzen der Wahrnehmung und ihre Überschreitung in der Metapher nachgedacht. „Wozu brauchen die Engel Flügel?“, fragt er und beschreibt jenen Prozess, der eine Metapher aus dem „Jenseits“ unserer sinnlichen Wirklichkeit, dem „Übersinnlichen“, jenem Bereich der Natur, den wir mit unseren Sinnesorganen nicht zu perzipieren vermögen, entstehen ließe. Unseren Wahrnehmungsorganen wohnt, so Balázs, eine doppelte Funktion bei, „gewisse Eindrücke aufzunehmen und uns gegen andere zu schützen“.³⁷ Jene Welt jenseits unserer Sinne würde uns gleichwohl berühren, ohne dass wir es merken. „Diese Dinge liegen gleichsam zwischen unseren Organen wie die Nase zwischen unseren Augen, die wir darum auch nicht sehen. Außer wir schielen! Ja, gibt es nicht so ein Schielen der Sinne, mit dem man das Dazwischenliegende doch irgendwie

36 Anna Lesznai, *Spätherbst in Eden*, Karlsruhe 1965, S. 610.

37 Béla Balázs, „Wozu brauchen die Engel Flügel?“, in: *Der Tag*, 25.4.1925, S. 5.

wahrnehmen kann? *Ist denn nicht jedes Gleichnis und jede Metapher so ein Schielen, womit der Eindruck der mit einem Sinnesorgan nicht zu erfassen ist, gleichsam von zwei Seiten her wahrgenommen wird?*³⁸

Schielen, der Drang, nach dem Dazwischen zu suchen, ist da nicht so sehr ein Defekt, vielmehr eine notwendige Suchbewegung – eine Form, „unterwegs“ zu sein.

DER *Phantasie-Reiseführer*

1925 veröffentlicht Balázs in Wien ein Bändchen mit Feuilletons, kurzen Essays über das Reisen und Wandern: das Anderswo-Sein. Anna Lesznai hat diesen *Phantasie-Reiseführer. Das ist ein Baedeker der Seele für Sommerfrischler* illustriert und sicherlich so manchen Text auch durch ihre Gespräche inspiriert, wie schon während des Kriegs, als die „Gespräche mit der Prinzessin“ Balázs' Kriegstagebuch³⁹ zusammenhielten.

Gleich die erste dieser Miniaturen über das Heraustreten aus dem Alltag ist der Figur des Wanderers gewidmet. Ein programmatischer Essay, keine Standortbestimmung, sondern die Bestimmung einer Bewegung – ein Text, in dem Balázs noch einmal, und vielleicht mit den luzidesten Worten, die er je gefunden hat, seiner „Weltanschauung“ Ausdruck verleiht: „Er hat kein Heim, aus dem er einen Ausflug macht, und auch nicht, wie der Reisende, ein Ziel auf dieser Erde, die darum so schön ist. Gleich fremd sind ihm alle Orte. Er kennt kein Ankommen und kein Erreichen und nie werden ihm Menschen zur Familie.“⁴⁰ Balázs' Wanderer ist, auch in seiner Lakonik, ein enger Verwandter von Benjamins sieben Jahre später auftretenden „destruktiven Charakter“, der nichts Dauerndes sieht, nur Wege, überallhin, und der daher selbst immer am Kreuzweg steht. „Der destruktive Charakter“, schreibt Benjamin, „kennt nur eine Parole: Platz schaffen; nur eine Tätigkeit: räumen. Sein Bedürfnis nach frischer Luft und freiem Raum ist stärker als jeder Haß.“⁴¹ Doch während Benjamins destruktiver Charakter, der positive Barbar, sich den freien Raum, durch den er sich bewegen will, ohne Vorstellung von dem, was sein wird, erst zerstörerisch erkämpfen muss, das Be-

38 Ebd. Ähnlich schreibt er in *Die Jugend eines Träumers* (Berlin: Das Arsenal, 2001) über das „metaphorische Alter des Kindes“, dessen Traumwelt auch jene Eindrücke aufnehmen würde, „die gleichsam durch einen Sinn nicht ganz erfassbar sind und darum auf die anderen überwirken, weil diese Eindrücke scheinbar etwas enthalten, was in keiner Sinnessphäre restlos aufgeht“ (S. 25).

39 Béla Balázs, *Lélek a háboruban: Balázs Béla honvédrizetes naplója* (Seele im Krieg. Tagebuch des Korporal Béla Balázs), Gyoma: Izidor Kner, 1916.

40 Balázs, *Der Phantasie-Reiseführer*, S. 8.

41 Walter Benjamin, „Der destruktive Charakter“ (1931), in: ders., *Gesammelte Schriften. IV/1* (Werkausgabe Band 10), Frankfurt am Main 1980, S. 396.

stehende in Trümmer legt, um seine Wege hindurchzubahnen, ist Balázs' Wanderer die Welt ein einheitlicher Kosmos der Fremdheit, durch den er berührungsfrei hindurchzuschweben versteht. Die Dinge setzen ihm keinen Widerstand entgegen. Nie kommt er zur Ruhe, seine Bewegung hat kein Ziel, wohl aber eine Richtung, eine Sehnsucht, von der sie getragen wird. Balázs schildert die verschiedensten Möglichkeiten, sich durch das Land zu bewegen, doch ihre Differenz liegt nicht in der Form ihrer Bewegung, sondern in der Wahrnehmung des erfahrenen Mediums. „Denn nicht wie sie über das Land gehen, sondern wie sie über das Land schauen, das macht es aus. Ihr Verhältnis zur Welt. Nicht verschiedene Gangarten sind das, sondern verschiedene innere Zustände.“⁴² Der Wanderer ist der Distanzmensch schlechthin, der „geborene Fremdling. Er hat keine Heimat verloren – und kann auch keine finden. Denn er ist von Natur fremd, und die Distanz zu jeder möglichen Umgebung ist der Kern seines Wesens.“⁴³ Entscheidend ist, dass er sich den Objekten nicht nähert und sich darum auch nie von ihnen entfernen kann, seine „Distanz zu allen Dingen und Menschen ist seine Distanz zum Leben überhaupt und darum geschieht ihm, bei jeder zufälligen Begegnung, immer sein ganzes Schicksal“.⁴⁴

Er lebt in einem Zwischenreich, wo die Kategorien von Nähe und Distanz nicht mehr gelten, sondern alles bedeutsam, referentiell wird. Alles wird symbolisch, doch indem es symbolisch wird, bedeutet es nicht mehr ein anderes, nicht mehr ein Zeichen für etwas, sondern alles zugleich. „Der Wanderer ist ein Symbolist und hat den metaphysischen Verfolgungswahn, indem er jede Landschaft für ein Bilderrätsel ansieht, das ihn meint.“⁴⁵

Dieser Wanderer erträgt keine Enge. Wenn die Dinge an ihn heranrücken, gerät er in Panik. Den Wanderer treibt es auf die Straße, in Häusern wächst die Spannung ins Unerträgliche. So ist er zur Treulosigkeit gezwungen. Zu Hause ist er nur auf der Straße, „er findet seine Ruhe nur im Wechsel. Bewegung und Abenteuer sind seine natürlichen Lebensformen. Besser gesagt: Das Verbleiben, der Anschein, Heim und Herd zu haben, ist für ihn ein seltsames und immer beunruhigendes Abenteuer.“⁴⁶ Die Bindung an ein Objekt, an Freunde, Familie, eine Gemeinschaft erlebt der Wanderer als bedrohlichen Zwischenfall, selbst wenn er ein Leben lang dauern sollte. In seinem Element ist der Wanderer, wenn er enge Objektbeziehungen vermeidet: „Für den Wanderer ist jeder Abschied ein Bekenntnis.“⁴⁷

⁴² Balázs, *Der Phantasie-Reiseführer*, S. 9.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., S. 10.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

Wie der destruktive Charakter ist auch der Wanderer der ewig Unfertige, der immer schon da ist, solange er nur in Bewegung bleibt. So kann er sich auch an niemanden binden. „Er bleibt ja nicht derselbe. Er kann sein Wort halten. Aber das Wort kann ihn nicht halten.“⁴⁸ Heimat kennt er nur als Sehnsucht nach einem nicht bekannten Ort. Er ist die Verkörperung der reinen Möglichkeit, die sich in alle Richtungen Bahn verschafft. Doch nicht indem er zerstört, sondern indem er zwischen den Dingen immer genug Platz findet, um schwerelos hindurchzuschlüpfen. Wie die Helden der Märchen und wie das schwebende Auge des ungarischen Märchenerzählers, von dem Gyula Ortutay berichtet, wie der Anfang des Märchens vom Königssohn, der unsterblich sein wollte: „irgendwo, siebenmal sieben Länder weit und noch weiter, jenseits des großen Meeres, hinter einem alten Herd in der Mauerspalte, in der Muhme Rockes siebenundsiebzigster Falte – ein weißer Floh und in dessen Mitte eine prächtige Königsstadt.“⁴⁹

In seinen Essays über das Reisen beschreibt Balázs die verschiedenen Räume, in denen sich „die Seele wachsend dehnt“⁵⁰, Räume, die der Mensch sich anverwandelt, die er als Ausdehnung des eigenen Selbst erfahren kann, Räume, die nicht nur gehört oder gesehen werden, sondern in denen sich das Selbst aufzulösen glaubt. Ob er auf dem Rücken liegend in einem Boot dahintreibt oder in die Nacht hineinlauscht: Es geht darum, sich in ein Medium zu verlieren. „In der Stille höre ich so weit und das Leben streckt und dehnt sich in mir. Denn so weit ich höre, gehört der Raum zu mir, wird *mein* Raum.“⁵¹

Die höchste Steigerung dieser Fantasie der Verschmelzung mit dem Raum findet sich am Ende in der Utopie einer Allmacht verleihenden Blindheit, einer Beschleunigung über die Grenzen unserer Wahrnehmung hinaus. Balázs führt das Beispiel von Insekten an, deren „Sichtkreis so beschaffen ist, daß sie mit einem Flügelschlag über ihren Horizont hinausfliegen. Jede ihrer Bewegungen ist ein Sturz ins Unge-
wisse.“⁵² Diese Blindheit des unbedingten Vertrauens, des Sich-Hineinfallen-Lassens in den Kosmos ist ihm das „Wunderbare [...] Lebensgefühl des ewigen Abenteuers“⁵³ schlechthin. Und er gebraucht ein Bild dafür, das erst im Zusammenhang mit seiner Filmtheorie verständlich werden wird: „Denn die Umgebung, die wir sehen können, wäre nur wie auf die Innenseite unserer geschlossenen Augenlider gemalt. Ein neues Sich-Anvertrauen dem Unbekannten müßte entstehen. Vielleicht

48 Ebd., S. 13.

49 Gyula Ortutay, *Ungarische Volksmärchen*, Berlin 1957, S. 73.

50 Balázs, *Der Phantasie-Reiseführer*, S. 64.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 99.

53 Ebd., S. 100.

würden auch unsere Gesichter dann so schön werden, wie die Gesichter der Blinden?“⁵⁴

Auch die Rolle des Feuilletonisten, die Balázs mehr zugefallen war, als dass er sie gesucht hätte, konnte nicht mehr sein als ein Übergang.

Am 7. April 1926 erscheint seine letzte Theaterkritik in der Zeitung *Der Tag*, der Verriss eines Stückes von Romain Rolland über die französische Revolution als „Gessinnungskitsch“. Balázs bezieht einen offen radikalen Standpunkt, gegen die im Stück gefeierten Girondisten zugunsten des revolutionären Proletariats, das Rolland als „Kabarettkarikaturen und tierisches Gesindel“ dargestellt habe.⁵⁵ Anna Balázs behauptete später, Balázs sei „Wegen der Beschwerdebriefe empörter Kapitalisten“⁵⁶ gekündigt worden. Doch Balázs' Abgang erfolgte ohne jeden offen ausgetragenen Konflikt. Er bekam sein Jahresgehalt ausbezahlt, und schon vier Tage später, am 11. April, Gelegenheit, sich bei seinen Lesern in seinem letzten Sonntagsfeuilleton „Unbekannte Freunde“ zu verabschieden.

Balázs erinnert sich daran, wie er vor vielen Jahren, als junger Mensch in die Großstadt gekommen, einen Liebesbrief aus dem Fenster geworfen hatte, romantisch träumend und ein Gefühl der Allverbundenheit suchend: „Damals erlebte ich es, was es heißt, irgendwo zu Hause zu sein. Nicht: viele Freunde zu haben, sondern viele Freunde – nicht zu haben, indem man keinen Gebrauch von ihnen machen kann. Aber zu wissen, daß sie da sind, wenn auch nicht bei der Hand, und daß dort, wo das Bekannte aufhört, darum noch nicht das Fremde beginnt. [...] Nun habe ich in einer Stadt drei Jahre lang zu einem Fenster hinausgeschrieben und fühlte mich unter unbekannten Freunden zu Hause. Nur jetzt, wo ich weiterziehen muß, geht mir etwas ab. Schade, daß man nicht Abschied nehmen kann. Denn man kann vielleicht einen Freund haben, ohne ihn zu kennen. Aber kann man von ihm scheiden, ohne ihn je gekannt zu haben? War es überhaupt da: was man nicht verlassen kann?“⁵⁷ Ob die empathischen, im Nachlass erhaltenen Briefe, die Balázs daraufhin erhielt, und die die Anonymität seiner Leserschaft ein wenig aufhob, ihm den Abschied erleichterten?

Balázs wird sich jedenfalls kaum zwischen dem 7. und 11. April entschlossen haben, Wien zu verlassen. Wie lange seine Übersiedelung nach Berlin schon geplant war, ob er den revolutionären Ton seiner letzten Kritik mit Bedacht gewählt hatte, um sich einen guten Abgang zu verschaffen, oder tatsächlich ein Konflikt um seinen

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Béla Balázs, „Ein Spiel von Tod und Liebe“, in: *Der Tag*, 7.4.1926.

⁵⁶ Erinnerungen von Anna Balázs, zit. nach Diederichs, „Die Wiener Zeit“, S. 40.

⁵⁷ Béla Balázs, „Unbekannte Freunde“, in: *Der Tag*, 11.4.1926.

Verriss seine Pläne beschleunigt hatte, ist aus den Dokumenten in seinem Nachlass nicht zu rekonstruieren.

Über die drei Monate bis zu seinem ersten Auftritt in Berlin ist nichts bekannt. Dann aber tritt Balázs mit einer Rede vor dem „Klub der Kameralleute“ in Berlin in die Filmöffentlichkeit. Und er wird triumphal gefeiert. Ein vielversprechender Anfang. Doch schon bald wird Balázs sich auch in Berlin da befinden, wo eine geheime Sehnsucht ihn offenbar immer wieder hinzieht: irgendwo dazwischen.

Die Zukunft und das Ende einer Illusion

SIGMUND FREUD UND DER ERFOLG DER PSYCHOANALYSE IN DEN ZWANZIGER- UND DREIßIGERJAHREN

Um Erfolg und Aufstieg der Psychoanalyse in den Zwanziger- und Dreißigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts zu verstehen, müssen wir uns kurz der Geschichte dieser Wissenschaft in den Jahren davor zuwenden.

Das neunzehnte Jahrhundert schuf die Voraussetzungen für die Veränderungen des zwanzigsten Jahrhunderts, die es jüdischen Intellektuellen nicht nur in Wien, sondern in den meisten Ländern Europas möglich machten, am geistigen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leben teilzuhaben. Der Preis dafür war der Bruch mit ihrer religiösen Tradition. Das „Schicksal der Vereinsamung“,¹ von dem Freud spricht, ist das Ergebnis dieses Bruchs, das sie von ihrer Ursprungskultur entfernte und doch nicht völlig in der „neuen“ Kultur aufgehen ließ. Freud nennt dies die „Opposition“², Hannah Arendt sollte das später die „Pariaexistenz“³ nennen. Eine gesellschaftliche Position, die es erlaubte, gesellschaftliche Vorgänge mit der nötigen Distanz zu sehen, zu erkennen und zu analysieren. Harold Bloom spricht in seiner Studie über Kafka – Freud – Scholem über die Sehnsucht nach Kontinuität, die eine Folge dieses Bruchs wäre⁴. Wenn diese Hypothese stimmt, dann ist es Freud zumindest gelungen, seine wissenschaftliche Einsamkeit durch die Gründung einer wissenschaftlichen Vereinigung zu überwinden.

Die meisten Mitglieder der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung (wpv) waren Juden oder stammten aus jüdischen Familien. Der Anteil an Frauen in der jungen

1 Sigmund Freud, „Die Widerstände gegen die Psychoanalyse“ (1905c), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 99–110.

2 Ebd.

3 Der Begriff des Parias ist ein zentrales Element in Hannah Arendts Werk. Der erste Teil von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft* beschäftigt sich nur mit dem Juden als Paria. Siehe auch Rahel Varnhagen, *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Zürich 1981, S. 121f.

4 H. Bloom, *Kafka – Freud – Scholem*, Basel, Frankfurt am Main 1989, S. 45.

wissenschaftlichen Bewegung war wesentlich höher als in anderen wissenschaftlichen Bereichen (Margarete Hilferding, Helene Deutsch, Hermine Hugh-Hellmuth, Lou Andrea Salomé, Marie Bonaparte, Melanie Klein, Anna Freud). Die Psychoanalyse, als eine junge, noch nicht etablierte Wissenschaft, übte eine große Anziehungskraft aus. Interessierte, wissbegierige und vorurteilslose Menschen, die es wagten sich über gesellschaftliche Vorurteile hinwegzusetzen und tradierte Normen zu hinterfragen, stießen zur Psychoanalyse.

Die Einsamkeit von der Freud über die ersten Jahre der jungen Wissenschaft schreibt, fand mit der Gründung der WPV 1908 und der Gründung der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung (IPV) 1910 ein Ende, die folgenden Jahre brachten Freud und seiner Wissenschaft zunehmende Anerkennung. Die akademische Anerkennung Freuds erfolgte jedoch zögerlich – er erhielt seine Professur erst siebenzehn Jahre nach Wagner-Jauregg obwohl er sich zur gleichen Zeit darum beworben hatte. Freud selbst führte dies nicht zuletzt auf den herrschenden Antisemitismus zurück.

Er befürchtete von Anbeginn, dass die Psychoanalyse von ihren Gegnern als eine „jüdische Wissenschaft“ abgelehnt würde. In seiner „Selbstdarstellung“ schreibt er: „[...] Ich bin am 6. Mai 1856 zu Freiberg in Mähren geboren [...] Meine Eltern waren Juden, auch ich bin Jude geblieben.“⁵ In „Die Widerstände gegen die Psychoanalyse“ im selben Jahr fragt er: „[...] ob nicht seine eigene Persönlichkeit als Jude, der sein Judentum nie verbergen wollte, an der Antipathie der Umwelt gegen die Psychoanalyse Anteil gehabt hat. [...] Es ist vielleicht auch kein bloßer Zufall, dass der erste Vertreter der Psychoanalyse ein Jude war. Um sich zu ihr zu bekennen brauchte es ein ziemliches Maß an Bereitwilligkeit, das Schicksal der Vereinsamung in der Opposition auf sich zu nehmen, ein Schicksal, das dem Juden vertrauter ist als einem anderen.“⁶

An zahlreichen Textstellen ist es heute möglich, Freuds Beschäftigung mit seinem Judentum nachzuzeichnen, und entsprechend viel wurde darüber publiziert.⁷ Dies ist z. B. in seinem Briefwechsel mit Karl Abraham, Sandor Ferenczi oder mit Arnold Zweig nachzulesen. Viel weniger Beachtung fand jedoch Freuds völlig selbstverständliche Haltung dazu. Ebenso wie Freuds Haltung zur Moral: „Das Moralische versteht sich ja von selbst“⁸, ist seine Haltung zum Judentum zu verstehen. So dankt er dem Wiener Oberrabbiner für einen Gratulationsbrief zu seinem 75. Geburtstag: „Ihre

5 Sigmund Freud, „Selbstdarstellung“ (1925), in: *GW XIV*, S. 34.

6 Sigmund Freud, „Die Widerstände gegen die Psychoanalyse“ (1925e), in: *GW XIV*, S. 110.

7 Ausführlich referiert sind Freuds Positionen zum Judentum bei Y. H. Yerushalmi, *Freuds Moses – Endliches und unendliches Judentum* (1991), Berlin 1992.

8 Sigmund Freud, „Über Psychotherapie“ (1905a) (Freud zitiert hier Friedrich Theodor Vischer), in: *GW V*, S. 25.

Worte haben einen besonderen Nachhall, den ich Ihnen ja nicht zu erklären brauche. Irgendwo in meiner Seele, aber nicht in einem ganz versteckten Winkel, bin ich ein fanatischer Jude, sehr erstaunt mich so zu finden trotz aller Bemühungen zur Vorurteilslosigkeit und Unparteilichkeit.“⁹

Die psychoanalytische Bewegung zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war jung, nicht etabliert und vor allem international organisiert. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs machte jedoch auch innerhalb der psychoanalytischen Bewegung Freunde zu „Feinden“, was für alle Beteiligten bedrückend und enttäuschend war. Sogar Psychoanalytiker konnten sich nicht von Begeisterung und Vaterlandsliebe frei machen. Freud selbst befand sich zu Beginn des Krieges in einem Zustand der Euphorie. Seine Söhne meldeten sich freiwillig an die Front, wobei Freud diesen Umstand ironisiert. Dazu schreibt er über seinen Sohn Martin an Karl Abraham: „Seine briefliche Motivierung war, er könne es sich nicht entgehen lassen, ohne Glaubenswechsel über die russische Grenze zu kommen.“¹⁰ Nicht nur die Sorge um seine eingerückten Söhne schmälerte Freuds Begeisterung für den Krieg. Die zunehmende politische Instabilität, die zunehmende Kenntnis von Kriegsereignissen und die weiter bestehende Freundschaft und Verbundenheit mit Ernest Jones in England trugen ebenso dazu bei.

Im März 1915 schreibt er an seiner Arbeit „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“¹¹, in der er seine Enttäuschung und Sorge verarbeitet. Darin behandelt er den Krieg zwischen den Kulturvölkern als eine narzisstische Kränkung. Er schreibt: „Wir hatten zwar gehofft, dass die großartige, durch Verkehr und Produktion hergestellte Interessengemeinschaft den Anfang eines solchen Zwanges [zur Sittlichkeit, Anm. d. Verf.] ergeben werde, allein es scheint die Völker gehorchen ihren Leidenschaften derzeit weit mehr als ihren Interessen. Sie bedienen sich höchstens der Interessen, um die Leidenschaften zu rationalisieren; sie schieben ihre Interessen vor, um die Befriedigung ihrer Leidenschaften begründen zu können. [...] Es ist in diesem Falle gerade so, als ob sich alle sittlichen Erwerbungen der Einzelnen auslöschten, wenn man eine Mehrheit oder gar Millionen Menschen zusammennimmt, und nur die primitivsten, ältesten und rohesten seelischen Einstellungen übrig blieben.“¹²

Eine ebensolche Kränkung, wie sie Freud durch die Verrohung im Kriege beschreibt, entsteht für den Kulturmenschen aus seinem Verhältnis zum Tode, den er zu leugnen

9 *Freuds Bibliothek* *Freud's Library A Comprehensive Catalogue* *Freuds Bibliothek Vollständiger Katalog*, compiled and edited by, bearbeitet und hg. von J. Keith Davies und Gerhard Fichtner, Tübingen 2006, S. 119.

10 *Sigmund Freud – Karl Abraham. Briefe 1907–1926*, Frankfurt am Main 1965, S. 186.

11 Sigmund Freud, „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ (1915b), in: *GWX*.

12 Ebd., S. 340.

sucht, besonders in einer Situation wie dem Kriege, in dem die Menschen nicht mehr einzeln, sondern zu Zehntausenden sterben. Da lässt sich der Tod nicht mehr leugnen. Die von kulturellen Auflagerungen verdeckte Mordlust, die im Unbewussten weiter besteht, lässt im Krieg den „Urmenschen“ wieder zum Vorschein kommen. Fremde werden zu Feinden, deren Tod man herbeiführen oder herbeiwünschen soll. Damit skizziert Freud bereits den Konflikt, der durch Kriegshandlungen hervorgerufen wird, den er später als einen Konflikt zwischen „Kriegs-Ich“ und „Friedens-Ich“ bezeichnen wird, der die Grundlage für den Ausbruch von „Kriegsneurosen“ bildet.

Viele Pioniere der Psychoanalyse waren im Heer als Militärpsychiater tätig. Sie wurden mit den Kriegsneurosen konfrontiert und konnten die neuen Erkenntnisse der Psychoanalyse an diesen Kranken ebenso anwenden, wie es bei den „Friedensneurotikern“ möglich war. Die Tätigkeit der psychoanalytischen Militärärzte brachte der jungen Wissenschaft weitere Anerkennung. In einem Kongress, der 1918 in Budapest unter Teilnahme der Mittelmächte stattfand, wurden die neuen Erkenntnisse, die auf dem Gebiet der traumatischen Neurosen gewonnen worden waren, der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Psychoanalyse gelang es erstmals, Anerkennung in medizinischen Kreisen zu erlangen und auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu werden.

Mit Kriegsende verschwanden die typischen Kriegsneurosen, und es entstand die neue Begrifflichkeit der „Rentenneurotiker“ oder „Begehrensneurotiker“, wie sie abwertend im psychiatrischen Jargon bezeichnet wurden. Diese Kranken seien Simulanten im selben Sinne, in dem die herkömmliche Heerespsychiatrie die „Kriegszitterer“ in erster Linie als Simulanten bezeichnete, die man nur grausam genug behandeln müsse, um sie zur weiteren Teilnahme am Krieg bewegen zu können. Verfahren wie die schmerzhafteste „Faradisierung“ wurden angewendet, ohne den geringsten Versuch zu unternehmen, zu verstehen, was hinter den Symptomen der Soldaten stand. Nach dem Kriege kam es in Österreich zu einer eingehenden Untersuchung der militärärztlichen Vorgangsweisen, die von den Soldatenräten¹³ und der Öffentlichkeit gefordert wurde.

Die Nationalversammlung beschloss im Dezember 1918 ein Gesetz zur Verfolgung und Feststellung von Pflichtverletzungen militärischer Organe während des Krieges. Schließlich kam es aber auch zu einer Untersuchung gegen Wagner-Jauregg. Freud wurde in der Untersuchung gegen Wagner-Jauregg als Gutachter beauftragt. Wagner-Jauregg in Österreich sowie Kraepelin in Deutschland waren die bekanntesten Vertreter der klassischen Psychiatrie. Wagner-Jauregg und seine Assistenten benutzten jede Gelegenheit, die Psychoanalyse zu attackieren. Die Atmosphäre, in der die

¹³ Soldatenräte entstanden mit Kriegsende unter anderem als Antwort auf die unmenschliche Behandlung durch Militärärzte.

Untersuchung stattfand, illustriert ein Auszug aus einem Brief Freuds an Abraham: „[...] Bei einer Gelegenheit, da ich als Sachverständiger vor einer Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen über eine Anklage gegen Wagner zu fungieren hatte, konnte ich wieder die ganze verlogene Gehäßigkeit der hiesigen Psychiater konstatieren. Aber natürlich wagten sie sich erst hervor, als ich nicht mehr dabei war; in meiner Gegenwart benehmen sie sich scheißfreundlich, wie man in der Sprache der erogenen Zonen zu sagen pflegt [...].“¹⁴

In Freuds Expertise, die breiten Widerhall in der Öffentlichkeit fand, sagte er (1920): „Aber ebenso ist es richtig, dass wir ein Volksheer hatten, dass der Mann zum Kriegsdienst gezwungen war, dass er nicht gefragt wurde, ob er gerne in den Krieg geht, und man musste daher darauf gefasst sein, dass die Leute flüchten wollten, und den Ärzten ist etwas wie die Rolle von Maschinengewehren hinter der Front zugefallen, die Rolle die Flüchtigen zurück zu treiben [...] Für den ärztlichen Stand war es eigentlich eine Aufgabe, die sich nicht recht damit verträgt.“¹⁵

Nach den ersten Jahren der psychoanalytischen Bewegung, die den Abfall zweier Strömungen mit sich brachte – C. G. Jung und Alfred Adler begründeten eigene Schulen, die von Freuds Theorie entfernt waren –, kam es 1924 zu einem neuerlichen Bruch: Otto Rank entfernte sich mit seinem Werk *Das Trauma der Geburt* von der psychoanalytischen Theorie und trennte sich 1928 endgültig von Freud.¹⁶

Die Psychoanalytiker im Wien der Zwischenkriegszeit waren Exponenten einer Subkultur, die in vielen Bereichen ein neues Verständnis für psychosoziale Fragen entwickelte. Sie engagierten sich in Bereichen, die vorher der Kirche oder karitativen Organisationen vorbehalten waren. Besonders im Bereich der Pädagogik gab es erstaunliche Aktivitäten. Angefangen bei August Aichhorn, der für das Wiener Jugendamt zuerst in einem Heim in Oberhollabrunn tätig war und nach dessen Schließung die Erziehungsberatung des Jugendamtes leitete, über Siegfried Bernfeld, der gemeinsam mit Willi Hoffer das jüdische „Kinderheim Baumgarten“ leitete, bis zur „freien Schule“ in Hietzing, die von Eva Rosenfeld, Dorothy Burlingham und Anna Freud gegründet wurde. Die „freie Schule“ bestand von 1927 bis 1931. An dieser Schule arbeiteten damals Peter Blos oder Erik Homburger Erikson, die später sehr bekannte Kinderpsychoanalytiker in den USA wurden und Generationen von Kinderanalytikern beeinflussten. All diese Menschen waren Teil einer Subkultur mit allen dazugehörenden Verzweigungen und Berührungspunkten. Es gibt die Verbindung zwischen

¹⁴ Freud – Abraham, *Briefe 1907–1926*, S. 296.

¹⁵ K. R. Eissler, Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzung, Wien 1979, S. 53.

¹⁶ E. Mühlleitner, E., *Biographisches Lexikon der Psychoanalyse*, Tübingen 1992.

Siegfried Bernfeld und Elisabeth Neumann-Viertel, also Theater und Musik, die Verbindung von Bernfeld und Käthe Leichter aus der sozialistischen Jugendbewegung, die Verbindung zu Edith Kramer und der Entwicklung der Kunsttherapie, die Verbindung von Josephine Stross¹⁷ zu Marie Jahoda und Paul Lazarsfeld. Stross war als Kinderärztin an der Marienthalstudie beteiligt und führte kostenlose Sprechstunden für die arbeitslosen Familien in Marienthal durch. Die Marienthalstudie war eine soziologische Feldstudie über die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit.

Es entstand eine Subkultur von Wissenschaftlern, Künstlern, Bohemiens, die wie so vieles durch den Nationalsozialismus gewaltsam zerstört wurde. 1968 wurden viele Ideen der Zwanzigerjahre wieder aufgegriffen, die bereits damals eine Avantgardefunktion hatten. So wurde das „Projektlernen“, das heute in vielen Schulen als Methode selbstverständlich ist, an der freien Schule in Hietzing entwickelt, 1968 wieder als revolutionäre Lernmethode von der Studentenbewegung propagiert. Die „sexuelle Revolution“ von 1968 berief sich auf psychoanalytische Texte der Zwanziger- und Dreißigerjahre, die 1968 zunächst als Raubdrucke Verbreitung fanden.

Es wurde ein psychoanalytisches Ambulatorium gegründet, das in den Räumen der Wiener Poliklinik untergebracht wurde und erstmals die Möglichkeit bot, die Psychoanalyse für Bevölkerungsschichten anzubieten, die sie sich bisher nicht leisten konnten. Die Ergebnisse der psychoanalytischen Arbeit mit armen Bevölkerungsgruppen schlugen sich in den aufklärerischen Schriften zu Sexualität und Sexualmoral nieder.

Freud selbst war eine angesehene und viel beachtete Persönlichkeit in der österreichischen Öffentlichkeit geworden. Dies alles spiegelt sich nicht zuletzt in Presseberichten wider. Marina Tichy hat die Texte zur Psychoanalyse in der *Neuen Freien Presse* untersucht und eine Statistik für die Jahre 1920–1938 zusammengestellt, wobei ein Einbruch nach 1934 bezeichnend ist. 1920 finden sich acht Texte, im Jahr 1929 finden sich 96 Texte, um dann stetig zurückzugehen, 1934 sind es noch 24 Texte, die schließlich auf 2 Texte 1938 zur Psychoanalyse in der *Neuen Freien Presse* zurückgingen. Die *Neue Freie Presse* hatte einen neuen katholischen Eigentümer erhalten, der entsprechend der austrofaschistischen, klerikalen Ideologie Einfluss auf die Auswahl und Gestaltung kultureller Themen nahm. Es erschienen regelmäßig Texte von Psychoanalytikern zu gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fragen. Freud kam auch selbst zu Wort, es gab Rezensionen über die wichtigsten psychoanalytischen Neuerscheinungen, die größtenteils von Psychoanalytikern verfasst wurden.

Die sogenannte Reik-Affäre 1926 spiegelte sich in der *Neuen Freien Presse* wider. Reik, ein „Laienanalytiker“, d. h. ein Nichtarzt, der Sekretär der Wiener Psychoanaly-

¹⁷ Kinderärztin, die Sigmund Freud 1938 als Ärztin nach England begleitete und die später in Hampstead eine Mutterberatung führte.

tischen Vereinigung geworden war, wurde nach dem Kurfuscherei-Gesetz angeklagt. Die Behandlung war damals eine ärztliche Domäne und ein guter Vorwand, gegen die Psychoanalyse vorzugehen. Auch dazu kam Freud selbst zu Wort. Er verfasste seine grundlegende Schrift „Die Frage der Laienanalyse“¹⁸. Diese Anklage spricht übrigens dafür, dass die Psychoanalyse ein so wichtiger Faktor in Wien geworden war, dass man sie nicht mehr negieren konnte.

Der berühmte „Fall Halsmann“, 1929, in dem Philipp Halsmann beschuldigt wurde, seinen Vater ermordet zu haben, erfuhr eine entscheidende Wendung durch das Gutachten von Freud. Philipp Halsmann wurde freigelassen. Antisemitische Beweggründe haben bei diesem Prozess eine Rolle gespielt, wie Martin Pollack in seinem Buch *Anklage Vaternord*¹⁹ schreibt.

Bereits im August 1927 war Freud eine Person medialer Aufmerksamkeit. In der *Neuen Freien Presse* wird über Freuds Ankunft in seinem Urlaubsdomizil am Semmering berichtet und ein Interview mit ihm abgedruckt, in dem er sich zur sogenannten „Rassenfrage“ äußert: „[...] ‚Ich spreche die deutsche Sprache‘, sagte Freud, ‚und ich lebe im deutschen Kulturkreis. Ich habe mich so lange in geistiger Beziehung als Deutscher gefühlt, bis ich das Wachstum des Antisemitismus in Deutschland und Österreich beobachten konnte. Seither ziehe ich es vor, mich als Jude zu fühlen.“²⁰

Freuds 70., 75. und 80. Geburtstag fanden Erwähnung, wobei jeweils Würdigungen von angesehenen Psychoanalytikern erschienen. In dieser Atmosphäre gesellschaftlicher, wenn auch nicht akademischer Anerkennung entfaltete sich die psychoanalytische Theorie, und Freud schrieb seine großen kulturanthropologischen Werke.

Die Verarbeitung der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs, des massenhaften Tötens und Sterbens, brachte schließlich wesentliche Veränderungen in der psychoanalytischen Theorie, die sich in den Werken der ersten Nachkriegsjahre niederschlugen: Freud entwickelte die Strukturtheorie, in der die Persönlichkeitsinstanzen Ich, Es und Über-Ich beschrieben wurden, er führte den Todestrieb in die Metapsychologie ein, was von Beginn an zu Kontroversen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung führte, und seine kulturanthropologischen Schriften sind ohne die Erfahrung des Ersten Weltkriegs nicht zu verstehen. 1920 war „Jenseits des Lustprinzips“²¹ erschienen. Freuds „Massenpsychologie und Ich Analyse“²² von 1921 ist ebenso ein Ergebnis der Kriegserfahrungen. 1923 folgte „Das Ich und das Es“²³. Diese drei Schriften

18 Sigmund Freud, „Die Frage der Laienanalyse“ (1926e), in: *GW XVI*.

19 Martin Pollack, *Anklage Vaternord*, Wien 2002.

20 Marina Tichy, Sylvia Zwettler-Otte, *Freud in der Presse*, Wien 1999, S. 126.

21 Sigmund Freud, „Jenseits des Lustprinzips“ (1920g), in: *GW XIII*.

22 Sigmund Freud, „Massenpsychologie und Ich Analyse“ (1921c), in: *GW XIII*.

23 Sigmund Freud, „Das Ich und das Es“ (1923b), in: *GW XIII*.

legen Freuds Strukturtheorie dar und bilden die Grundlage der Ich-Psychologie, die erst nach 1945 ihre volle Bedeutung erlangte. Die Ich-Psychologie entsprach Freuds Wunsch, eine allgemeine Psychologie des menschlichen Seelenlebens, die über die Pathologie, die Neurosen, hinausging, zu entwerfen. In seiner „Massenpsychologie“ wendet sich Freud außerdem der Sozialpsychologie zu. Dies erscheint auf den ersten Blick viel spektakulärer, als Freud dies selbst beschreibt. Er meinte ganz lapidar, dass die Individualpsychologie daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie sei.²⁴ Dieser vorausblickende Text Freuds nahm in seiner Analyse die massenpsychologischen Grundlagen der Entwicklung des Faschismus vorweg. Die libidinöse Bindung der Massen an den Führer – sei es ein religiöser, politischer oder militärischer – und aneinander war der Kitt, der künstliche Massen wie z. B. Militär, Kirche oder politische Parteien aneinanderband. Feindselige Gefühle in solchen Kollektiven würden verdrängt. Aber die Religion der Liebe, wie Freud in Bezug auf die Kirche sagte, sei „[...] hart und lieblos gegen diejenigen, die ihr nicht angehören“²⁵.

Das „Ich und das Es“ gehört zu Freuds unentbehrlichsten Texten. Darin werden die Fundamente der Ich-Psychologie in seine Metapsychologie eingebaut, die Beziehungen zwischen Ich, Es und Über-Ich werden dargelegt, und sie sind die theoretische Basis für das Denken einiger Analytikergenerationen nach Freud. Darin führt er aus, dass das Ich eine adaptive Struktur sei, die sich im Kontakt mit der Realität aus dem Es entwickelt. Diese Struktur des Ich kann ebenso als Ergebnis von Identifizierungen gesehen werden. Dies formte wiederum die Basis für eine neue Theorierichtung in der Psychoanalyse, die Theorie der Objektbeziehungen.

Die Erste Republik brachte Freud die Möglichkeit, seine religionskritischen Schriften ohne Einschränkungen bis 1934, bis zur Errichtung des Ständestaates, zu publizieren. Sein Werk „Die Zukunft einer Illusion“²⁶, dessen Titel wir leicht verändert zu unserem machten, brachte ihn nicht nur in Gegensatz zur katholischen Kirche, sondern zu allen religiösen Institutionen. In diesem Werk führte er aus, dass die Grundvoraussetzungen der Wissenschaft mit der Religion unvereinbar seien. „[...] Es gibt keine Instanz über der Vernunft“²⁷, sagt Freud, und „[...] Die Unsittlichkeit hat zu allen Zeiten an der Religion keine mindere Stütze gefunden, als die Sittlichkeit [...]“²⁸ Pfister²⁹ meinte dagegen, dass Freud einen Religionsersatz geschaffen habe,

24 Freud, „Massenpsychologie“, S. 73.

25 Ebd., S. 107.

26 Sigmund Freud, „Die Zukunft einer Illusion“ (1927c), in: *GW XIV*.

27 Ebd., S. 350.

28 Ebd., S. 361.

29 Oskar Pfister war Pfarrer in Zürich. Zwischen 1909 und 1939 korrespondierte er regelmäßig mit Sigmund Freud über Theologie und Psychoanalyse. Er war einer der Pioniere der modernen Psychologie

der eine moderne Auffrischung der Aufklärungsideen des achtzehnten Jahrhunderts wäre, was Freud auch nie leugnete. Im Gegenteil, er sah sich in einer Reihe mit den Männern der Aufklärung, und nichts bewegte und rührte ihn zu seinem achtzigsten Geburtstag 1936 mehr als seine Aufnahme in die „Royal Society of Medicine“, der auch Newton und Darwin angehören. Freuds Kommentar zu diesem Anlass in einem Brief an Zweig: „Die unerwartete Ehrung hatte mich unlängst getroffen, daß ich einstimmig zum Ehrenmitglied der ‚Royal Society of Medicine‘ gewählt wurde. Es wird in der Welt draußen einen guten Eindruck machen.“³⁰

Pfister hatte recht behalten, was die reale gesellschaftliche Entwicklung betraf. Ideologien wurden im zwanzigsten Jahrhundert zu Ersatzreligionen, während die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen Freuds bestehen blieben.

In seiner „Nachschrift zur Selbstdarstellung“ schreibt Freud 1935 über die Arbeiten der letzten zwanzig Jahre: „[...] Zwar habe ich in diesem letzten Dezennium noch manch wichtiges Stück analytischer Arbeit unternommen, wie die Revision des Angstproblems in der Schrift ‚Hemmung, Symptom und Angst‘ 1926, oder es gelang mir 1927 die glatte Aufklärung des sexuellen ‚Fetischismus‘; aber es ist doch richtig zu sagen, dass ich seit der Aufstellung der zwei Triebarten (Eros und Todestrieb) und der Zerlegung der psychischen Persönlichkeit in Ich, Über-Ich und Es (1923) keine entscheidenden Beiträge mehr zur Psychoanalyse geliefert, [...] Immer klarer erkannte ich, dass die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, [...] als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert. [...] In die ‚Zukunft einer Illusion‘ hatte ich die Religion hauptsächlich negativ gewürdigt; ich fand später die Formel, die ihr bessere Gerechtigkeit erweist: ihre Macht beruhe allerdings auf ihrem Wahrheitsgehalt, aber diese Wahrheit sei keine materielle, sondern eine historische.“³¹

„Das Unbehagen in der Kultur“ war unter anderem eine Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, wobei Freud betonte, dass die Aggressionsneigung der menschlichen Natur inhärent sei und die einzige Hoffnung die Sublimierung biete. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Faschismus oder Bolschewismus meinte Freud: „Zu Pfingsten hatten wir den Besuch unseres tapferen Mitarbeiters Edoardo Weiß aus Rom. Mussolini macht der psychoanalytischen Literatur große Schwierigkeiten. Die Analyse kann unter dem Faschismus nicht besser gedeihen als unter dem Bolschewismus und dem Nationalsozialismus. Gott hat da vieles zu bessern.“³²

der Schweiz und gehörte zum Kreis der Zürcher Schule der Psychoanalyse um Bleuler und C. G. Jung.

Unabhängig von ihnen versuchte er eine Synthese von Theologie und Psychologie.

30 Sigmund Freud – Arnold Zweig, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main 1980, S. 118.

31 Sigmund Freud, „Nachschrift zur Selbstdarstellung“ (1935a), in: *GW XVI*, S. 32ff.

32 Freud – Zweig, *Briefwechsel*, S. 118f.

In seinem letzten Lebensjahr, das Freud in London verbrachte, konnte sein letztes Werk, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), gedruckt erscheinen. Er hatte damit bereits 1934 begonnen, fürchtete damals jedoch, dass seine Religions-theorie im austrofaschistischen, katholischen Österreich mit dem Erscheinen dieses Buches zu erheblichen Schwierigkeiten für die Psychoanalyse führen könnte.

Die Republik brachte der jungen Wissenschaft unter anderem durch den unbeschränkten Universitätszugang für Juden wie auch für Frauen unerhörten Zulauf. Den entbehrungsreichen Nachkriegsjahren folgte ein wirtschaftlicher Aufschwung, der auch Patientenzulauf mit sich brachte. Der Antisemitismus Luegers schien in Wien überwunden, aber dunkle Vorzeichen des kommenden Naziterrors waren auch in Österreich zu bemerken. So schreibt Freud 1936 in einem Brief an Arnold Zweig: „Österreichs Weg zum National-Sozialismus scheint unaufhaltbar. Alle Schicksale haben sich mit dem Gesindel verschworen.“³³ Und 1937 schreibt Freud an Zweig: „Die Regierung hier ist eine andere, aber das Volk ist dasselbe, in der Anbetung des Antisemitismus durchaus einig mit den Brüdern im Reich.“³⁴ – Bis zur Eintragung „*finis Austriae*“ in Freuds kürzester Chronik war es nur mehr ein Jahr.

Bis zuletzt versuchte Freud, sich selbst zu beruhigen, so schrieb er etwa an seinen Sohn Ernst im Februar 1938: „Unser Schuschnigg ist ein anständiger, mutiger und charaktvoller Mensch.“³⁵ Freud klammerte sich an eine unsichere Hoffnung und fragte in diesen Tagen Marie Bonaparte: „Wird es immer noch möglich sein im Schutze der katholischen Kirche Sicherheit zu finden?“³⁶

Für Freud bedeutete das Ende Österreichs den Beginn seiner Flucht nach England, die er gemeinsam mit seiner Familie, dank der Hilfe von Ernest Jones und vor allem von Marie Bonaparte, antreten konnte. Er war bereits ein alter, sehr kranker Mann. Anna Freud war für einen Tag im März 1938 in Gestapo-Haft, danach schwanden alle Zweifel bei Freud, nicht auszuwandern. Die WPV beschloss ihre Auflösung bereits am 13. März, der psychoanalytische Verlag wurde von den Behörden beschlagnahmt. Bereits im Mai konnten die ersten Mitglieder der Familie Freud Wien verlassen, und schließlich folgte am 4. Juni Freud nach. An Max Eitingon schreibt Freud in seinem ersten Brief aus London: „Das Triumphgefühl der Befreiung vermenget sich zu stark mit der Trauer, denn man hat das Gefängnis, aus dem man entlassen wurde, immer noch sehr geliebt.“³⁷

33 Ebd., S. 142ff.

34 Ebd., S. 136.

35 Zitiert nach Peter Gay, *Freud*, Frankfurt am Main 1989, S. 693.

36 Ebd., S. 694.

37 Ebd., S. 707.

Die Psychoanalyse wurde von den Nationalsozialisten vor allem als „jüdische Wissenschaft“ verfolgt.

Die Frage nach den jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse gehört unseres Erachtens in den Bereich der Wissenschaftsgeschichte. Zum Verständnis des wissenschaftlichen Gehalts der Psychoanalyse kann sie ebenso wenig beitragen, wie die Frage nach den jüdischen Wurzeln der Relativitätstheorie etwas über den wissenschaftlichen Gehalt dieser Theorie aussagt. Auch wenn viele der ersten und auch nächsten Analytikergeneration Juden waren, kann man die Psychoanalyse nicht als „jüdische“ Wissenschaft begreifen. Sie entstand und gedieh in einem Klima des Aufbruchs, ihre Träger waren Juden, die sich dem Kulturkreis zugehörig fühlten, in dem sie wirkten, der ihnen die Möglichkeit bot, ein gesellschaftliches Leben zu führen, das sie weit weniger einschränkte, als es in den Jahrhunderten zuvor möglich war. Gerade die Wissenschaft bot ihnen die Hoffnung und Möglichkeit, über den Horizont ihrer Herkunft hinauszuwachsen.

Es ist gerade ihre Universalität, die eine Wissenschaft auszeichnet. Freud war gemeinsam mit Einstein einer der ersten „Trustees“ der hebräischen Universität in Jerusalem 1925. Freud bezeichnete sie zwar als „unsere Universität in Jerusalem“, aber von der Psychoanalyse spricht er in einem Brief nicht als „unsere jüdische Wissenschaft“, sondern als „unsere junge Wissenschaft“³⁸. Die Hoffnungen, die mit ihr verknüpft waren, wurden durch die Nazis gründlich zertrümmert. 1938 antwortete Otto Fenichel auf die Frage, welches zurzeit das wichtigste Forschungsgebiet der Psychoanalyse sei: „[...] Die Frage, ob in Wien die Nazis zur Regierung kommen werden.“³⁹ Nach dem „Anschluss“ Österreichs erfolgte die Flucht fast aller Psychoanalytiker aus dem „geliebten Gefängnis“ Wien. Es blieb nur eine kleine Gruppe zurück. Geflüchtete Analytiker kehrten nach dem Krieg nicht zurück, sie wurden weder von der österreichischen Regierung noch von den Universitäten dazu eingeladen. Psychoanalytisches Denken hat heute zwar in der Alltagssprache Eingang gefunden, den Kampf um akademische Anerkennung hat die Psychoanalyse immer noch nicht gewonnen.

Freud stirbt am 23. September 1939 in London.

38 M. Wagh, *Luzifer – Amor, X*, 19, Tübingen 1997, S. 154.

39 Otto Fenichel, *119 Rundbriefe (1934–1945)*, hg. von Elke Mühlleitner und Johannes Reichmayr, Frankfurt am Main, Basel 1998, RB 48.

Sandra Goldstein

David Vogel: Love Story in Vienna or the Metropolis

David Vogel (1891–1944) is a Viennese writer who wrote in Hebrew. He was born in the Ukraine and in 1912 he settled in Vienna where he lived most of his short and tormented life. For a short time, he lived in Palestine, Paris and Berlin. After fleeing to Paris in 1933, he was interned in France in 1940 as an Austrian enemy alien. In 1944 he was caught by the Gestapo deported to Auschwitz where he is presumed to have died.

The novel *Married Life*, his sole novel¹, was first published in Tel Aviv in 1930 and was translated into German only in 1992 by Ruth Achlama². His Hebrew sounds more German than Hebrew as Vogel translated from German and Yiddish without taking into consideration the rules and norms of the Hebrew language.

Critics have situated Vogel's literary abilities as comparable to those of Elias Canetti and Primo Levi and considered his *Married Life* a *puissant* novel of the metropolis among two other great novels of the period, Alfred Döblin's *Berlin Alexanderplatz* and James Joyce's *Ulysses*.

In the following pages I wish to highlight Vogel's novel as the story of the Jews in Vienna after the first World War; as one of the greatest accounts of modern metropolis and as the story of modern man in modern Vienna.

THE MARRIAGE – A JEWISH VIENNESE ITINERARY

Set in Vienna in the 1920s, the novel recounts the married life of the Viennese Jewish intellectual Rudolf Gordweil and the Viennese Baroness Thea von Tacow. This match illustrates the successful acculturation of the Jewish population in the monarchy, just as the protagonist's name — Rudolf, like the crown prince — does. We are familiar with the Jewish bourgeois tendency to name their off-spring by

1 Among his works are collections of poems and several novellas edited posthumously by Menachem Perry.

2 First published by Paul List Verlag, München, Leipzig 1992.

traditional German names.³ The successful acculturation of Jews has a further significant illustration in the novel to the effect that the reader is not told who among the characters is Jewish and who is not. The union between the Jewish intellectual and the Viennese Baroness is depicted by Vogel as a matter of normality, wishing to tell us that Jews have an existence other than the nationalist, the Zionist. When reflecting on their union, Gordweil feels secure for the first time in his life, he says, and concludes that after all it is a natural liaison as it brings together descendants of the two great ancient races. Gordweil comes from an ancient Jewish family and can trace his descent to a great and famous rabbi from Prague. Thea, or rather Dorothea, as her cousin Rudolf prefers to call her because it sounds more dignified and traditional, is the scion of an ancient race, her cousin tells her. The latter, of whom Thea says “Mein Vetter heißt auch Rudolf. Er ist etwa zwei Kopf größer als Sie — aber er ist ein Rindvieh“, likes to add: “Die Vorfahren haben zu den Kreuzfahrern gezählt, vergiss das nicht. Du musst dich vor allem vor den Juden in acht nehmen. Die Stadt Wien ist vom einen Ende zum anderen verjudet. Es wird nicht mehr zwischen Blut und Blut unterschieden. Sie verpesteten die Luft.”⁴ But Gordweil and Thea agree that he is an ass, and himself after a little Jewess, as Thea tells Rudolf.⁵ Indeed, antisemitism and assimilation went together in 1920s-Vienna. We learn that the married couple are a little mousy looking Jew and a blonde, tall, strong, baroness; between the feminine spineless neurotic Jew with destructive tendencies, usually seen in Egon Schiele’s and Oskar Kokoschka’s paintings⁶, and a noble Brunhilde. Rudolfinus is her name for Gordweil from the start on account of his short stature and Rabbit is her pet name for him for his quick movements. Intentionally or not, Vogel like so many of his generation was familiar with the antisemitic discourse of the time concerning the crippled Jewish body⁷.

The marriage ceremony takes place in the temple in Seitenstettengasse after Thea has gone through a process of conversion. Having a Jewish ceremony is the Baroness’ idea, as she wants to have “a real marriage“, she says — as if it were just a formality like any other civil marriage.

3 See Frederik Grunfeld, *Prophets without Honor*, London 1979.

4 David Vogel, *Eine Ehe in Wien*, trans. By Ruth Achlama, München, Leipzig 1992, p. 44, 45.

5 Ibid., p. 48.

6 “Gordweil blieb in einiger Entfernung stehen und sah den Arbeitern neidisch zu. Nein, mit denen konnte er sich wahrlich nicht messen! Verächtlich blickte er an seinem mageren kleinen Körper hinunter, der ihm nur aus Nerven und Hirn zu bestehen schien, und löste sich von der Stelle.“

7 For further reading see Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct*, Berkeley 1997; Sander Gilman, *The Jew’s Body*, New York, London 1991 as well as the illustration of the topic in Theodor Herzl’s *Altneuland*, 1902.

The reader is bewildered at the decision since no member of Gordweil's Jewish family attends the ceremony while a number of the baroness' side, including her father, the old baron, do attend.

After a generation and more of legal emancipation, political acceptance and cultural openness — or rather cultural symbiosis be it illusionary or not —, some wanted to believe that acculturation went in all directions. Hence a Jewish marriage ceremony was a natural ceremony to bind two people. Indeed, Thea's father, the tall, strong, noble aristocrat, with the erect gracious military stance, with the sprinkling of gray at his temples only adding an extra touch of aristocracy to his features, and other members of her family accept the union in the most natural way. The baron even holds a distinguished wedding dinner at his patrician home with ancient fine wine and tasteful fine food according to all rules of etiquette. Rudolf Gordweil in his borrowed black and white groom frock and a stiff bowler hat misplaced on his head looks extremely ridiculous and grotesque and the whole ceremonial marriage appears to be a plot against him. While waiting in the great hall of the synagogue, they can hear the singing of a choir accompanied by the deep bass notes of an organ. This seems beautiful to Rudolf. It seems to be borne towards them from a vast distance away. The solemn singing pours into the steep, winding Seitenstettengasse, filling it with a carefree, dreamy atmosphere not at all compatible with the coarse profanity of the wretched Jews struggling to make a living there by selling rags and second-hand clothes.

Obviously, Gordweil is not one of these latter "unenlightened" Jews. The reader can easily observe that after the opportunity of assimilation, everything Jewish was seen as grotesque while everything acculturated was seen as enlightened. Gordweil's clumsiness during the ceremony attests to his remoteness from Judaism and the grotesque. The whole ceremony seems comic to him. At the same time, however, he proves to be at home with the prayers and is faster than the rabbi to the latter's annoyance and the former's amusement. Gordweil must have had a traditional, if not religious, Jewish upbringing. By mocking the rabbi, he gives the reader to understand that with assimilation he has given up any sign of Jewishness. Most importantly, his assimilation/acculturation has worked and he is marrying a Viennese baroness.

However, the first meeting between Gordweil and Thea is not a positive encounter. No romantic feelings are involved, no liberated flows of desires or a pleasurable symbiosis of self and other. The meeting constitutes rather the defeat of one at the triumph of the other. The encounter is short (one date) and the two strangers are married. (Again on Thea's initiative.)

According to modern and postmodern cultural theories of marriage, speed dating and quick marriage is normal in an accelerated society. Love is a cultural contradiction in capitalist society.

Allegedly, the novel approaches the topic of marriage from a bourgeois point of view. People have to marry so that order can be maintained in society. Romantic love is subversive to the capitalist world since it prefers private emotion to capitalist, economic and social relationships. In modern capitalist and bourgeois society the unmarried are pariahs or drop-outs. Like Ulrich, Gordweil's roommate, or Lotte, the dark, beautiful Jewess who is in love with Gordweil and commits suicide once she realizes the hopelessness of her love. Romantic Lotte had no place in this society and had to die.

Yet Vogel's novel is not so much an account of modern marriage life as it is a portrait of a pathological liaison in which the sadistic baroness gradually reduces the masochistic Jew to nothingness. From the start, the imagery of their relationship is that of a sado-masochistic rapport. The impression of the city triggers the reception of the essence of his marriage. The marriage turns into disease, filth, aggression, oppression and ends with the protagonist's murder of his beloved and tormentor. "Die Beziehungen zu Thea waren vom ersten Tag an festgelegt. Nach der Hochzeit hatte sie ihm sofort unumwunden verkündet, er solle nicht etwa glauben, die Eheschließung werde ihre Lebensweise auch nur im geringsten verändern... Sie sei nach wie vor ein freier Mensch und könne tun und lassen, was sie für richtig halte. Und das tat sie auch. Ihre Mußestunden — am Feierabend und an freien Tagen — verbrachte sie überwiegend nicht mit Gordweil, sondern an Orten und unter Umständen, die ihm unbekannt waren. Er wusste nicht, wann sie kam und ging."⁸ On another occasion: "Thea war vor einigen Minuten gutgelaunt aufgewacht, aus dem Bett gesprungen, hatte Gordweil vom Tisch weggeschnappt, ihn wie ein einjähriges Kind vom Stuhl hochgeschwungen und ihn auf den Armen im Zimmer auf und ab getragen — sie im langen Nachthemd, er in Kleidung und Schuhen —, ihn dann ein Weilchen gewiegt und sogar mit ihm im Arm herumgetanzt, wie man es mit kleinen Kindern macht [...]"⁹.

When Gordweil is unable to provide for her constant need of money: "Im selben Moment, bevor er noch wusste, wie ihm geschah, spürte er eine schallende Ohrfeige auf der linken Wange. Funken stieben ihm vor den Augen, und der Kopf kippte weg, als sei er vom Körper abgetrennt. Im ersten Augenblick glaubte er felsenfest, das Haus sei eingestürzt und die Decke ihm auf den Kopf gefallen. [...] All das dauerte nur Sekunden. Dann fühlte er ein deutliches Brennen auf der linken Wange und sah wie im Nebel Thea auf die Tür zuschreiten und hinausgehen."¹⁰ After few months, when

8 Vogel, *Eine Ehe in Wien*, p. 104.

9 Ibid., p. 100.

10 Ibid., p. 106.

Gordweil has seen her in the street parting from one of her lovers: “Und wenn du es noch einmal wagst, mir nachzuspionieren, jag’ ich dich wie einen Hund aus dem Haus, wie einen Hund! Hast du gehört? Es geht dich absolut nichts an, mit wem ich mich treffe [...] ich schlafe mit jedem Mann, der mir gefällt — mit allen. Inklusive deinen sämtlichen Freunden.”¹¹

Thea becomes the source of Gordweil’s sorrow and painful existence. She is to blame for his inability to work, for the insanity that is crawling into his life, for the loss of his human dignity. “Gordweil lag gern so, Pfeife paffend auf dem Rücken. Besonders mitten in der Nacht, wenn Thea im Nachbarbett schlummerte, ganz bei ihm, ganz in seiner Obhut [...] Alles übrige versuchte er aus einem unbewußten Selbsterhaltungstrieb heraus zu verdrängen. Schließlich mochte ja alles gelogen sein. Üble Nachrede und nichts weiter. Gab es etwa Augenzeugen? Und seine eigenen Zweifel und Verdächtigungen — auf die konnte man ja nun wirklich nicht bauen. Letzten Endes, sagte er sich zuweilen, ist das auch eine Frage des Temperaments, und dafür kann sie nichts. Das Temperament lässt sich weder ändern noch zügeln. War sie etwa sein Privateigentum? Wer hatte das Recht, sich einen anderen Menschen in irgendeiner Weise untertan zu machen? Jeder Mensch war frei [...] Worüber hatte er sich denn zu beklagen? Worüber?”¹²

This train of thought demonstrates the way Vogel always lets Gordweil reassure himself. Especially when Thea happens to be at home he can find a kind of living refutation of all the suspicions and slander. Following surrealism, Vogel employs monologues of the subconscious in the tradition of Dostoyevsky and Kafka, dream-like conversations influenced further by Freud, Bergson and other impressionist and expressionists trends, introspections of a disturbed soul, an orgy of a nervous breakdown. Vogel depicts the degradation of the couple’s married life up to its fatal end. The novel is a chronicle of an expected murder. Page after page the narrative is being taken over by these monologues, sometimes in the form of dialogues with the “other” or “someone inside him”¹³, through which he realizes he will need to stand up and fight for his human honor.

Some critics have suggested that Thea’s unfaithfulness and cruelty to the helpless writer clearly represents the relationship between Vienna and its Jews. The German translation of the title *Eine Ehe in Wien* points in the same direction. Gordweil’s infatuation with his tormentor and his refusal to face reality reminds one of Gershom Sholem’s later words, referring to the illusion of German-Jewish symbiosis as a “one-

11 Ibid., p. 244.

12 Ibid., p. 189.

13 Ibid., for example pp. 203–208.

sided love story“. Indeed, Thea does not love Gordweil. She does not consider him a man or even a human being, calling him Rabbit. Most of the time he is a thing to her, later a nothing. She uses his money. She married him to pay lip service to bourgeois/liberal society, while in fact she is antisemitic. The parallels are clear. Gordweil, on the other hand, loves her, he would do everything for her and mostly he is afraid to be rejected again. He tries to ignore the nightmarish corner of his soul and finds excuses for his wife's behavior and betrayal, gives her the benefit of the doubt and interprets the plain facts in a special light. After she has hit him, he is always ready to run to her to appease her and ask her for forgiveness. The Jews were always grateful for their acceptance into society, believing in partnership and integration and ignoring any other observation. The major difference between fiction and reality is that Gordweil is able to say at the end of the novel: “Thea ist heute nacht gestorben“¹⁴, and thus save his honor as a human being while the Jews have not been able to do so.

THE MODERN METROPOLIS

Yet, David Vogel's *Married Life* has a larger context as a reflection of the city life where the protagonists are the representatives of the incongruous conditions, conflicting hopes and fears of 20th century modern man in a modern metropolis. The parallels between the married couple's life and the urban portrait of modern Vienna as the oppressor of modern man can be illustrated in a schematic way as follows:

- The expectation of achieving happiness through marriage is a parallel to the “myth“ of Vienna. In the protagonist's declarations of love the reader is led to wonder whether he is referring to the city or to his wife, as both are twofold and ambivalent: at once attractive and terrifying. Towards the end, the ambivalence fades, only the hatred and the imminent apocalypse is felt and takes over.
- Married life is an illusion of safety, protection, happiness and hypocrisy just like city life is.
- From the beginning the marriage and the metropolis carry the knowledge that the new already contains the seeds of death.
- The deterioration within the marriage is a metaphor for the path of modern city life. All along, the reader feels the threat of disintegration.
- The dehumanized married life is reminiscent of the turmoil and horrors of the city. External social decay is mirrored by despair, cruelty and disintegration within the

¹⁴ Ibid., p. 444.

marriage. Gordweil's growing sickness and insanity within the marriage is parallel to the sickness of those in Steinhof, the mental sanatorium, which in fact is the condition of the modern man in the modern metropolis, although he does not know it. "Die Gesunden, dachte Gordweil, [...] waren die in Wirklichkeit auch krank... krank, ohne es zu wissen."¹⁵

- The theme of the end of the world in the modern metropolis as portrayed by the modernist and expressionist poets, writers, painters, movie directors of the era is in Vogel's novel illustrated by the tragic end of married life.

However, there is more to Vogel's novel as a novel on the metropolis and its relation to modern man. Like a significant number of Viennese and other writers of his time, such as Schnitzler — particularly in his novel *Fräulein Else*, which was written at the same time —, Döblin in *Berlin Alexanderplatz*, Kafka in *Amerika* or Joyce in *Ulysses*, Vogel deals with the themes of bourgeois society, loneliness, displaced intellectuals, decadent love, human relations and betrayal, the instability of the human mind, and death. All these themes are situated in a city that alternates between the real and the unreal, in a decaying metropolis that in turn animates them all. Influenced by the major accounts of perceptions of modern city life and their psychic implications such as those by Baudelaire or Benjamin, Vogel is aware that the metropolis creates psychological conditions that have to do with the rapidity and crowding of changing images, with the sharp discontinuity in the grasp of a single glance, and the unexpectedness of onrushing impressions: "Sie erreichten den Ring, auf dem Automobile und vollgestopfte Trams hin und her sausten. Gegenüber stand das Parlamentsgebäude verriegelt und verrammelt in aufgeblasener Arroganz, und den Passanten schlug schwere politische Langeweile entgegen. Auf dem Vorplatz vor dem Eingang patrouillierten Polizisten, um die Leere im Innern zu bewachen. In der Ferne, hinter Schottentor, blinkten — wie sich öffnende und schließende Augen — bunte Leuchtreklamen für Schicht-Seife, Salamandra-Herde und ähnliches auf. Eine Schar Neugieriger umringte einen riesigen Möbelwagen, der ein Rad verloren hatte. Nichtig all das, absolut nichts wert, wenn man die Gedanken in eine gewisse Richtung lenkte..."¹⁶

Döblin's *Berlin Alexanderplatz* comes to mind when we read the description of an empty tram carriage at night. Gordweil is watching the city with its empty public places through the window with a rising sense of horror. He reads advertisements for the spring exhibition at the Secession, for the Sixth Vienna Fair to take place in the autumn, for Galapeter chocolate and Gillette razor blades, new stars of the theater,

¹⁵ Ibid., p. 164.

¹⁶ Ibid., p. 163.

new sewing machines, etc. He knows that he needs none of these things. He reads absentmindedly, taking in only enough to absorb the boredom behind the words. Some of the advertisements have come unstuck and are flapping irritatingly against the window panes.¹⁷ This urban experience was a source of fleeting impressions and fluid states of consciousness, irrational emotions, of tension, unease and destabilization. Coupled with the instabilities of private lives, with economic difficulties, the masses looked like the dwellers of Steinhof, the famous Viennese mental hospital.

The masses live in the big lie of the metropolis. It looks like an ongoing gigantic circus of a Sunday at the Prater with the deafening cries and blinding lights. A roller-coaster, a merry-go-round, cheap cabarets, bars, everything was there to satisfy the tastes of the masses. "Aber hinter alldem, hinter dem Amüsierbetrieb und seiner Kundschaft, lagerte die Armut, hatten Krankheit und Leid ihren festen Wohnsitz, ja bildeten den wahren Kern der Dinge, ihre Quintessenz — das spürte Rudolf Gordweil jetzt..."¹⁸

People rush to places of amusement and dancing and bawdiness not always out of any real appetite for pleasure, but rather in the need to escape. Most of the people are unhappy, sick of their lives, unable to stand themselves. Burdened by daily cares, boredom, or simply fear, an obscure fear of which they are not even aware — "eine unklare Angst, die überhaupt nicht ins Bewusstsein eintritt, die stiehlt ihnen unmerklich die Ruhe, verfolgt sie ununterbrochen, hindert sie daran, mutig und aufrecht den Tumult in ihrem Seeleninneren und um sich herum zu betrachten."¹⁹ The rootlessness grew even worse after the war, thinks Gordweil, so that people need a new religion capable of stopping these fleeing masses and returning them to themselves. Or as one woman remarks about the whole generation: "Alle stehen sie auf dem Sprungbrett. Alles ist ihnen egal. Entweder bringen sie andere um oder sich selbst."²⁰ The only difference Vogel tells us is that at Steinhof it is life in all its nakedness while in the metropolis the bourgeoisie is trying to cover the truth by introducing their laws.

The protagonist of *Married life*, Gordweil, like Biberkopf, Joyce's hero Bloom, Kafka's Karl, embodies and exemplifies the existential anxiety underlying urban existence. Gradually, anxiety is taking precedence in the central characters' existence. Vogel conveys the confusion and the perceptual overloading of experience in the city through powerful visual images of life dominated by machines and traffic patterns. The rush of modern traffic creates lines of energy, but they seem to collide just like

17 Ibid., p. 276.

18 Ibid., p. 125.

19 Ibid., p. 69.

20 Ibid., p. 10.

the human protagonists do. Trains, subways, cars, the speed of electric trolleys, clatter and create aggression and unease. They are all in a state of flux with no stable center — a hyper-metropolis like Fritz Lang's *Metropolis*. Gordweil is constantly in motion, like the traffic. The reason for his movement becomes more and more unclear, and the movement does not improve his condition. He moves, the urban experience becomes more and more impressionistic, the city becomes unreal although he gives detailed accounts of the streets, of the geographically precise locations. The protagonist takes us through Kärtnerstrasse, the Ring to Mariahilferstrasse and Westbahnhof, from Taborstrasse to Heinesstrasse, to the Prater, from Rotenturmstrasse to Ferdinandbrücke to Franz-Josephs-Kai, from Schottentor to Währingerstrasse, he passes the university, the Volksooper, Nussdorferstrasse and so on. Vogel is creating lines of traffic, lines of energy that fail to regenerate the protagonists. He is lost, he is trapped. The melancholic atmosphere of the city's capricious streets becomes a trap.

The streets of Vienna dissolve in parallel to the loss of reality in the protagonist's life. He gradually becomes a sleepwalker. Gordweil is a nothing going anywhere, an empty creature drifting along past the houses and the streets. As the pages turn, Gordweil accelerates his run through the streets of the metropolis very much like the acceleration of the urban path of life — and maybe like the Wandering Jew.

Gordweil is looking for protection against modern life. This is the reason for his marriage, an act of self-preservation against the threats of the ever-changing environment. Marriage seemed to be an armor against the stimuli, shocks and accidents of life in the city, as he says while walking with his friends and feeling the touch of Thea's arm linked in his, feeling secure "wie jemand der nach monatelangem Umherirren auf einem vom Kurs abgekommenen Schiff wieder festen Boden unter den Füßen hat."²¹ Marriage acts as an opportunity of rebirth in the decaying reality. (Upon his marriage, Gordweil has hallucinations/visions of his mother protecting him.)

However, before he has had the time to create his new surroundings, to establish himself in a new stable life, he is thrown into a more cruel reality than the modern life. He was thrown into the cruel reality of the modern city — married life. Thea's brutality and cruelty teaches him that there is no protection against the modern metropolis. Authentic human relationships cannot exist. Romantic love has no room in the modern metropolis. Even when at home Gordweil's thoughts float. "Sein Mund war trocken und bitter; er hätte gern einen Schluck Wasser getrunken, war aber zu müde zum Aufstehen. [...] Seine Sinne wurden langsam taub, empfindungslos. In seinem innern herrschte Nacht. Und da begann sich die füllige Krankenschwester im Dämmern abzuzeichnen, nahm klare Form an. Ja, das war sie, [...] Es verblüffte

²¹ Ibid., p. 69.

ihn auch nicht, dass sie statt der üblichen weißen Haube einen hohen, grasgrünen Hut mit einer langen roten Feder an der Seite trug [...] Gordweil wusste, dass er sich vor ihr in acht nehmen musste, ihr aus einem ihm unbekannten Grund nicht nahekommen durfte. [...] Er lehnte sich an die Wand und sah zum Fenster gegenüber hinaus. Dort sah man ein sehr hohes Haus mit vielen Stockwerken und zahllosen Fenstern, was Gordweil verwunderte. Ich habe gar nicht gewusst, dass man auch in Wien schon angefangen hat, Wolkenkratzer wie in Amerika zu bauen. Das ist sicher ein Krankenhaus, rätselte er, alle wollen im Krankenhaus liegen, und so braucht man viel Platz. [...] Plötzlich fiel ihm ein, dass er keine Zeit hatte. [...] Danach fand er sich eine schwere Kiste durch eine ihm unbekannte, von Menschen wimmelnde Strasse schleppen. Da er sich weder einen Weg durch die dichte Menge bahnen noch seitlich ausweichen konnte, musste er notgedrungen Schritt für Schritt mitgehen, gebremst durch die Leute vor sich, getrieben von denen, die hinter ihm gingen, und schweißüberströmt wegen seiner schweren Last. [...] Plötzlich war die Kiste mit weggeworfenen Zeitungen voll. [...] Von hinten stießen ihn die Leute vorwärts, von vorn stießen sie ebenfalls, um ihn aufzuhalten. Aber jetzt fielen keine Zeitungen mehr in die Kiste, sondern flache weiße Schindeln, die sich beim Fallen zu einer hohen Schicht bis über seinen Kopf [...]“²² And the nightmare goes on and on. Gordweil then turns to his son Martin for protection — real emotion, real love — but loses him. His poetic imagination was just as unable to act as a protection against the chaos of life.

What is striking is the scarcity of real representations of social life and of the visual motives of the physical city itself. It is a flat city. As in the modern metropolis, the coffee houses play a major role. Indeed, there is almost no cultural life in the novel outside of the coffee houses. Gordweil's usual coffee house was Herrenhof, by far the most popular coffee house among Vienna's cultural elite during the interwar years. It was established by the coffeemaker Bela Waldmann right after the November 1918 revolution that transformed Austria into a republic. Among the regulars in the Herrenhof were the members of the Viennese psychoanalytical establishment and the literary community of interwar Vienna represented by Vicki Baum, Hermann Broch, Robert Musil and Joseph Roth. Elias Canetti represented the younger writers and the Prague contingent included Max Brod, Franz Werfel and occasionally Kafka.

None of all this has any echo in the novel. No artistic or intellectual life is mentioned. No decor. For Gordweil, the coffee house is a protection against the horror of his tormentor — the city/ his wife. The city atmosphere is conveyed by countless cigarettes and cups of coffee.

²² Ibid., pp. 336–338.

Other issues of the modern metropolis are mentioned in passing. Cultural life exists only through neon advertisements. There are flashes of the culture of newspapers and information, the popularity of the new medium of the cinema, 'Flaneurs' or dandies and fashion as a key element of modernity; the masses are a 'hidden figure' rather than a described reality. Moving through the crowd does not energize the protagonist, who constantly collides with the crowd. Political life is mentioned only in the context of the parliament being an empty place where policemen guard its emptiness. Sporadic insinuations refer to the catastrophic economic situation after the war. Modern discourse, architectural debates, galleries, museums, exhibitions are to be imagined.

Nevertheless, the novel is visual and so is the city. The characters and their lives overlap and are cinematographic. Gordweil, like the others and like the city, is vivid, sharp, detailed and present. However, like a photographic picture he exists only partially, a flat surface without depth. This technique reminds us of the portraits of Gustav Klimt in which the face or hands are vivid and stand in contrast to the two-dimensional decorative surface where one cannot distinguish between the dress, the chair, the room or the garden. At times we are faced with close-ups of the smallest moments, such as two people who walk along a crowded street, the bookshelves in a house, the lights on the street, the one person in the streetcar or an accident. Vogel concentrates on the reactions of the onlookers, on human indifference, he provides technical analysis and statistical data as substitute for emotion, scientific precision against spiritual truth, facts.

The close-ups always highlight fragments that become integrated into the image of the city of Vienna and clarify the whole setting. The decoration is always dramatic, and the background oppressive.

Men Without Qualities AGAINST MEN WITH QUALITIES

Gordweil is a man without qualities.

He is a man without identity. Gordweil's first name is Rudolf, but Thea denies it by calling him *Rudolfus*, *Rudolfinus* or mostly *Rabbit* — for his rapid and nervous movements, she explains. The reader understands that he has just come out of Otto Weininger's writings about the effeminate and neurotic Jew²³. Soon she calls him *Idiot*, after which he ceases to exist. He has no clear national identity either. He is, we are told, a descendant of a great rabbi of Prague, but nothing is known of the family since. When he is trying

23 See also Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986.

to live his perfect acculturation by celebrating Christmas he feels a strong revulsion upon reading the New Testament: As a “perfect acculturated Jew” he celebrates Christmas together with his newly wed wife and to make his wife happy, Gordweil proposes to read to her from the New Testament, which he does in a low and pleasant voice. But then he feels the unpleasant aftertaste of over-masticated chewing-gum.²⁴

He does not have a line of ancestors or descendants that make the protagonist’s identity accessible. He only has a wife, who really is his oppressor. When his long awaited child is born, he learns that he is not the biological father. He decides to ignore that fact, but his son dies.

He is situated in a historical and geographical space that is not stable, has no center and is in a constant state of flux. He is a dweller of the coffee houses, but in Vogel’s depiction coffee houses are but another vacuum of the modern metropolis.

He has no property, only his room which is shared with others — first with Ulrich, then with Thea, and ultimately with Thea and her lovers, turning him into an observer at her mercy. He is a writer, but his wife and the metropolis prevent his creativity rather than stimulating it. In order to provide for his wife’s eccentric needs, he accepts a dull job in a publishing house. Then he becomes a houseman and takes care of his son. Finally he is a wanderer on earth. His sexual identity is doubtful. He is small, feminine, ridiculous just as antisemites of the time would describe it, and soon turns into an observer of Thea’s sexual performances with her lovers.

Does he have a present, a conscious existence? Gordweil does not engage in introspection, rarely thinks over the course of his adventures, and gives them superficial coherence and meaning. He passively endures the accidents and adventures that befall him and move him forward. Thus he never learns from his experiences but re-experiences the same events only in a deteriorated situation. His subconscious existence is like that of all Viennese according to Vogel and other Viennese writers of the time — Gordweil lives his life “hypocritically”. Moreover, his sense of reality vanishes in the course of the book. His refusal to face reality and the truth of his life are masochistically directed against himself alone.

Robert Musil wrote that the Man without Qualities²⁵ combines them all within himself, but they dissolve him into a multiplicity of divergent selves.²⁶ Gordweil is

24 Vogel, *Eine Ehe in Wien*, pp. 194–195. In this episode, Gordweil as a perfect acculturated Jew celebrates Christmas together with his newly wed wife and to make his wife happy, Gordweil proposes to read to her from the New Testament, which he does in a low and pleasant voice. But then he feels the unpleasant aftertaste of over-masticated chewing-gum.

25 Titel des deutschen Originals: Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, erstes Buch erschienen 1930.

26 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman/ I. Erstes und zweites Buch, 17. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2003, pp. 35–41.

a dissolved person and therefore an anti-hero. At the same time, Vogel makes him a detached and estranged viewer of Viennese society and hence its critic. Through the man without qualities' confused and unconscious remarks we learn that "men with qualities" constitute the city of masks, the superficiality of modern Vienna and the theatricality of Austrian public life in the metropolis.

Vogel's technique of the subconscious narration, of fleeting impressions, of fluid states of consciousness, of irrational experiences create the real life of the metropolis, the life in a vacuum, surrounded by clouds of obscurantism. Through unstable sequences of sensory stimuli he creates the unease and tension of destabilization which alludes to the approaching apocalyptic explosion, as put by Karl Kraus just one month before the outbreak of the First World War: "Vienna was an experimental station for the end of the world."

Like Freud, like Klimt in his paintings, Vogel reveals beneath the frock-coated respectability of the Viennese bourgeoisie an animal only partly tamed and vulnerable to eruptions of instincts: Sexual desire, aggression, the impulse towards death and destruction. While the artificiality of Viennese life is taken as normal in Schnitzler's work, in Vogel's it is the source for destruction.

Contrary to twentieth century scholars' tendency to perpetuate the myth of Vienna as a modern metropolis in its splendor, David Vogel in *Married Life* provides us with a historical document in the form of an urban novel genre that unmask the myth of Vienna and depicts it rather as a metropolis reigned by an atmosphere of stagnation and self-contented mediocrity, making a man like Gordweil feel exiled. The end of the novel is a logical culmination of events. The only hope remaining seems to be the man without qualities. Through murder, Gordweil saves himself. The Jew and the modern man without qualities become the new modern man, the only hope of the modern world.

Bettina Riedmann

Arthur Schnitzler

FACETTEN EINER JÜDISCH-ÖSTERREICHISCH-DEUTSCHEN IDENTITÄT

Im Dezember 1908 erhielt Arthur Schnitzler einen Brief einer Frau Leonie Meyerhof-Hildeck, die sich bei ihm erkundigte, in welchem seiner Werke außer im *Weg ins Freie* er „jüdische Probleme, Personen und Verhältnisse behandelt habe“.¹ In seinem Antwortbrief drückt sich Schnitzlers Widerwillen gegen eine Betrachtungsweise sehr deutlich aus, die das Hauptaugenmerk ausschließlich auf jüdische Aspekte seines Romans und seines gesamten Œuvres richtet. Als Meyerhof-Hildeck sich mit dieser Antwort nicht zufriedengab und offenbar noch einmal eine konkrete Aufzählung von Titeln bzw. Figuren erbat, erwiderte Schnitzler: „Wenn ich alle meine Arbeiten revue passieren lasse, so finde ich doch nur sehr wenige Personen, die ganz direkt als Juden gekennzeichnet [!] sind. Mir fällt der Kassier Kohn aus ‚Freiwild‘ und der Zauberer Marco Polo aus der Novelle ‚Die Weissagung‘ ein. Von weitem wird wohl auch auf andre angespielt, meines Erinnerns in ‚Leutnant Gustl‘ und vielleicht auch anderswo. Doch von manchen, denen der Meldezettel nicht mitgegeben wurde, weiß ich trotzdem ziemlich sicher, daß sie Juden sind. Der Arzt, der nur im ersten Akt des ‚Vermächtnisses‘ auftritt, ist gewiß einer, im ‚Märchen‘ dürften mehrere der jungen Leute Juden sein, in der ‚Liebelei‘ schätz ich den Theodor auf Halbblut, Fritz halt ich für einen Christen. Albertus Rhon im ‚Zwischenspiel‘ ist sicher ein Jude. Amadeus nicht. Cäcilie stammt gewiß von Juden ab. Julian Fichtner im ‚Einsamen Weg‘ halte ich gleichfalls für einen Juden. Doch dürfte er getauft sein. Von Herrn von Sala glaub ich zu wissen, daß seine Großmutter väterlicherseits eine Jüdin war. Anatol ist trotz vieler gegenteiliger Behauptungen kein Jude, wenn auch einige Tropfen dieses ganz besondern Saftes durch seine Adern rinnen mögen. Im übrigen sind alle diese Mitteilungen mit Vorbehalt entgegenzunehmen. Manche von den Herrschaften habe ich schon lange nicht gesehn, andre vielleicht nie so bis ins Innerste gekannt, wie es meine Schuldigkeit gewesen wäre.“²

1 Arthur Schnitzler, *Briefe Bd. I: 1875–1912*, hg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler, Frankfurt am Main 1981, 7.12.1908, S. 583 (an Leonie Meyerhof-Hildeck).

2 Ebd. 15.12.1908, S. 585f. (an Leonie Meyerhof-Hildeck).

Nimmt dieser amüsante Protest gegen einen verengt ethnisierenden Blickwinkel, unter dem allein der Tatsache große Bedeutung zugemessen wird, dass eine Person bzw. literarische Figur von jüdischen Eltern oder Großeltern abstammt, die Bedenken eines Ernst Gombrich vorweg?³

Meiner Annäherung an Schnitzlers Selbstverständnis als Jude,⁴ im Zuge derer ich auch auf diesen Brief noch einmal zurückkomme, seien zwei Vorbemerkungen vorangestellt. Als Quellengrundlage dienen hier Schnitzlers Briefe, Aphorismen und Notizen, seine Autobiografie, die allerdings nur bis ins Jahr 1889 reicht, und vor allem seine Tagebücher, denen er – auch in Relation zu seinen literarischen Werken – eine überragende Bedeutung zumaß.⁵ Die frühesten erhaltenen Tagebucheinträgen stammen aus dem Jahr 1879, und zwischen dem Jahr 1900 und 1931, als er starb, finden sich nur 92 Tage, an denen Schnitzler nichts schriftlich festhielt. Sein Journal und seine Briefe bieten in ihrer Gesamtheit eine große Vielzahl von meist kurzen Passagen, in denen Schnitzler verschiedenste Aspekte der jüdischen Problematik behandelt, streift oder auch nur indirekt berührt, so dass die Erwähnungen, insbesondere was ihre Vielfalt und zeitliche Kontinuität betrifft, zu einer einzigartigen Quelle für das Leben und die Identität eines jüdischen Intellektuellen um die Jahrhundertwende werden. Die gesammelten Textstellen präsentieren sich schließlich als Kaleidoskop, das von jüdischen Witzen über antisemitische Bemerkungen der Nachbarskinder, die Weihnachtsfeierlichkeiten der Familie Schnitzler bis hin zu Beobachtungen reicht, wie sich seine Zugehörigkeit zum Judentum auf sein Wahlverhalten oder seine vermeintliche Talentlosigkeit als Dramatiker auswirkt.

Ohne auf die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen geführte Debatte über die Schwierigkeiten der Definition bzw. die generelle Fragwürdigkeit des komplexen Begriffs „Identität“ näher eingehen zu wollen, möchte ich eine kurze Bemerkung

3 Dieser wandte sich Ende der Neunzigerjahre (polemisch) gegen die Sonderstellung, die jüdischen Wissenschaftlern und Künstlern von der Forschung nach 1945 häufig zugewiesen wurde und wird. Gombrich äußerte bekanntlich die Meinung, „dass der Begriff der jüdischen Kultur von Hitler und seinen Vor- und Nachläufern erfunden wurde“. Ernst H. Gombrich, *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung*. Mit einer Einleitung von Emil Brix und einer Diskussionsdokumentation von Frederick Baker, hg. von Emil Brix und Frederick Baker, Wien 1997 (Passagen Forum), S. 33. Er lehnt die Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Persönlichkeiten des Fin de Siècle mit der Begründung, diese Vorgangsweise überlasse er gerne der Gestapo, strikt ab. Dass Gombrich selbst anschließend unter den berühmten Kunstschaffenden der Jahrhundertwende und an späterer Stelle unter den Mitgliedern der sogenannten „Wiener Schule der Kunsthistoriker“ sowie des „Wiener Kreises“ eine Reihe von bedeutenden Nichtjuden hervorhebt und somit sozusagen aus der entgegengesetzten Richtung kommend in dieselbe Falle tappt, führt nur noch einmal die Verworrenheit dieser Problematik vor Augen. Vgl. Ebd., S. 38f., S. 51f.

4 Diese Ausführungen basieren auf meiner Studie: Bettina Riedmann, *„Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen*, Tübingen 2002 (= *Conditio Judaica* 36).

5 Vgl. ebda. S. 4ff.



Abb. 1: „...und so habe ich mir denn ein Auto angeschafft“; Arthur Schnitzler im Cabrio (Quelle: U. Geyersbach: „... und so habe ich mir denn ein Auto angeschafft“)

über die Verwendung dieses Begriffs an den Anfang stellen. Hier wird davon ausgegangen, dass sich „Identität“ im Wechselspiel zwischen Fremd- und Selbstbestimmung konstituiert und dass es sich dabei um einen pluralen und dynamischen Begriff handelt. Die Tatsache, dass in dieser Untersuchung Schnitzlers jüdisch-österreichisch-deutsche Identität bzw. Identitäten im Mittelpunkt stehen, soll nicht suggerieren, dass diese drei Komponenten in einer angenommenen, sich verändernden und vielfach verschlungenen „identitären Gesamtkonstellation“ die zentralen Stränge darstellen.

Schnitzler, dessen Großvater väterlicherseits Tischlermeister in Ungarn war, bekannte sich explizit zu einer völligen Loslösung von jener Welt, aus der sein Vater stammte, und in seinen Äußerungen finden sich keinerlei Spuren der melancholischen Bewunderung für das Leben der sogenannten „Ostjuden“, deren Religion und Tradition: „Sicher ist nur, daß mich weder Sehnsucht noch Heimweh jemals wieder nach Groß-Kanizsa [in Ungarn] gelockt haben; und wäre ich je zu längerem oder gar dauerndem Aufenthalt nach der Stadt verschlagen worden, in der meine Großeltern gelebt haben und in der mein Vater zur Welt kam, ich hätte mich dort gewiß wie ein Fremder, wenn nicht gar wie ein Verbannter fühlen müssen.“⁶

6 Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, hg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler. Mit einem Nachwort von Friedrich Torberg, Frankfurt am Main, 1994, S. 14.

Auch seine Verbundenheit mit der jüdischen Religion war eine sehr beschränkte. In seiner Autobiografie beschreibt Schnitzler die häufigen Besuche bei seiner Großmutter mütterlicherseits, deren Wohnung während seiner Jugend fast jeden Abend als Treffpunkt für die ganze Verwandtschaft diente. Bei ihr wurde auch der Versöhnungstag gefeiert, der Schnitzler besonders wegen des „gedeckte[n] Tisch[es] mit köstlichem, rituell zubereitetem Backwerk reich beladen, [mit] ‚Boles‘ und Pfefferbretzeln, Mohn- und Nußkindeln“,⁷ beeindruckte. „Schon die Feier des Laubhüttenfestes oder gar eine Heiligung des Sabbats fand im großelterlichen Hause nicht statt; und in den folgenden Generationen trat – bei allem, oft trotzigen Betonen der Stammeszugehörigkeit – gegenüber dem Geist jüdischer Religion eher Gleichgültigkeit, ihren äußeren Formen gegenüber Widerstand, wenn nicht gar spöttisches Verhalten zutage.“⁸

Hervorzuheben an dieser Äußerung ist genau jenes „Betonen der Stammeszugehörigkeit“, das offenbar seine Sozialisation geprägt hat und das er später wiederum an seine Kinder weiterzugeben versuchte. Dass er bei der Vermittlung dieses säkularen jüdischen Bewusstseins auch auf die Hilfe jüdischer Religionslehrer angewiesen war, nahm er in Kauf. Er engagierte einen privaten Hebräischlehrer für seinen Sohn Heinrich und wandte sich sowohl persönlich als auch brieflich an Heinrichs Religionslehrer, um sich gegen verpflichtende Tempelbesuche zu verwehren. Auch Lilis Religionsunterricht war ihm ein Anliegen, und als diese im Alter von zwölf Jahren unter dem Einfluss des katholischen Kindermädchens und der Lektüre von Karl-May-Romanen Sympathien für das Christentum entwickelte, zeigte sich der Vater wenig begeistert: „Ein Bild Jesus mit der Dornenkrone, das Lili vom Reiterlein [= Kindermädchen] erhalten, gab Anlaß zu einem ernsthaften Gespräch mit ihr; ihr Verhältnis zum Katholizismus, zur Religion überhaupt; ihre Stellung als Jüdin, als meine Tochter u. s. w.; sie verstand alles.“⁹

Auch die Tatsache, dass Schnitzler beispielsweise jüdische Gaststätten, jiddische bzw. hebräische Theateraufführungen besuchte, eine Lesung im jüdischen Volksbildungshaus in der Brigittenau hielt oder immer wieder sowohl Sach- als auch belletristische Bücher las, die jüdische Themen zum Inhalt haben, macht deutlich, dass das Alltagsleben dieses dezidiert areligiösen, akkulturierten Juden sehr wohl von jüdischen Elementen geprägt war.

Dass dieses säkulare Selbstverständnis als Jude mit einer ständigen intensiven Auseinandersetzung mit sowohl gegen ihn selbst als auch gegen andere gerichtete antisemitischen Anfeindungen verbunden war, davon zeugen eine Unzahl von Textstellen.

7 Ebd., S. 18.

8 Ebd., S. 18f.

9 Arthur Schnitzler, *Tagebuch 1920–1922*, hg. v. der Kommission für literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften unter dem Obmann Werner Welzig, unter Mitwirkung von Peter Michael Braunwarth, Susanne Pertlik und Reinhard Urbach, Wien 1993, 7.1.1922.

Die früheste stammt aus dem Jahr 1883, die letzten hielt er kurz vor seinem Tod fest. Schnitzler registrierte oder kommentierte zahlreiche politische antisemitische Verstöße – von lokalen antisemitischen Veranstaltungen, Plakaten oder Zeitungsartikeln über eine verhetzende Predigt des Jesuitenpaters Heinrich Abel bis zur Dreyfus-Affäre, angeblichen Ritualmorden in Polna oder Kiew, der Halsmann-Affäre oder der Diskriminierung jüdischer StudentInnen in Ungarn.¹⁰

Aber auch der privaten Seite innerhalb des breit gefächerten antisemitischen Spektrums widmete er immer wieder seine Aufmerksamkeit. Stellvertretend für eine Vielzahl von Notaten, sollen hier einige wenige wörtlich zitiert werden:

„Generalprobe [des Dramas ‚Freiwild‘ von Schnitzler]; [...] Salten: Einer mußte mich neu-lich in einer Gesellschaft verteidigen gegen den Vorwurf: ich sei Jude – man lasse sich offenbar, wenn meine Sachen gefallen, durch den Schein täuschen – denn als Jude könne ich ja nicht wissen, was in der Seele einer Wienerin vorgeht. So denken heute 99 % Christen in Wien.“¹¹

„– Neulich sitzt Lili auf der Terrasse; das kleine 4j. Gärtnermädli (bisher nie gesprochen) von nebenan fragt sie durchs Gitter: Nicht wahr, du bist eine Jüdin? – Lili. Ja: Warum fragst du. – Das Mädli: – Weil du schöne Kleider hast ... Nur die Juden haben schöne Kleider –“¹²

„Ch. [Joseph Chapiro] hat heute in München erlebt – daß er einen eleganten Herrn nach der Synagoge fragte – worauf dieser sagte ‚Verflucht‘ und vor ihm ausspuckte. –“¹³

Schnitzler beleuchtet das Phänomen Antisemitismus in seiner Gesamtheit und hält die Äußerungen manchmal ausdrücklich zur Charakteristik seiner Zeit fest. Die kontinuierlichen Aufzeichnungen sind aber auch Ausdruck seiner Verletzbarkeit. Sie spiegeln einen Lebenszustand der ständigen Hellhörigkeit, ständigen Alarmbereitschaft, der sich immer wieder als begründet erweist.

¹⁰ Schnitzlers Interesse gepaart mit der Tatsache, dass er in einen großen Bekanntenkreis eingebunden war, der sich sehr bewusst mit der jüdischen Problematik auseinandersetzte, bilden die Voraussetzung für die Niederschrift weit gestreuter Beobachtungen zum Thema öffentlicher Antisemitismus. Sie umfassen ein enormes zeitliches, geografisches und inhaltliches Spektrum. Dass die Tagebücher und Briefe jedoch keinen repräsentativen Überblick über die wichtigsten antisemitischen Ereignisse der damaligen Zeit bieten, wird deutlich, wenn man das Augenmerk auf zwei der aufsehenerregendsten Vorkommnisse lenkt, die bei Schnitzler keinerlei Widerhall finden. Weder der Mord an Hugo Bettauer, des Verfassers des Romans *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*, der ihm sogar persönlich bekannt war, oder die Ausschreitungen um den 14. Zionistischen Weltkongress, der im August 1925 in Wien abgehalten wurde, werden erwähnt.

¹¹ Schnitzler, *Tagebuch 1893–1902*, 3.2.1898.

¹² Ebd., 15.7.1918.

¹³ Ebd., 5.8.1922.

1918 beispielsweise mehrten sich die Hinweise darauf, dass es auch in Wien zu Ausschreitungen gegen jüdische Bürger kommen könnte. Immer wieder wurden Gerüchte lanciert, wonach die Plünderung jüdischer Häuser im XVIII. Bezirk unmittelbar bevorstünde, und am 18. November 1918 vermerkt Schnitzler beispielsweise: „Die Ostd. Rundschau fordert ungescheut zu Pogroms in Wien auf. – Unglückseliges rettungsloses Land.“¹⁴ Seine Frau Olga hatte kurz zuvor die Silbersachen auf den Dachboden gebracht.¹⁵ Schnitzler schwankte in seiner Einschätzung der Lage, entschloss sich aber immerhin dazu, sich auf der Botschaft eine Grenzempfehlung ausstellen zu lassen, „für alle Fälle“¹⁶, wie er vermerkt.

Als 1922 im böhmischen Teplitz seine Lesung durch von ihm als „Hakenkreuzler“ bezeichnete Demonstranten gestört wurde, musste er schließlich aus dem Vortragsaal fliehen und sah sich sogar physisch bedroht: „Ich beschaute mir die Gesichter der Skandalmacher, sie erschienen mir wohlbekannt. Vor mehr als dreißig Jahren habe ich genau die gleichen gesehen, als im medizinischen Unterstützungsverein die ersten antisemitischen Vorstöße erfolgten; – Komparserie der Weltgeschichte [...] Nur das Rabarber, das sie rufen, wechselt. Und auch die Gummiknüttel sind eine Konzession an den Fortschritt der Zeit.“¹⁷

Schnitzler spannt also einen Bogen von seinen ersten Erfahrungen in den Achtzigerjahren des neunzehnten Jahrhunderts zu Tumulten in den frühen Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts. Auch wenn er in diesem Brief an Heinrich Mann seine Abgeklärtheit zur Schau stellt, so verrät die minutiöse Schilderung der Teplitzer Ereignisse in seinem Tagebuch, dass er keineswegs unberührt blieb. Und in einem Schreiben an seine geschiedene Frau beurteilt er den Vorfall in Böhmen treffender: „Die Sache ist für mich belanglos, aber symptomatisch von Bedeutung.“¹⁸

Kehren wir zurück zu dem eingangs zitierten Brief an Meyerhof-Hildeck und legen das Augenmerk auf den Zeitpunkt, zu dem er entstand. Dies war im Dezember 1908, also Ende jenes Jahres, in dem sein erster Roman, *Der Weg ins Freie*, erschienen war, der sowohl für Schnitzler als auch für sein Lesepublikum in mehrerlei Hinsicht ein Novum darstellt. Er kann insofern als sein persönlichstes Werk bezeichnet werden, als er in diesem Roman einerseits zahlreichen Personen aus seinem Freundes- und Bekanntenkreis ein Denkmal setzte, indem er sie zu Vorbildern für seine ProtagonistInnen machte, und andererseits seine eigenen Gedanken und Erfahrungen auf Figuren im

14 Ebd., 18.11.1918.

15 Ebd., 30.10.1918.

16 Ebd., 20.8.1918.

17 Arthur Schnitzler, *Briefe Bd. 2: 1913–1931*, hg. v. Peter Michael Braunwarth, Richard Miklin, Susanne Pertlik und Heinrich Schnitzler, Frankfurt am Main 1984, S. 297, 28.12.1922 (an Heinrich Mann).

18 Ebd., S. 293, 4.11.1922 (an Olga Schnitzler).

Roman projizierte – nämlich auf jene des Heinrich Bermann und Georg von Wergenthins. Er ist außerdem jenes Werk, in dem Schnitzler erstmals den Themen Judentum und Antisemitismus einen zentralen Stellenwert einräumte. Dies bedeutete auch, dass er nun einem breiten Publikum seine Zugehörigkeit zum Judentum offenbarte. Auch wenn der Großteil zumindest der Wiener Leserschaft mit Sicherheit bereits mit dieser Tatsache vertraut war, so stellte die Veröffentlichung dieses Romans doch ein bewusstes „Coming-Out“ als Schriftsteller jüdischer Herkunft dar. Ebenso wie seine Frau Olga, die vor Erscheinen prophezeite, dass die „Judenstellen“ „einschlagen [würden] wie eine Bombe“¹⁹, war sich Schnitzler darüber im Klaren, dass diese Passagen große Sprengkraft besaßen und dass er sich der Kritik von verschiedensten Seiten aussetzen würde.

Das Etikett „Jude“, das ihm als Schriftsteller vor 1908 gelegentlich und meist mit negativen Absichten angeheftet worden war, wurde nun zum stets sichtbaren Begleiter und ließ sich nicht mehr ablegen. Nun galt auch für den beruflichen Bereich, was er für seinen privaten Umgang schon lange konstatiert hatte. In seiner Autobiografie, die er 1915 zu schreiben begann, bemerkt er: „Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzusehen, daß er Jude war, da die andern es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weniger. Man hatte die Wahl, für unempfindlich, zudringlich, frech oder für schüchtern, verfolgungswahnsinnig zu gelten. Und auch wenn man seine innere und äußere Haltung so weit bewahrte, daß man weder das eine noch das andere zeigte, ganz unberührt zu bleiben war so unmöglich, als etwa ein Mensch gleichgültig bleiben könnte, der sich zwar die Haut anaesthetisieren ließ, aber mit wachen und offenen Augen zusehen muß, wie unreine Messer sie ritzen, ja schneiden, bis das Blut kommt.“²⁰

Dass die allgegenwärtige Kategorisierung in jüdisch und nichtjüdisch bei Schnitzler trotz seiner grundsätzlich positiven Haltung zum eigenen Judentum manchmal das Bedürfnis hervorrief, sich nicht ständig als Jude bekennen, sich als solcher äußern und als solcher handeln zu müssen und zugleich sowohl von Nichtjuden als auch Juden als solcher behandelt zu werden, offenbart sich am deutlichsten in folgendem, allerdings wesentlich früher entstandenen „Geständnis“: „Warum hab ich eine nicht wegzuleugnende leichte Befriedigung, wenn ich dem Kutscher sagen kann: Halten Sie beim katholischen Friedhof! Wie tief die Dummheit sitzt. Da ich beschlossen habe, keine meiner Gemeinheiten und Dummheiten vor mir selbst zu verschweigen, auch diese erwähnt. Das einzige, was sie vor mir selber entschuldigt, ist, daß ich alles erkenne. Aber die leichte Befriedigung über diese Selbsterkenntnis paralysiert wieder ihr gutes.“²¹

19 Schnitzler, *Tagebuch 1903–1908*, 23.10.1907.

20 Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 322.

21 Schnitzler, *Tagebuch 1893–1902*, 13.3.1900.

Beruflich hatte diese Sonderstellung zur Folge, dass sich Schnitzler schließlich zum „seit der Erfindung der Buchdruckerkunst“ „am meisten beschimpfte[n] Dichter deutscher Sprache“²² stilisierte. Er sah sich missverstanden – und zwar von zumindest drei Seiten. Er glaubte, dass seine Werke nicht objektiv beurteilt wurden, weil sie von den Antisemiten a priori verunglimpft wurden und von jüdischen Kritikern zu wenig gelobt wurden, weil diese im Verdacht standen, einen „der ihren“ allein auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum Judentum zu positiv zu beurteilen. Außerdem war er der Meinung, dass manche jüdischen Kritiker vor anderen Juden und deren Werken ohnehin keinen Respekt zu empfinden vermochten.²³ Und schließlich führt er seine österreichische bzw. seine Wiener Herkunft an, die laut Schnitzler die deutschen Kritiker mit weiteren Ressentiments gegen ihn erfüllten.

Schnitzlers jeweils ambivalentes Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum, zu Österreich und zu Deutschland und der deutschen Kultur zwang ihn zu einem ständigen Lavieren zwischen unterschiedlichen Positionen der Selbstbestimmung. Er sah sich veranlasst, sein Recht auf Zugehörigkeit einzufordern, das ihm von „den Deutschen“ und „den Österreichern“ häufig verwehrt wurde, verteidigte eine Gemeinschaft, wenn sie von der anderen falsch beurteilt wurde, und widersetzte sich nachdrücklich den Versuchen, sich ausschließlich für eine dieser „communities“ reklamieren zu lassen. Wenn er als jüdischer Dichter bezeichnet wurde, protestierte er gegen diese Etikettierung und verwies auf seine Verbundenheit mit der deutschen Kultur und darauf, dass er auf Deutsch schreibe. „Ich betrachte mich nämlich keineswegs als einen jüdischen Dichter, sondern als einen deutschen Dichter, der, soweit sich so etwas überhaupt nachweisen lässt, der jüdischen Rasse angehört, dessen Blut jedenfalls vorwiegend jüdisch ist und der auch in manchen seiner Eigenschaften vieles findet, das als charakteristisch jüdisch angesprochen werden darf.

Ich schreibe in deutscher Sprache, lebe innerhalb eines deutschen Kulturkreises, verdanke gewiss von allen Kulturen der deutschen weitaus am meisten, wenn ich auch ganz genau weiss, was ich der hebräischen, der hellenischen und der römischen schuldig geworden bin, von der romanischen ganz zu schweigen. Daran, dass ich ein deutscher Dichter bin, wird mich weder jüdisch-zionistisches Ressentiment, noch die Albernheit und Unverschämtheit deutscher Nationalisten, im geringsten irre machen; nicht einmal der Verdacht, dass ich mich beim Deutschtum oder gerade bei seinen kläglichsten Vertretern anbieten möchte, wird mich daran hindern zu fühlen was ich fühle, zu wissen was ich weiss, oder auszusprechen, was ich fühle und weiss.

²² Ebd., 13.12.1917.

²³ Zu den von ihm als „Esoi“-Juden bezeichneten Kritikern vgl. Riedmann, *„Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“*, S. 270ff.

[...] Ich finde es auch ganz in der Ordnung, dass Schriftsteller, die in hebräischer Sprache schreiben, sich hebräische oder auch jüdische Dichter nennen. Ich könnte auch nichts dagegen einwenden, dass Dichter jüdischer Abstammung, die bisher in einer anderen Sprache geschrieben haben, aus Empörung über die Dummheit und Pöbelhaftigkeit des Antisemitismus, der es ihnen verwehren möchte sich als Angehörige einer Nation zu bekennen und zu fühlen, auf deren Boden sie geboren und in deren Sprache sie aufgezogen, ja, deren Sprache sie vielleicht weiter zu bilden geholfen haben, dass solche Dichter die bisher von ihnen gebrauchte, von ihnen geliebten Sprache abschwören und sich von nun ab der hebräischen Sprache bedienen, um ihre Werke zu schaffen, wodurch sie sich dann zweifellos das Recht erworben hätten, sich als jüdische Dichter zu bezeichnen. So lange sie aber weiter in deutscher Sprache schreiben – selbst wenn ihre Sympathie für die Volksgemeinschaft in der sie leben, durch die Verleumdungen und sonstigen Gemeinheiten, die sie von gewissen Vertretern dieser Volksgemeinschaft erleiden mussten, erheblich gemindert worden wäre – wird ihnen nichts übrig bleiben, als sich deutsche Dichter zu nennen, wenn sie überhaupt Dichter sind, so gewiss Heine ein deutscher Dichter war, von hundert andern deutschen Dichtern jüdischer Abstammung zu schweigen, so wahr Börne, Gundolf als deutsche Schriftsteller, Brandes als ein grosser dänischer, Proust als französischer Dichter bezeichnet werden müssen. Und man frage doch einmal die deutschen lebenden Dichter, die es wirklich sind, man frage Heinrich Mann, Thomas Mann, Gerhart Hauptmann, Hesse, Unruh, wer ihnen die deutschen Dichter sind: Wolzogen, Dinter und manche andere dieser Sorte, oder Wassermann, Werfel, Beer-Hofmann und ein Dutzend andere deutsche Dichter jüdischer Abstammung, die ich hier nennen könnte.“²⁴

Wenn aber Richard Charmatz allein seiner Verwurzelung mit der deutschen Kultur Bedeutung beimaß, machte Schnitzler auf seine ‚Rassenzugehörigkeit‘ aufmerksam und betonte außerdem, wie viel die deutsche Kultur dem Judentum zu verdanken habe.²⁵ Und während ihm Leonie Hildecks Interesse an der jüdischen Problematik im *Weg ins Freie* zu einseitig scheint, kritisiert er an der Rezension seines Bekannten

²⁴ Arthur Schnitzler, „Meine Stellung zum Zionismus. Ein unbekannter Brief aus dem Nachlass“, in: *Die jüdische Welt*, Beilage zum *Aufbau*, New York, 8.5.1942; ebenso: Hans Ulrich Lindken, *Arthur Schnitzler. Aspekte und Akzente. Materialien zu Leben und Werk*, Frankfurt am Main u. a. 1984 (=Europäische Hochschulschriften R. 1 Bd. 754), S. 84f. Zur Diskussion darüber, welche Schriftsteller als jüdisch bezeichnet und welche Kriterien dafür herangezogen werden sollten, vgl. Hans Otto Horch, „Heimat und Fremde. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur oder Probleme einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte“, in: Julius H. Schoeps (Hg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart, Bonn 1989, S. 41–65, S. 45ff.

²⁵ Arthur Schnitzler, *Briefe Bd. 2: 1913–1931*, 4.1.1913, S. 3f. (an Richard Charmatz).

Raoul Auernheimer, dass er genau darauf kaum eingeht. In einem Brief an ihn unterstellt Schnitzler, dass dieser als Kritiker der *Neuen Freien Presse* auf die Linie des Blattes Rücksicht genommen und daher seiner persönlichen Meinung nicht Ausdruck verliehen habe.²⁶

Schnitzlers Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich deklariert sich immer dann besonders deutlich, wenn er eine „Mißschätzung Oesterreichs von Deutschlands Seite“²⁷ konstatiert. Felix Salten, Beer-Hofmann und er glaubten sich beispielsweise als österreichische Autoren vom Fischer-Verlag benachteiligt, und besonders während des Kriegs verteidigte Schnitzler sein Heimatland wiederholt gegen die Kritik von deutscher Seite.

Aber auch dieses Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich war kein absolutes und bedingungsloses, in ruhigeren Zeiten pflegte Schnitzler sorgfältig zwischen „Heimat“ und „Vaterland“ zu unterscheiden. Für Heinrich Bermann wie für Schnitzler ist das „Vaterland“ „eine Fiktion, ein Begriff der Politik, schwebend, veränderlich, nicht zu fassen“, und nur die Heimat bedeutet „etwas Reales“.²⁸ Ein Anlass, um sich nachdrücklich zu dieser Heimat zu bekennen, war der kurz bevorstehende Kriegseintritt Italiens auf der Seite der Gegner: „Nach Tisch bei Richard, im Garten mit ihm, der blühende Flieder. Wir empfinden die Demütigung, die Oesterreichs abgewiesene Anerbieten bedeuten; – empfinden das Schicksal dieses Landes so tief wie andre, tiefer vielleicht. Wie verwurzelt ist man doch mit dem Land, das einen geboren! Was gehn uns am Ende die Mitbürger, die Diplomaten, die Monarchen an? Das Land! Die Heimat! –“²⁹

Das „Wir“ bezieht sich hier wohl nicht nur auf Beer-Hofmann und Schnitzler, sondern auf die österreichischen Juden, deren enge Verbundenheit mit ihrem Land von den Antisemiten so häufig bestritten wurde.

Seine zunehmende Verbitterung gegen jene, die ihm sein ‚Österreichertum‘ streitig machen wollten, veranlasste ihn wenig später, eine der ausführlichsten Betrachtungen über das Dilemma „als oesterr. Staatsbürger jüdischer Race zur deutschen Kultur“³⁰ sich bekennend niederzuschreiben:

26 Vgl. *The Correspondence of Arthur Schnitzler and Raoul Auernheimer with Raoul Auernheimer's Aphorisms*, hg. v. Donald G. Daviau und Jorun B. Johns. Chapel Hill 1972 (= University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures 73), S. 30f., 6.6.1908. Der Fall Auernheimer zeigt das Dilemma, in dem sich liberale Kritiker befanden. Ignorierten sie in ihren Rezensionen die jüdische Problematik, so war ihr Schweigen ein sehr beredtes.

27 Schnitzler, *Tagebuch 1913–1916*, 3.1.1915.

28 Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie*, Frankfurt am Main, 1993, S. 106.

29 Ebd., 20.5.1915.

30 Schnitzler, *Tagebuch 1917–1919*, 1.11.1918.

„11. Juni 1915“³¹

Der Zionismus (an sich eine schöne Idee, die bisher nur mehr mit feuilletonistischem Geist als mit politischem Weitblick behandelt wird) gebraucht als hauptsächliches Mittel, um säumige Juden zu seinen Fahnen herüberzuziehen, den lauten Ruf: ‚Wie lange wollt Ihr Euch noch beschimpfen lassen? Verlangt es nicht Euer Stolz, diesen Beschimpfungen zu entgehen? Ist es nicht Eurer unwürdig, unter Menschen zu leben, die Euch verachten?‘ Meine Erwiderung darauf ist so einfach als möglich: ‚Keinem Menschen auf der Welt kann es jemals gelingen, mich zu beschimpfen. Man kann mich anschreien, mich verhöhnen, mich – wenn es mehrere sind, und die Antisemiten sind immer mehrere – durchprügeln, mich verleumden, mich kreuzigen, mich verbrennen ... kurz, alles auf der Welt, aber gerade beschimpfen kann man mich nie. Wenn zur Beschimpfung nichts anderes gehörte als der gute Wille dessen, der schimpft, wer ginge dann nicht schmachbeladen herum? Wo lebt der Mann, den noch kein Hund angebellt, kein Floh gebissen, kein besoffener Plattenbruder unflätige Worte zugeschrien? (Es kann auch ein besoffener Student gewesen sein – was die Sache nicht im Geringsten ändert.) Ist irgendeinem von diesen Beschimpften an ihrer Ehre Abbruch geschehen? Ist einer dadurch weniger geworden? Ist durch die Tatsache, daß ein anderer stärker, roher oder unzurechnungsfähig war, derjenige, der durch die Stärke, durch die Roheit, durch die Bewußtseinstörung jenes andern einen Schimpf erlitten hat, ein anderer geworden? Geärgert, geschädigt, vernichtet werden kann man ohne Schuld; beleidigt kann der Schuldlose niemals werden. So kann durch den Antisemitismus der Jude geärgert, geschädigt und vernichtet werden – aber beschimpft niemals.

Sie rechnen uns nicht zu ihresgleichen. Ich möchte es mir auch verboten haben. Sie finden, ich sei kein Österreicher wie sie. Vor allem bin ich *ich*, was mir für das Erste genügt, und daß ich in Österreich auf die Welt gekommen bin, kann mir niemand abstreiten. Wenn Millionen Cretins finden, daß ich nicht hierher gehöre, so weiß ich's besser als diese, daß ich hier heimischer bin als sie alle. Es ist eine Tatsache, daß das Wesen Österreichs und Wiens von den Juden heute stärker empfunden und ausgedrückt wird als von den Antisemiten. Und wenn die Million findet, daß ich hier nicht zuhause bin, so erwidere ich, daß für mich nichts anderes maßgebend ist als mein (persönliches) Gefühl. Sie empfinden mich als Fremden – schön. Aber können sie mich denn überhaupt als etwas empfinden? Gewiß ist's, daß ich alles, was den Zauber und die Traurigkeit meines Vaterlandes ausmacht (ich spreche das Wort ‚Vaterland‘ ohne jede Rührung und ohne Loyalität, einfach als Tatsache aus), tausendmal besser fühle als diejenigen, die mich hinausjagen möchten! Was immer sie reden oder

31 Arthur Schnitzler, „Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus.“ Unveröffentlichte Aufzeichnungen und Aphorismen“, in: *Literatur und Kritik* 269/270 (1992), S. 55–62. S. 58ff. Aus der Art der Präsentation dieser Betrachtungen in der Zeitschrift *Literatur und Kritik* ist nicht klar ersichtlich, ob sich das angegebene Datum bzw. die Jahreszahl jeweils nur auf die unmittelbar anschließende oder auch auf alle folgenden Notizen bezieht. Ich bin von letzterer Variante ausgegangen.

tun mögen, ich werde mich niemals von ihnen beschimpft fühlen und weise ausdrücklich die Gemeinschaft mit allen denjenigen zurück, die an dieser Empfindung leiden.

Beschimpft ist derjenige, der etwas Schimpfliches begeht, nicht der, der Schimpfliches erleidet. Beschimpft sind die Wucherer, weil sie wuchern, nicht weil man sie bestraft. Beschimpft ist ein Dieb, der Gemeindegelder unterschlägt oder seinem Schlafkameraden Geld stiehlt, auch wenn er der Gerechtigkeit entwischt. Der Verleumder ist beschimpft, nicht der Verleumdete. So wahr ist es, daß man nur sich selbst beschimpfen kann und niemals einen anderen. Wäre es anders, so hätten die Verleumder recht und jeder Schlechte könnte jeden Guten moralisch ruinieren, wann es ihm beliebt. Auf diesen Irrtum bauen die Antisemiten größtenteils ihren Vernichtungskrieg gegen die Juden. Aus den oben angeführten Gründen müßte er eigentlich vergeblich sein, wenn die Juden wirklich so vernünftig wären, wie man manchmal behauptet.

Manchem haben die Antisemiten schon geschadet und vielen werden sie schaden. Nicht nur an Gut, sondern auch an Gesundheit und Leben. Schmach leiden wird nur der, der die Schmach der anderen als seine eigene empfindet.“

Das verzweifelte Bemühen Schnitzlers, sich die ständigen antisemitischen Anfeindungen vom Leibe zu halten, münden hier in den Versuch, sich einen aus rationalen Argumenten zusammengesetzten Schutzschild zu konstruieren. Dass dieses Konstrukt einer seelischen Unverwundbarkeit aber permanent in sich zusammenzubrechen drohte, dessen war er sich selbst bewusst. Als ihm 1903 von seinem deutschen Verleger telegraphiert wurde, dass er in der *Deutschen Zeitung* scharf angegriffen worden sei, schrieb er an seine spätere Frau Olga: „Sosehr ich weiß, daß die Deutsche Zeitg. das gemeinste Blatt der Welt ist und alle diese Sachen im wesentlichen wurst sind; – ich befinde mich trotzdem in einem ununterbrochenen Zustand der Irritation, – ähnlich, ich kanns gar nicht anders sagen, als wenn meine ganze Haut wund wäre.“³²

Während des Ersten Weltkriegs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit kulminierten der äußere Druck und auch das innere Bedürfnis, die eigene Zugehörigkeit zu definieren und Loyalitätsversprechungen abzugeben. Schnitzler versuchte damals, das Verkannt-Werden als Gemeinsamkeit in den Mittelpunkt zu stellen: „Echt oesterreichisch‘ sagen sie draußen (trotz aller Bundestreue –) wenn sie etwas mißbilligen (bei uns übrigens auch –) – sagt aber einer hier ‚echt deutsch‘ – wenn von draußen irgend was trampeliges oder plattes oder schnoddriges hereingeliefert wird? In Oesterreich haben wir uns die Bezeichnung ‚Echt deutsch‘ für alles edle, starke, schöne aufgespart – (wie die Deutschen selbst) – wir verbinden die Worte ‚echt‘ und ‚deutsch‘ – nur zum Zweck des Preisens miteinander; – und drüben gerade das Gegentheil. Es geht uns

32 Schnitzler, *Briefe Bd. I: 1875–1912*, 10.4.1903, S. 461 (an Olga Gussmann).

Oesterreichern – fast schon wie – uns Juden –; übrigens, mit Beziehung aufs Ausland könnte man fortsetzen: uns Deutschen – wie uns Oesterreichern – und uns Juden. *Wir* werden verkannt. Sonderbar, dass wir uns in dieser Zeit als alles zugleich fühlen müssen. Ich bin Jude, Oesterreicher, Deutscher. Es muss wohl so sein – denn beleidigt fühl ich mich im Namen des Judentums, des Oesterreichertums und Deutschlands, wenn man einem von den Dreien was Schlimmes nachsagt.“³³

Dieser Versuch Schnitzlers, die Trias von unterschiedlichen Bezugssystemen notdürftig in Einklang zu bringen, konnte nicht gelingen. Deutschland und Österreich flüchteten sich zwar auch in eine Opferrolle, waren aber weit davon entfernt, Solidarität mit anderen ‚Verkannten‘ und insbesondere den Juden zu empfinden.

Die Besonderheit besteht darin, dass sich Schnitzler der Problematik seiner Situation in vollem Maße bewusst war, dass er aber bis zum Schluss auf seinem persönlichen Recht beharrte, allein über seine Zugehörigkeit entscheiden zu können. Diese spezifische Reaktion auf das Dilemma „identitäre[r] Vielfalt in Zeiten nationalistischer Einfalt“³⁴, wie Elke Michaela Perau treffend formuliert, unterscheidet ihn beispielsweise von Sigmund Freud, der sich angesichts der antisemitischen Anfeindungen schließlich nicht mehr als Deutscher bezeichnete, sondern nur noch als Jude definierte. 1926 äußerte er rückblickend: „Meine Sprache ist Deutsch. Meine Kultur, meine Errungenschaften sind deutsch. Geistig betrachtete ich mich als einen Deutschen, bis ich die Zunahme antisemitischer Vorurteile in Deutschland und Deutschösterreich bemerkte. Seither bezeichne ich mich lieber als Juden.“³⁵

Schnitzlers unnachgiebiges Festhalten an seinem Recht auf Selbstbestimmung ist auch einer der wichtigsten Gründe dafür, dass seine sich im Laufe der Jahrzehnte entwickelnden Positionen zum Judentum und Antisemitismus keine radikalen Brüche aufweisen. Denn gerade im Vergleich zu anderen Zeitgenossen, die sich ebenfalls zur ständigen Auseinandersetzung mit der „sogenannten Judenfrage“ gezwungen sahen, sind seine Stellungnahmen in bemerkenswert hohem Maße von Kontinuität geprägt. Die Diskrepanz beispielsweise zu Herzl und dessen an Widersprüchen und einschneidenden Zäsuren reichen Entwicklung zum engagierten Juden war besonders groß, aber der ‚Fall Schnitzler‘ hebt sich auch von zahlreichen anderen, weniger spektakulären und extremen Beispielen ab. Aus der näheren Umgebung Schnitzlers ist hier

33 Schnitzler, *Briefe Bd. 2: 1913–1931*, 22.12.1914, S. 68f. (an Elisabeth Steinrück).

34 Elke Michaela Perau, „... und habe nichts zu beweisen als die Vielfalt der Welt.“: *Judentum, Antisemitismus und Identitätskrise im Werk Arthur Schnitzlers*. Diplomarbeit masch., Salzburg 1993, S. 107.

35 Zitiert nach Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin 1991, S. 65. 1932 distanzierte sich Sigmund Freud in einem Brief an Arnold Zweig noch radikaler: „Wenn Sie mir von Ihren Grübeleien erzählen, kann ich Sie von dem Wahn befreien, daß man ein Deutscher sein muß. Sollte man dies gottverlassene Volk nicht sich selbst überlassen?“ Zit. nach Ebd., S. 73.

Beer-Hofmann zu nennen, mit dem ihn die Wachsamkeit gegenüber antisemitischen Anfeindungen verband, der sich aber zunehmend der literarischen Gestaltung religiöser Themen zuwandte und für den Zionismus engagierte.³⁶ Schnitzlers Unverständnis gegenüber dessen (wiederentdeckter) Religiosität drückt sich am deutlichsten in der Bemerkung aus, mit der er Beer-Hofmanns angekündigten Tempelbesuch kommentierte: „Muß man sich nun gar dahinein hetzen lassen. Richard hält es für Stolz; es ist Nachgiebigkeit!“³⁷

Gegen alle Versuche der Ausgrenzung oder Vereinnahmung – auch von zionistischer Seite³⁸ – setzt er sich zur Wehr mit einem trotzigen: „Wer hat zu entscheiden, wohin ich gehöre? Ich allein.“³⁹

Führt man sich also die Komplexität der Schnitzler'schen Positionsbestimmungen vor Augen, wird erneut deutlich, wie wenig aussagekräftig holzschnittartige Kategorisierungen in jüdisch/nichtjüdisch sind. Sehr treffend scheint mir die Charakterisierung Schnitzlers als „Dichter der Akkulturation“ von Frank Stern: „Es gehört zu den beeindruckenden literarischen Bezügen in Schnitzlers Novellen, Stücken und kurzen Prosatexten, dass [...] Jüdisches und Nichtjüdischen[!] ineins existieren, nicht neben-, sondern ineinander in all ihren inneren Verwerfungen, Unübersichtlichkeiten und Widersprüchen. Das Jüdisch-Nichtjüdische ist ein permanenter innerer Dialog und oftmals auch nur ein innerer Monolog von Schnitzlers Wiener Welt. Und selbst da, wo Positionen und Zuschreibungen vorgenommen werden, wie in *Der Weg ins Freie*, bleibt der Rahmen dieses Weges immer noch bestimmt, sind die Personifikationen der Zuschreibungen viel zu ambivalent, viel zu sehr als ÖsterreicherInnen und WienerInnen bestimmt, um einfach als kulturell exilierte jüdische Personen eines ansonsten nicht-jüdischen Kosmos wahrgenommen zu werden. Schnitzlers jüdisch-nichtjüdische Welt ist eine der Metropolen der Akkulturation und Arthur Schnitzler der kritische Chronist und literarische Gestalter, der Dichter der Akkulturation [...]“⁴⁰

Noch fragwürdiger werden Etikettierungen, wenn nun von der Person des/der Kunstschaffenden und ihrer Zugehörigkeit zum Judentum auf ihr Werk geschlos-

36 Aber auch Beer-Hofmann äußerte Olga Schnitzler zufolge noch im New Yorker Exil: „Ich bin ja gar kein jüdischer Dichter. Ich bin ein österreichischer Dichter.“ Olga Schnitzler, *Spiegelbild der Freundschaft*, Salzburg 1962, S. 131.

37 Schnitzler, *Tagebuch 1909–1912*, 10.9.1912.

38 Zu Schnitzlers ambivalentem Verhältnis zum Zionismus und zu Theodor Herzl vgl. Riedmann, „*Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher*“, S. 89–137.

39 Schnitzler, *Tagebuch 1917–1919*, 27.11.1918.

40 Frank Stern, „Der Weg ins Freie. Der Dichter der Akkulturation (1862–1931) und die Angst vor der Visualisierung des Jüdischen im Werk Arthur Schnitzlers (1945–2007)“, in: Thomas Ballhausen, Barbara Eichinger, Karin Moser, Frank Stern (Hg.), *Die Tatsachen der Seele. Arthur Schnitzler und der Film*, Wien 2006, S. 171–206, hier besonders S.180ff. Ebd., S. 198f.

sen wird und dieses als vermeintlich „jüdischer Beitrag“ zur österreichischen Kultur verstanden wird. Dies hieße nicht anzuerkennen, dass Schnitzler von seinem österreichischen Umfeld zutiefst geprägt worden ist, und es würde auch bedeuten, seine literarischen Werke als nicht „genuin österreichisch“ – was auch immer das sein mag – zu klassifizieren. Aus österreichischer Sicht scheint gerade das Wiener *Fin de Siècle* dafür prädestiniert zu sein, sich in diesem Kontext ein stolzes und demonstratives Bekenntnis zu „unseren“ Juden abzurufen, das sich beispielsweise in der Auflistung der prominentesten Kuntschaffenden und Intellektuellen jüdischer Herkunft und ihrer Leistungen erschöpft. Die Gefahr ist tatsächlich gegeben, dass sich im kollektiven Bewusstsein ein Anti-Mythos⁴¹ etabliert, der u. a. auf neu arrangierten und uminterpretierten Versatzstücken des damals populären Konstrukts einer typisch jüdischen Geistesart basiert und somit unter einer philosemitisch verbrämten Oberfläche Parallelen zu gängigen antisemitischen Stereotypen aufweist.

Ob die Bezeichnung „Jude/Jüdin/jüdisch“ zutreffend und gerechtfertigt ist, hängt von zahlreichen unterschiedlichen Faktoren ab, beispielsweise von wem, in welchem Kontext und zu welchem Zweck diese Feststellung getroffen wird, auf welchen Lebensbereich oder welche soziale Rolle sie bezogen wird, ob und in welchem Sinne jene Person(en), über die dies ausgesagt wird, sich als jüdisch verstanden hat/haben u.v.m. Die Entscheidung, ob und wann jemand als Jude apostrophiert werden soll, erfordert ein hohes Maß an Differenzierungsvermögen, ansonsten besteht tatsächlich, wie Gombrich und Feilchenfeldt⁴² befürchten, die Gefahr, dass eine derartige Etikettierung die betreffende Person lediglich stigmatisiert. Allerdings sind jene Fälle nicht selten, in denen die Tatsache, dass eine oder mehrere Personen jüdisch ist/sind, in einem bestimmten Kontext relevant und deshalb erwähnenswert ist, in denen aber beispielsweise über die jüdische Identität einer Persönlichkeit kaum oder nichts bekannt ist oder nicht ein Einzelindividuum, sondern ein größeres jüdisches Kollektiv im Mittelpunkt einer Darstellung steht. Die ‚idealen‘ Rezipienten, die mit dieser Feststellung konfrontiert werden, sind dann jene, die sofort den Zweck dieser Kategorisierung richtig erfassen und vor deren geistigem Auge sich ein überwältigendes, den jeweiligen historischen Hintergrund reflektierendes Spektrum von unterschiedlichsten, sich wandelnden jüdischen Identitätsentwürfen darbietet.

Da jedoch diese Rezipienten ebenso wie die idealtypischen Schreiber oder Sprecher, die sich das Etikett Jude/Jüdin zu gebrauchen entschließen, eine Minderheit

41 Vgl. dazu Ernst H. Gombrich, *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal*, S. 50.

42 Vgl. zu dieser Problematik auch: Konrad Feilchenfeldt, „Die Wiederentdeckung des ‚Juden‘ in der Neuen deutschen Literaturwissenschaft nach 1945“, in: Wilfried Barner und Christoph König (Hg.), *Zeitenwechsel. Germanistische Literaturwissenschaft vor und nach 1945*, Frankfurt am Main 1996 (= Kultur und Medien). S. 231–244.

darstellen, sind sowohl der ironische Brief Schnitzlers als auch der scharf formulierte Protest Gombrichs unverzichtbare Dokumente einer Auflehnung gegen einen starren, auf die jüdische Abstammung fixierten Blickwinkel.

Und um auch die oben ausführlich wiedergegebene Stellungnahme Schnitzlers gegen eine Apostrophierung als jüdischer Schriftsteller zu relativieren und einen Zustand „grenzenloser Verwirrung“ herzustellen, zitiere ich abschließend aus einem seiner Briefe: „Überdies werde ich gemalt, von Edmund Pick Morino. [...] Glauben Sie nicht, daß diese Malerei zu meinem Vergnügen erfolgt. Das Bild ist bestellt – von wem? – von dem Director des Jerusalemer Museums; – weil ich nemlich – haben Sie das geahnt, ein jüdischer Dichter bin. – Und auch daraus, das auch das richtig ist, gewissermaßen, läßt sich der Zustand grenzenloser Verwirrung erkennen, in dem die Welt sich befindet.“⁴³

⁴³ Schnitzler, *Briefe* Bd. 2: 1913–1931, 11.11.1920, S. 218 (an Dora Michaelis).

Wolfgang Müller-Funk

Mit einem »e«

ZWISCHEN DIASPORA UND ASSIMILATION. EIN STREIT UNTER FREUNDEN :
JOSEPH ROTH UND SOMA MORGENSTERN

Gibt es glückliche Fremde?
(Julia Kristeva)

Eine Kontroverse zwischen zwei Autoren mit unstrittig jüdischem Hintergrund bildet den Ausgangspunkt meines Essays – wobei ich einschränken möchte, dass diese Kontroverse nur aus der einen Perspektive überliefert ist – aus der Soma Morgensterns.

Soma Morgenstern wurde 1890 in dem ostgalizischen Dorf Budzanów bei Tarnopol, einer geografisch wie symbolisch mit Brody, Roths Geburtsstadt, benachbarten Stadt, geboren. In seinem dreibändigen Romanwerk *Funken im Abgrund* wird akribisch genau die Welt des osteuropäischen Judentums geschildert, der religiöse Alltag, die patriarchalischen Verhältnisse, der Aufbruch nach Westen und die intellektuellen Debatten um den Zionismus. Dieses Romanwerk kann als der Versuch gelesen werden, diese ostjüdische Welt im Medium der Literatur zu erinnern, als ein kulturelles Archiv des Alltags, der Sitten und Mentalitäten, der intellektuellen Kontroversen und des Kampfes um Identität. Der narrative Plot des Romans folgt der Logik des „Back to the Roots“ und führt den jungen Alfred Mohylewski, Angehöriger des Wiener jüdischen Bürgertums, an die galizische Peripherie. Damit ist eine Strategie des Romans benannt: die selbstbewusste Präsentation ostjüdischen Lebens im Medium des Romans mit unverkennbar autobiografischen Konnotationen. Es geht darum, wie es im Gespräch des jungen Mannes mit seinem Onkel heißt, ein „Jude“ und nicht ein „Jud“ zu sein: „Aber ich möchte nicht weiter ein Jud' sein, so einer, der sich aus dem Apostroph, den man ihm als Schimpf gegeben hat, bestenfalls eine ironische Krücke macht, mit der er durchs Leben humpelt. Ich will ein Jude sein, ein Jude mit einem »e«.“¹

Der Titel des ersten Romans macht die Identitätsproblematik im Roman deutlich. Alfred ist der Sohn eines verlorenen Sohnes, das heißt eines Menschen, dem die

1 Soma Morgenstern, *Funken im Abgrund I: Der Sohn des verlorenen Sohnes*, Lüneburg 1996, S. 91.

patriarchale Welt des angestammten Judentums abhanden gekommen ist. Dieser Verlust soll durch die Lebensentscheidung des Sohnes rückgängig gemacht werden: dem dient dessen Reise von Wien nach Galizien, die zugleich eine Reise in eine Erinnerung ist, um das verloren gegangene »e«, das auf ein selbstbestimmtes Judentum verweisen soll, zurückzugewinnen. Diese Rückbesinnung ist zugleich eine generationsbedingte Reaktion auf die Assimilation der Väter, die durch den politischen Antisemitismus in Europa virulent wird.² Aber um zu diesem »e« zu gelangen, bedarf es *eines* zentralen Elements, das sein Vormund lakonisch benennt: „Glaube“³. In religiösem Zwiespalt lebt eine ganze Generation jüdischer Intellektueller, Morgenstern wie Roth, und es bleibt eine quälende Frage, ob bei allem offensiven symbolischen Selbstbehauptungswillen jene traditionelle Identitätskonstruktion überhaupt noch möglich ist, in der die Erfahrung religiöser und kultureller Verlorenheit vergessen werden könnte. Am Ende des Romans glaubt Alfred zwar, dass er nicht länger ein Gast dieser ostjüdischen Welt ist („Jetzt gehöre ich in dieses Haus“⁴), aber zugleich macht er sich auf die Reise, nachdem er sich von seiner ukrainischen nichtjüdischen Geliebten Donja – der massive ukrainische Antisemitismus ist dadurch zugleich ausgeblendet – verabschiedet. Eines schließt das offene Ende des Romans aus: dass der Neffe in die Fußstapfen des rechtgläubigen Onkels treten wird. Er will aus dem Gut eine agrarische Lehrschule für junge Menschen machen, die nach Palästina auswandern wollen. Das Ostjudentum wird in der Trilogie im Sinne des Hegel'schen Narrativs „aufgehoben“. Durch diese Beseitigung wie Bewahrung wird eine neue Form jüdischer Identität konstruiert: Schon vor der Shoah ist der Zionismus ein Identitätsangebot für die Generation von Jüdinnen und Juden, die zwar „aus der Welt Gottes vertrieben“ – aber doch selbstbewusst sind. Das jüdische Gebet, mit dem der Roman endet, nimmt der Protagonist als Erinnerungsgut, als religiöses Souvenir, mit in seine letztendlich säkulare Welt. Unübersehbar bleibt jedoch die Differenz zwischen Autor und Protagonist: denn der Weg des Autors führt nicht, wie es die narrative Konstruktion jüdischer Identität im Roman nahelegen würde, ins Heilige Land, nach Palästina, sondern in die jüdische Diaspora – in die Vereinigten Staaten und ins intellektuelle Milieu New Yorks.⁵

Angesichts der erstaunlichen Detailliertheit eines an modernistischen Maßstäben gemessen ästhetisch traditionell realistischen Werks mag man es bedauern, dass der Trilogie, erst in den Neunzigerjahren in der norddeutschen Provinz neu aufgelegt, nicht jene Aufmerksamkeit widerfahren ist, die sie eigentlich verdient – Raphaela

2 Ingo Schulte, Nachwort des Herausgebers, in: Soma Morgenstern, *Funken im Abgrund III: Das Vermächtnis des verlorenen Sohnes*, Lüneburg 1996, S. 369.

3 Morgenstern, *Der Funken im Abgrund I*, S. 92.

4 Morgenstern, *Der Funken im Abgrund III*, S. 342.

5 Raphaela Kitzmantel, *Eine Überfülle an Gegenwart*, Wien 2005, S. 153ff.

Kitzmantels Biografie bildet da eher die Ausnahme.⁶ Zu den Stärken der Romantrilogie gehört, dass sie einer nahe liegenden Versuchung weithin widersteht, wie sie häufig biografischer oder fiktional verfremdeter Rückschau in die Kindheit und Jugend narrationsgemäß einhergeht: der Verklärung und nachträglichen Retuschierung des Erlebten. Gleichwohl ist eine gewisse Weichzeichnung im Verhältnis der verschiedenen ethnischen Gruppen nicht zu übersehen.

Bereits das erste Kapitel des Romanwerks (1935–1943), in dem der jüdische Großgrundbesitzer Wolf Mohylewski zum Kongress der „Gesetzestreuenden Juden“ nach Wien fährt, markiert den intellektuellen Rahmen, innerhalb dessen sich der Roman bewegt. Umgekehrt ist es auch – der Onkel fährt nach Westen, der Neffe anschließend nach Osten – die Geschichte der Heimkehr eines verlorenen Sohnes auf der Suche nach seinen kulturellen Wurzeln. Morgenstern selbst, erfolgreicher Journalist und Autor in Deutschland, ist ein Bürger zweier Welten: ein Vertreter der verlorenen ostjüdischen Heimat und ein Bewohner der Moderne, ein Freund und Weggefährte Alban Bergs und ein entschiedener Kontrahent Theodor Wiesengrund-Adornos.⁷ In der Romantrilogie wird eine ganz Palette möglicher jüdischer Identitätskonstruktionen sichtbar: Die Bandbreite reicht vom Festhalten an einem religiösen Judentum über verschiedene Positionierungen innerhalb des Zionismus bis zu Optionen der Akkulturation.

Mit diesen Dilemmata befinden wir uns auch in jener literarischen Welt, die Arthur Schnitzler etwa in seinem Roman *Der Weg ins Freie* geschaffen hat, eine scheinbar intakte Welt der späten Donaumonarchie, in der es die jüdische Bevölkerung, nicht generell, aber doch in respektabler Breite zu gesellschaftlichem, politischem und kulturellem Ansehen gebracht hat: Im Salon der Ehrenbergs begegnen wir einflussreichen Geschäftsleuten, jungen ambitionierten Politikern, emanzipierten und selbstständigen Frauen, Intellektuellen und erfolgreichen Autoren – kurzum der Welt der Jahrhundertwende. Der Glanz und die Eleganz, die sie verbreitet, sind kaum denkbar ohne diesen großbürgerlichen jüdischen Lebensstil, die erstaunliche Noblesse, die den üblen Beigeschmack des „Nouveau Riche“ erst gar nicht aufkommen lässt – eben weil sie von einem intellektuellen Impetus begleitet ist.⁸ In der Gestalt des alten Ehrenbergs hat Schnitzler indes eine Figur geschaffen, die – wie viel später Hermann Broch⁹ – diesem schönen Schein misstraut, nicht zuletzt angesichts eines

6 Siehe Anmerkung 5.

7 Vgl. Soma Morgenstern, *Alban Berg und seine Idole, Erinnerungen und Briefe*, Lüneburg 1995, S. 117–128. („Ein Judenjunge aus Frankfurt am Main“.)

8 Vgl. Konstanze Fliedl, *Arthur Schnitzler. Poetik der Erinnerung*, Wien 1997, S. 213–229.

9 Hermann Broch, *Hofmannsthal und seine Zeit*, kommentierte Werkausgabe, Bd. 9/1, hg. von Paul M. Lützeler, Frankfurt am Main 1975.

immer vernehmlicher werdenden Antisemitismus, in dem Neid, Ressentiment und Nationalismus eine explosive Mischung bilden, bereit, sich in entsprechenden politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Krisen zu entladen.

Anders als die in Schnitzlers Roman geführten Debatten, findet die Kontroverse der ostjüdischen Freunde Morgenstern und Roth vor einem völlig veränderten politischen und kulturellen Hintergrund statt, in einer Ära der Brüche und Zusammenbrüche, der Kehrtwenden und Unsicherheiten, der Krisen und Konkurse. Die politische Formierung extrem rassistischer und antisemitischer Bewegungen im zentraleuropäischen Raum, die an die Vorkriegszeit anknüpfen, diese aber in ihrer Massenwirksamkeit weit übertreffen, ist dabei ein ernstes und unübersehbares Krisensymptom und bildet die entscheidende Voraussetzung für den Erfolg des Zionismus und der bereits vor 1933 einsetzenden Einwanderung europäischer, vor allem osteuropäischer Juden nach Palästina. Das einst – nicht nur in Schnitzlers Romanwelt – belächelte Projekt wird unter dem Schutzschild des britischen Kolonialismus historische Wirklichkeit.

Morgenstern selbst hat, ungeachtet seiner Kritik an Joseph Roth, seine Heimat nicht im neuen Staat Israel gefunden, obschon er zeitweilig mit dem Zionismus sympathisiert haben mag, sondern in der Diaspora, dort also, wo uns Joseph Roths „jüdischster“ (wenn man so etwas überhaupt sagen darf) Roman *Hiob* führt: in die Stadt, in der Mendel Singer – wie all die europäischen Flüchtlinge zuvor – von der weiblichen Allegorie der Freiheit begrüßt wird – so das imaginär verklarte Bild New Yorks stellvertretend für das „neue“ Jerusalem.¹⁰

Kulturwissenschaftlich besehen ist die Frage nach einer spezifisch jüdischen Identität in den nicht unumstrittenen Diskurs zu überführen, der nach der Möglichkeit, jüdische Identität zu konstruieren, fragt. Darum geht es im Kern der Debatte zwischen Morgenstern und Roth, wobei im Übrigen nicht ganz klar ist, ob Morgenstern Roths Essay *Juden auf Wanderschaft* aus dem Jahre 1927 überhaupt gekannt hat – es findet sich in Morgensterns Buch kein expliziter Verweis. In seinem Erinnerungsbuch über Joseph Roth, das aus verschiedenen Aufsätzen zusammengesetzt ist, wird ausschließlich auf persönliche Auseinandersetzungen zwischen den beiden Autoren Bezug genommen.

10 Joseph Roth, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, in: *Romane in zwei Bänden*, Köln 1975, S. 282 (Kap. IX): „Jetzt erscheint“, sagte ein Jude, „die Freiheitsstatue. Sie ist hunderteinundfünfzig Fuß hoch, im Innern hohl, man kann sie besteigen. Um den Kopf trägt sie eine Strahlenkrone. In der Rechten hält sie eine Fackel. Und das schönste ist, dass diese Fackel in der Nacht brennt und dennoch niemals ganz verbrennen kann. Denn sie ist nur elektrisch beleuchtet. Solche Kunststücke macht man in Amerika.“ Das säkulare Heilsversprechen wird, ganz analog zu den falschen Korallen, durch den Hinweis auf die technischen Mittel entzaubert.

Bei aller Bewunderung der literarischen Leistungen von Roth bleibt bei Morgenstern eine theoretische und persönliche Reserve zu dem „Landsmann“ unverkennbar. Und dieser Vorbehalt betrifft ganz augenscheinlich die jüdische Identität. Mehrfach kritisiert Morgenstern Roths Neigung zur vollständigen Assimilation an das jeweils Fremde und Andere und spricht in diesem Zusammenhang auch einmal von „einer zum Glück versäumten Gelegenheit“. Morgenstern, selbst kein unkritischer Zionist, vielleicht sogar kein Zionist, sieht in Herzls politischer Bewegung nicht nur eine „physische Rettungsaktion“ des europäischen Judentums (das ist eine Position, die Roth mit ihm geteilt hat),¹¹ sondern auch eine Rettung des geistigen Grundbestands insbesondere des orthodoxen Judentums, dem Morgenstern entstammt und dem er sich, ungeachtet seines säkularen Modernismus, zutiefst verbunden fühlt. Seine strukturell konservative Identitätsposition ist von der Idee der Treue zur eigenen Tradition geprägt: „Alle vernünftigen Jerusalemer waren, etwa 500 Jahre vor Christo, wütend auf die Propheten, die jede militärische oder diplomatische Aktion unmöglich machten. Und doch wie schade wäre es, wenn diese erhabenen Thoren in ihrem Thun gehindert worden wären! Jerusalem wäre dann etwas länger die Hauptstadt eines unbedeutenden Staates geblieben, die Religionsstadt der Menschheit aber wäre es niemals geworden“,¹² kommentiert Morgenstern das damals einflussreiche fünfbändige Werk von Ernest Renan, das sich Roth bei ihm ausgeliehen haben soll.

Genau um diese Frage, ob der Zionismus imstande sei, die universale Erbschaft des Judentums anzutreten und weiterzutragen, geht es in der Kontroverse zweier Freunde. Morgenstern und Roth sind sich über die rettende Funktion des Zionismus einig. Während aber Roth zum Freund von „einer zum Glück versäumten Gelegenheit“ spricht, interpretiert Morgenstern den Zionismus skeptisch, letztlich aber positiv als eine „Assimilation an den Nationalismus der europäischen Völker“, als eine gerade vom Ostjudentum kräftig unterstützte „jüdische Wiedergeburt“. Der Zionismus bedeutet aber Morgenstern zufolge nur deshalb eine Rettung, weil er „neben den Zionisten auch die frommen orthodoxen Juden gerettet hat“. Dabei geht es nicht allein um das physische Überleben einzelner Menschen. Es geht um das »e«, weil es den geistigen Kern des Judentums repräsentiert, das den selbstbewussten Juden vom geschmähten Jud' zu unterscheiden vermag.¹³

Roth wiederum verbindet die jüdische Tradition der Diaspora mit einer anderen Form des Exils: nämlich jener, Bürger eines nicht mehr existenten multiethnischen

11 Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft, Das journalistische Werk 2*, Köln 1990, S. 836.

12 Ernest Renan, *Geschichte des Volkes Israel*, deutsche autorisierte Ausgabe, übersetzt von E. Schaelsky, Berlin 1894, S. III, 2f; vgl. Soma Morgensterns Kommentar in: Soma Morgenstern, *Joseph Roths Flucht und Ende. Erinnerungen*, Lüneburg 1994, S. 34.

13 Morgenstern, *Flucht*, S. 35.

Reichs zu sein. Im Grunde sieht Roth sich schon seit 1918 als Exilant. In einer Erzählung, gewiss nicht seiner besten, aber programmatischsten, lässt er sein Alter Ego, seine Wunschfigur, einen polyglotten polnischen Grafen, zusammen mit dessen jüdischem Freund in einem galizischen Grenznest die Büste des Kaisers, als Symbol für das untergegangene Reich, zu Grabe tragen. So wird die spezifisch jüdische Version der Diaspora, die Gottferne, der Verlust des Tempels und die Idee des guten Herrschers miteinander verschränkt und auf eine höchst eigenwillige Weise mit dem habsburgischen Mythos verbunden.¹⁴

Der Autor von *Radetzky marsch* wird zum Erfinder des Habsburgischen Mythos in einer ganz spezifischen, nämlich deutsch-kritischen Version,¹⁵ aus dem Blickwinkel einer imaginären slawischen und jüdischen peripheren Topografie. Die Habsburgermonarchie entsteht retrospektiv auf: Roth war sich im entschiedenen Widerspruch zu allen klassischen Identitätsdiskursen, die auf Authentizität, nationaler Identitätspolitik und essenzialistischen Konstruktionen basieren, des konstruktiven Aspekts jenes schillernden Phänomens „Identität“ durchaus bewusst, wie das Maskenspiel mit der Biografie, in der er sich immer wieder neue Herkunftsgeschichten ausdenkt, zeigt.¹⁶ In diesem Sinn setzt Roth ein narratives Spiel der Identitäten in Gang, das den klassischen Identitätsdiskurs „außer Kurs“ setzt. In seinem Œuvre wird das jüdische Element nicht „Verdrängt“, wie Morgenstern suggeriert, wohl aber sichtbar verschoben. In mindestens zwei bedeutenden literarischen Werken der österreichischen Literatur ist das Ostjudentum, Roths „Herkunft“, von zentraler Bedeutung: in der Erzählung *Der Leviathan* und im Roman *Hiob* – in beiden Fällen geht es um den Untergang der ostjüdischen Welt als Folge einer „sich globalisierenden“ Moderne. Das bei Roth im Unterschied zu Morgenstern märchenhaft verfremdete Ostjudentum ist nicht Exekutor, sondern vielmehr Opfer der modernen kapitalistischen Ökonomie. Diese trägt, etwa in *Leviathan*, eine ethnische Charaktermaske in Gestalt des ungarischen Neu-Amerikaners Jenő Lakatos. In beiden literarischen Texten, der Erzählung und dem Roman, geht es um den Niedergang der ostjüdischen Kultur vor der Shoah, die Roth selbst nicht mehr in all ihren grässlichen Ausmaßen erlebt, deren Möglichkeit er aber sehr wohl in Erwägung gezogen hat. Trotz aller Brüche in Joseph Roths persönlichen und politischen Identitätskonstruktionen – Kriegsheimkehrer und linker Intellektueller in der Weimarer

¹⁴ Vgl. Hansotto Ausserhofer, *Joseph Roth und das Judentum*, Diss. Univ. Bonn 1970; Frank Joachim Eggert, „Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn“. *Modernitätskritik und Religion bei Joseph Roth und Franz Werfel*, Bern u. a. 1996; Eva Raffel, *Vertraute Fremde. Das östliche Judentum im Werk von Joseph Roth und Arnold Zweig*, Tübingen 2002.

¹⁵ Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*, aus dem Italienischen von Madeleine von Pásztori und Renate Lunzer, Wien 2000, S. 303–314.

¹⁶ David Bronsen, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 1974, München 1981 (= 2. überarb. Aufl.), S. 29–42.

Republik, „Ost-Phale“¹⁷ und österreichischer Legitimist im Exil – gibt es doch erstaunliche Kontinuitäten: Zu ihnen gehört auch ein antikapitalistischer und zugleich antimodernistischer Antiamerikanismus. Das Leid von Roths *Hiob* ist nicht zu Ende, als er in das Gelobte Land Amerika kommt, es steht ihm eigentlich erst bevor: „Amerika hat uns getötet. Amerika ist ein Vaterland, aber ein tödliches Vaterland.“¹⁸

Der Niedergang patriarchaler Verhältnisse, ein hohes Maß an Armut und Infrastruktur sowie der Einbruch der Moderne sind bestimmende Momente in einem historischen Drama, das die Juden in Osteuropa ereilt. Roths Texte sind melancholische Dokumente einer zunehmend entzauberten Welt, die freilich – so die Diagnose – selbst einem bösen Zauber, der Magie des Geldfetischs, anheimfällt. Diese Diagnose ist, wenn man so will, der „linke Restbestand“ des fantastischen Monarchisten Roth. In beiden Fällen verlassen die Protagonisten die „alte“ Welt und schiffen sich in die „neue“ Welt, ins „Neue“ Jerusalem ein.

Ganz anders ist Morgensterns Trilogie mit ihrer Schilderung einer „authentischen“ jüdischen Welt konzipiert, die durchaus wohlhabend ist, trotz aller Krisen und Debatten keine Weltuntergangsstation, sondern ein zur Zukunft hin offener Ort der Debatte, verbunden mit den Diskursen über den Zionismus. Soma Morgenstern schreibt – die Romantrilogie ist da übrigens viel eindeutiger als Morgensterns Position im Erinnerungsbuch über Roth (das mag auch mit dem zeitlichen Abstand zu tun haben) – im Schatten Herzls und des Zionismus. Er begreift diesen als die einzige realistische Option, das Judentum, die Menschen, als auch die geistige, religiöse Substanz, zu retten. Auch wenn er, wie gesagt, den assimilationistischen Aspekt von Herzls Utopie nicht übersieht, betrachtet sein Protagonist im Roman den Zionismus durchaus als ein zeitgemäßes Angebot. Morgenstern hat sich letztendlich nicht für Jerusalem, sondern für New York entschieden: das wirft noch einmal Licht auf die Bruchlinien moderner jüdischer Identität, die durch zwei Charakteristika geprägt ist: Modernismus und Judenvernichtung in Europa. Wenn ich es – aus einer Außenperspektive – richtig sehe, dann hat Morgensterns Position eine doppelte Identität – Diaspora in den USA oder Europa und Loyalität für die religiösen und säkularen Heimkehrer und Heimkehrerinnen – bis zum heutigen Tag eine erstaunliche Aktualität behalten. Aus Roths melancholischem Befund hingegen ließe sich – und das war ihm wohl klar und war Quelle seiner spezifisch jüdischen Melancholie – hingegen keine politisch tragfähige Position entfalten, wohl aber ein Moment an Reflexion bewahren, das womöglich nicht nur für den innerjüdischen, sondern auch für einen transjüdischen, „Westlichen“ Diskurs von Bedeutung ist.

¹⁷ Bronsen, *Joseph Roth*, S. 353.

¹⁸ Roth, *Hiob*, S. 307 (Kap. XIII).

Juden auf Wanderschaft hat Roth sein wichtigstes Werk zum Thema überschrieben und damit zugleich eine Definition dessen gegeben, was Judentum für ihn im Kern bedeutet: nicht endende Wanderschaft, permanente Migration. Was er in dem Essay konstruiert und simuliert, ist eine Sympathie gleichsam von außen, die Empathie eines mitfühlenden Chronisten, der für sich Vertrautheit mit dem Phänomen reklamiert, sich aber nicht mit dem Ostjudentum identifiziert. In seiner Einleitung bekräftigt er polemisch, wen er sich nicht als Leserschaft dieses Buches wünscht, nämlich „jene, die ihre eigenen, durch einen Zufall der Baracke entronnenen Väter oder Vorväter verleugnen“, sowie jene, „die es dem Autor übelnehmen würden, daß er den Gegenstand seiner Darstellung mit Liebe behandelt, statt mit ‚wissenschaftlicher Sachlichkeit‘, die man auch Langeweile nennt.“¹⁹

Diese Absage an den distanzierenden Geist der Wissenschaft liest sich beinahe wie eine Antwort auf den Vorwurf Morgensterns, dass Roths Position damit zu tun habe, dass er sich seiner Herkunft und seiner Vaterlosigkeit schäme und sich deshalb beständig eine andere, vornehmere Herkunft herbeischreibe.²⁰ Ohne Morgenstern namentlich zu erwähnen, begegnet Roth diesem Vorwurf damit, dass er einen Text schreibt, der als eine sehr persönliche Mnemosyne an die im Verschwinden begriffene jüdische Kultur gelesen werden soll, die einen Akt aktiven und widerständigen Erinnerns markiert, ein Gedenken, das aber – anders als im Falle von Morgensterns Trilogie – nicht von innen her vorgenommen wird, sondern mit einer erzählerischen Außenperspektive spielt.

Trotz dieser Absage an eine vermeintliche Sachlichkeit wie ein schamerfülltes Vergessen der eigenen Herkunft vermeidet Roth nämlich das sich selbst einbeziehende „Wir“ und ersetzt es – im Gegensatz zu den Memoiren Sperbers und Morgensterns – durch ein distanzierendes „sie“. Das ist ein Mittelweg eines mit dem Raum vertrauten Menschen, der sich in der Öffentlichkeit zuweilen als „Ost-Phalen“, nicht aber als Juden (obschon er sich im jüdischen Tempel trauen ließ) bezeichnet, sich aber gleichwohl nicht vollständig mit dem ostjüdischen „Komplex“ identifiziert. So spricht er vom Schmerz und Schmutz der ostjüdischen Welt und von der Würde derer, die in diesem Elend der Peripherie „menschliche Größe“ bewahren.²¹

Der Raum, den die Juden besiedeln, wird, um ein heutiges, unschönes Wort zu gebrauchen, als „hybrid“ charakterisiert: „Nur im Orient leben noch Menschen, die sich um ihre ‚Nationalität‘, das heißt Zugehörigkeit zu einer ‚Nation‘ nach westeuropäischen Begriffen nicht kümmern. Sie sprechen mehrere Sprachen und sind ein Pro-

¹⁹ Roth, *Juden auf Wanderschaft*, S. 827.

²⁰ Morgenstern, *Flucht*, S. 31; Bronsen, *Roth*, S. 35.

²¹ Roth, *Juden auf Wanderschaft*, S. 827.

dukt mehrer Rassenmischungen, und ihr Vaterland ist dort, wo man sie zwangsweise in eine militärische Formation einreihet.“²²

Die historische Verfehlung der Habsburgermonarchie bestehe darin, dass sie diesen kulturell vielfältigen Raum nicht erhalten konnte. Ganz offenkundig unterschätzt Roth an dieser Stelle jene Eigendynamik nationaler Homogenisierung, wie sie in der heutigen Nationalismus-Forschung hervorgehoben wird.²³

Dieser Raum ist symbolisch aber auch dadurch gekennzeichnet, dass die Menschen, von einer tiefen „Sehnsucht nach dem Westen“ befallen, von bzw. aus ihm wegstreben, sich aus ihm entfernen, eine Sehnsucht, die tiefer liegt als im Bereich des Ökonomischen und Sozialen und der Roth in der Erzählung vom *Leviathan* eine gleichsam mythische Bedeutung gegeben hat: die Sehnsucht nach dem „glatten Raum“ des Ozeanischen.²⁴ Die Moderne und der Westen tauchen in der Erzählung auf doppelte Weise auf, als mythisches Versprechen und – in Gestalt des ungarischen Rivalen Lakatos, der mit falschen, künstlichen Perlen handelt, als satanisches Verhängnis.

Die Sehnsucht des Ostjuden nach dem Westen impliziert eine Projektion auf die westliche Welt, deren Ausstaffierung zu einer Märchenwelt; das ist das kulturelle Schicksal all der armen Menschen, die sich aus den Peripherien der global werdenden Welt in deren Metropolen bewegen, in Roths Romanen ist das vornehmlich New York. Das Ostjudentum setzt sich Roth zufolge – wie auch heutzutage – aus den kleinen Leuten zusammen, aus Proletariern, Kleinhändlern, Kleinhandwerkern. Sozial besehen besteht, so ließe sich anfügen, kein merklicher Unterschied, abgesehen davon, dass die emigrierenden Ostjuden, anders als Griechen und Südtaliener, sich am wenigsten aus dem ländlich-bäuerlichen Milieu rekrutieren. Was sie von all diesen MigrantInnen unterscheidet, ist indes eine kulturelle Dimension: die Erinnerung an das Exil und deren messianische Überwindung.

Die fremde Welt wird zur Leinwand eigener Wünsche: „Der Ostjude“ (wie der Anatolier unserer Tage) weiß in seiner Heimat nichts von der „sozialen Ungerechtigkeit des Westens“. Er sieht nicht die Vorzüge seiner Heimat, die „Schönheit des Ostens“. Die Idealisierung der neuen Heimat geht Hand in Hand mit der „schmerzlosen Aussichtslosigkeit des jüdischen Gebets“²⁵. New York, das zweite Jerusalem, sowie das dritte Jerusalem, das Jerusalem der Zionisten, ist nicht länger ein messianisches Ziel, sondern eine säkulare Version: „Auch diese Juden leben nicht mehr im Getto,

22 Ebd., S. 834.

23 Vgl. Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism*, London 2000, S. 85–166.

24 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Tausend Plateaus* (Kapitalismus und Schizophrenie, Bd. 2), aus dem Französischen von Gabriele Ricke, Berlin 1992.

25 Roth, *Juden auf Wanderschaft*, o. S.

ja nicht einmal mehr in der wahren und weisen Tradition.“²⁶ Sie leben in einer inneren Diaspora, bevor die äußere ihnen zum Schicksal wird. Und in dem ihm eigenen melancholischen Pathos fügt Roth prophetisch hinzu: „Die Ostjuden haben nirgends eine Heimat, aber Gräber auf dem Friedhof.“²⁷

Der Zerfall des Ostjudentums wird durch den der Monarchie beschleunigt. Denn in dem neuen postimperialen Zentraleuropa nach 1918 ist erst recht kein Platz für eine Gruppe, die, anders als die in der Habsburgermonarchie triumphierenden Nationalismen, nicht nach dem Territorialitätsprinzip organisiert ist, keinen geschlossenen kulturellen „Lebensraum“ besitzt. Aus dieser Besonderheit erklärt sich Roth die Anziehungskraft des Zionismus. Die Essaysammlung liest sich wie eine Explikation, wie ein Kommentar zum *Hiob* und zum *Leviathan*.

Klassische Identitätskonzepte sind Roth, dem programmatisch Heimatlosen, dem realen und symbolischen Nomaden, durchaus fremd. Dem Vorwurf, selbst ein Assimilant zu sein, hält er trotzig eine kritische Deutung des Zionismus entgegen, die diesen eben als eine Nachahmung des europäischen Nationalstaatsmodells und damit als eine strukturelle Anpassung an einen mit Grillparzer als unheilvoll angesehenen Nationalismus deutet.²⁸

Diese Ambivalenz des zionistischen Projekts steigert sich für Roth angesichts des kulturellen und politischen Kontextes, in dem diese reale und symbolische Wiederauflage Palästinas stattfindet: „In Palästina vollzieht sich tatsächlich eine nationale Wiedergeburt. Die jungen Chaluzim sind tapfere Bauern und Arbeiter, und sie beweisen die Fähigkeit der Juden zu arbeiten und Ackerbau zu treiben und ein Sohn der Erde zu werden, obwohl er jahrhundertlang ein Buchmensch war. Leider sind die Chaluzims auch gezwungen zu kämpfen, Soldaten zu sein und das Land gegen die Araber zu verteidigen. Und damit ist das europäische Beispiel nach Palästina übertragen. Leider ist der junge Chaluz nicht nur ein Heimkehrer in das Land seiner Väter und ein Proletarier mit dem gerechten Sinn eines arbeitenden Menschen, sondern er ist auch ein ‚Kulturträger‘. Er ist ebenso Jude wie Europäer. Er bringt den Arabern Elektrizität, Füllfedern, Ingenieure, Maschinengewehre, flache Philosophien und den ganzen Kram, den England liefert.“²⁹

Sehen wir einmal von den für Roth charakteristischen Invektiven gegen die angelsächsische kapitalistische Kultur, in denen sich eine linke Kapitalismuskritik mit einer konservativen Kulturkritik verbinden, ab, so ergibt sich ein durchaus zwiespältiges Bild der Situation. Die Juden, die „kein anderes Land wirklich will“, haben keine

²⁶ Ebd., S. 295.

²⁷ Ebd.

²⁸ Joseph Roth, *Grillparzer, Das journalistische Werk*, 3, Köln 1990, S. 742–751.

²⁹ Roth, *Juden auf Wanderschaft*, S. 303.

andere Wahl, als sich Palästina anzueignen, das rechtfertigt für Roth ihr Recht auf dieses Land; aber zugleich werden sie damit zum „Objekt oder ahnungsvollen Vollstrecker europäischer Politik“- heute, in der Ära des Postkolonialismus, müßte man wohl sagen us-amerikanischer Politik. An einer Stelle spricht Roth gar von einem „jüdischen Kreuzzug“. ³⁰

Damit dreht sich das Bild um: Die in die Defensive gedrängten Araber, die auf überraschende Weise den Ostjuden ähneln, werden zu „Naturmenschen“, die sich „gegen den Einbruch einer angelsächsisch-amerikanischen Zivilisation“ wehren, die im Namen der nationalen jüdischen Wiedergeburt nach Palästina gebracht wird. Wie prophetisch und brisant eine solche Position gerade heutzutage ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Die trotz aller Melancholie kühle Diagnose Roths mitsamt ihrer unerschrockenen Ambivalenz kann freilich nicht als Fantasterei eines Unpolitischen oder eines versoffenen Monarchisten abgetan werden (wie das jüngst in einer Rezension geschehen ist), sondern beweist gerade ein Sensorium für die Mehrdimensionalität eines Geschehens, das es so schwer macht, eindeutig Position zu beziehen und sich auf *eine* Identität zurückzuziehen.

Roth formuliert diese Uneindeutigkeit in jenem so beiläufigen wie wuchtigen Satz: „Es ist gewiss nicht der Sinn der Welt, aus ‚Nationen‘ zu bestehen.“ ³¹ Das ist auch als Appell an eben jene „Wirtsvölker“ anzusehen, die bisher keine „innere Freiheit“ erlangt haben, vermutlich, weil sie die Erfahrung der Diaspora nicht zur Kenntnis nehmen wollen.

Die Ursache für Roths Ablehnung des Zionismus hat mit zwei Momenten seines Denkens und Schreibens zu tun, die nicht ursächlich mit der jüdischen Herkunft zu tun haben: zum einen ist das seine Ablehnung der Moderne in nahezu all ihren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Phänomenen, die Politik und die Existenzweise vielleicht ausgenommen. Am forciertesten hat Roth diese Kulturkritik in seinem pamphletartigen Essay *Der Antichrist* vorgetragen, der sich des Narrativs einer apokalyptischen Fortschrittskritik bedient. Der Zionismus ist für Roth auch deshalb obsolet, weil er die moderne, westlich-kapitalistische und amerikanische Kultur und Lebensart schlechthin verkörpert. Er ist aber auch problematisch, weil er, als plastisches Heimatangebot, Roths pathetisch vorgetragener Heimatlosigkeit, „Hybridität“, zuwiderläuft, Thema von Romanen wie *Hotel Savoy* (1924), *Flucht ohne Ende* (1927) oder *Tarabas. Ein Gast auf dieser Erde* (1934). Das Judentum Osteuropas wird aufgrund einer dramatischen historischen Situation zur schärfsten symbolischen Ausformung eines ganz allgemeinen Befundes. ³²

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Frank Joachim Eggers, „*Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn*“ – Modernitätskritik und Religion bei Joseph Roth und Franz Werfel, Wien 1996, S. 78–89.

Soma Morgensterns bei aller Sympathie und Nähe vollzogene Abgrenzung von Roth hat damit zu tun, dass sich Roth weigert, die jüdische Karte zu spielen und sich zu einer eindeutigen Identität zu bekennen. Um dieses Skandalon zu mindern, greift Morgenstern in seinem Roth-Buch zu psychologisierenden Erklärungsmustern: diese reichen vom fehlenden Vater, der schwachen Mutter und der nicht gegebenen Über-Ich-Identifikation über dessen Alkoholismus bis zu seiner Heimatlosigkeit. Aus diesem Psychogramm eines labilen Menschen erklärt sich für den Freund dessen „Assimilationitis“³³.

Den unbändigen Wunsch des heimatlosen „Hybriden“, irgendwo zu Hause zu sein, spürt man in der Tat auf Schritt und Tritt, gerade im journalistischen Werk: Roths revolutionäre Wunschfiguren im frühen Russland; Roths Wille, in den frühen Zwanzigerjahren ein guter Deutscher zu sein; sein Nachruf auf den sozialdemokratischen deutschen Reichspräsidenten Ebert, der seine späteren Huldigungen an den toten Kaiser vorwegnimmt. Roths Liebe zu Frankreich und seinem Wunsch, in Frankreich zu Hause zu sein (14. Juli) oder seiner Trauerrede auf Clemenceau – schließlich die Entdeckung des österreichischen Kaisers.

Roth ist ein früher Bewohner dessen, was man als „Dritter Raum“ bezeichnet,³⁴ der unmögliche Bewohner einer Diaspora, eines Exils. Auffällig, dass Roth schon im Exil lebte, bevor die Nazis an die Macht gekommen waren. „Hybridität“ ist hier das passende und unpassende Stichwort unserer Tage: denn der Hybrid der *Cultural Studies* verweigert ja jede Anpassungsleistung, jegliche Assimilation und jede Form eindeutiger ethnischer Identität. Homi K. Bhabha spricht in diesem Zusammenhang von „den Diskursen von ‚Minoritäten‘ innerhalb der geopolitischen Aufteilungen von Ost und West, Nord und Süd“: „Sie intervenieren in jene ideologischen Diskurse der Moderne, die versuchen, der ungleichmäßigen Entwicklung und den differierenden, oft von Benachteiligung gekennzeichneten Geschichten von Nationen, Ethnien, Gemeinschaften und Völkern eine ‚hegemoniale‘ Normalität zu verleihen.“³⁵

Das Ziel solcher Identifikation ist bei Roth wie bei Bhabha persönlich wie politisch ein „hybrides“ Gebilde, im Falle Roths ein ästhetisch überformtes multiethnisches Reich: das hybride Märchenreich, das sich Roth schuf, war eines von oben, die Bewohner der Roth'schen Heimatlosigkeit sind der Adel und die Beamten und darunter jüdische Händler und slawische Mittelschichten. Anders, als es die Verklärung der Parallelgesellschaften und der Figur des Hybriden in den *Cultural Studies* will, lesen

33 Morgenstern, *Flucht*, S. 31.

34 Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, aus dem Englischen von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl, Tübingen 2000, S. 55ff.

35 Ebd., S. 255.

wir bei Roth auch, wie qualvoll es sein kann, in der Fremde zu leben. Die Wanderschaft als eine von außen aufgezwungene, auch innere Unruhe ist das Symptom dieses Leids³⁶, das für ihn wie für Morgenstern konstitutiv für die jüdische Identität ist.³⁷

Bei aller strukturellen Ähnlichkeit sind doch Unterschiede zwischen Roths Idee der Mischung und den postmodernen Hybriditätskonzepten unübersehbar. Im Falle Roths stehen sogenannte autochthone, „orientalische“, das heißt vormoderne Minoritäten im Zentrum, während es sich in den postkolonialen Theorien um postmoderne Migrationsminoritäten handelt. Bei Roth wird melancholisch ihr unweigerliches Verschwinden beklagt, im angelsächsischen Bereich werden sie zu neuen Hoffnungsträgern eines postnationalen Bewusstseins. In diesem Zusammenhang ist auffällig, dass Israel selbst, von seiner arabischen Minderheit einmal ganz abgesehen, ein hybrides Gebilde ist, eben weil nach 1948 Menschen aus den verschiedensten Herkunft in das Land eingewandert sind und so neue Differenzen in Kultur, religiöser Orientierung und Sprache produzieren.

Roths Selbstkonstruktionen sind in gewisser Weise tragikomisch, aber das heißt nicht, dass sein Einwand gegen eine Konstruktion jüdischer Identität nach dem Vorbild des europäischen territorialen Nationalstaates heute an Brisanz verloren hat. Sein Argument, wonach der Zionismus ein Notbehelf gewesen ist, sollte man – im Sinne der Aufrechterhaltung kritischen Bewusstseins, nicht im Sinne einer prinzipiellen Denunzierung – ernst nehmen, auch jene pointierte These, wonach er eine Geißel des Kolonialismus, Postkolonialismus und der Dialektik des europäischen Nationalismus geworden ist. Das Jüdische ist mehr als der Staat Israel, auch wenn sich durch die schiere Existenz dieses Staates die jüdische Identität maßgeblich verändert haben mag und nicht nur die Juden in aller Welt, sondern auch Europäer und Nordamerikaner zu kritischer Loyalität verpflichtet. Das ändert nichts an der Rolle, die Roth dem Judentum zugeschrieben hat (Diaspora) und die, en passant gesprochen, an Julia Kristevas Konzeption des Fremden erinnert: an ihre Interpretation von Judentum und frühem Christentum. Ihre These läuft darauf hinaus, dass die Menschen des postnationalistischen Zeitalters allesamt aus der Heimat und aus dem vermeintlichen Paradies homogener Räume Vertriebene sind. Wir sind, gerade unter dem Aspekt einer „Ethik der Psychoanalyse“, Fremde „in uns selbst“.³⁸

Der hohe existenzielle Preis, der für solche innere wie äußere Fremdheit zu entrichten ist, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Es ist der enorme symbolische

36 Morgenstern, *Flucht*, S. 35: „Der rührende deutsche Jude, der Philosoph Hermann Cohen, als man ihn fragte, warum er die Zionisten so verachte, sagte: ‚Die Lumpen wollen glücklich sein!‘“

37 Roth, *Juden auf Wanderschaft*, S. 299.

38 Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, aus dem Frz. von Xenia Rajewsky, Frankfurt am Main 1988, S. 208ff.

Aufwand einer virtuellen Ersatzheimat – das lässt sich auch im Werk anderer zentral-europäischer Autoren mit jüdischem Hintergrund nachweisen, etwa bei Danilo Kiš oder bei György Konrad. Ohne die paradoxe unklassisch kosmopolitische Utopie einer Nichtheimat als Heimat, einer Heimat nach der Heimat, in der es nicht mehr um Herkunft, sondern eher um Hinkunft geht, ist der Verlust nicht zu kompensieren. Ein Rest von Messianismus, der Roth, einem Antipoden Benjamins, eher fremd war, schwingt darin mit, zuweilen hat der Roth'sche Kaiser – nicht wegen seiner persönlichen Verdienste, wohl aber aufgrund seiner majestätischen Rolle – die Statur eines jüdischen Gottvaters, zumindest eines gottesandten Regenten.

Es wäre zu einfach, Roths Position wegen ihrer zweifelsohne vorhandenen nostalgischen und assimilationistischen Tendenzen zu verwerfen. Im Zeitalter der „Hybridität“ gewinnt die Erfahrung der Diaspora, die mit ihr nicht identisch ist (weil sie ein bestimmtes kulturelles, ja religiöses Muster einer Erfahrung der Verlassenheit und Heimatlosigkeit umschließt) zusehends an Bedeutung, nicht zuletzt als Gegengewicht zu der Versuchung, zu alten Identitätspolitikern zurückzukehren. Paradoxiert hat Roth diese spezifisch jüdische Erfahrung in eine altösterreichische Heimatlosigkeit überführt, was noch einmal die symbolische Einbindung relevanter jüdischer Schichten in das späte Habsburgische Imperium vor Augen führt. Stets war es eine Assimilation an Fremdes, denn die Assimilation an das Eigene, das verlorene Reich, in der die Juden die Diaspora hätten leben können, wäre eine an eine zweite verlorene Heimat. In diesem imaginären dritten Raum trifft der Ostjude auf den Altösterreicher Joseph Roth. Ganz offenkundig ist Morgenstern diese Pointe entgangen.

Aber da liegt wiederum die Differenz zu den heutigen dritten Räumen: Die indischen oder arabischen Intellektuellen in den kapitalistischen Zentren unserer Tage trauern nicht um Königin Victoria. Und schon gar nicht um Kaiser Franz Joseph.

Klaus Hödl

Jüdisches Leben im Wiener Fin de Siècle

PERFORMANZ ALS METHODISCHER ANSATZ ZUR ERFORSCHUNG JÜDISCHER GESCHICHTE

Im Jahr 1899 erschien in der *Oesterreichischen Wochenschrift* eine kurze Notiz mit dem Titel „Der ‚Ritualmörder‘ von Wiener-Neudorf“. Darin wird ein Zwischenfall geschildert, in dessen Mittelpunkt ein Mann auf der vermeintlichen Suche nach einem Ritualopfer steht. Er ist, wie die Zeitung schreibt, ein „ärmlich gekleideter Mensch, der mit einem Bündel in der Hand und aufgeschnallten Koch-Utensilien auf dem Rücken ruhig seines Weges ging“. Als ihn eine Gruppe von Kindern sieht, beginnt diese zu schreien: „Das ist der Jud’, der uns abschlachten will!“ Daraufhin eilen einige Arbeiter herbei, die auf den Mann einschlagen und ihn schwer verletzt auf der Straße liegen lassen. Wie sich später herausstellt, handelt es sich bei dem Überfallenen um den ‚Bahnarbeiter Victor Rousseau aus Courtomer in Frankreich, katholisch und verheiratet‘; er hatte mehrere Jahre beim Bau der sibirischen Eisenbahn gearbeitet und kam über Preßburg nach Wien. Da er bei dem sibirischen Bahnbau seine eigenen Koch-Utensilien haben musste, ist leicht erklärlich, warum er eine Suppenschüssel bei sich trug.“¹

Das Opfer und seine Peiniger kannten einander nicht. Trotzdem, oder vielleicht deswegen, glaubten einige Kinder und Erwachsene, in ihm einen Juden ausmachen zu können. Der Mann wurde aufgrund bestimmter Merkmale für einen Juden und wegen der Suppenschüssel, die er bei sich trug, sogar für einen jüdischen Ritualmörder gehalten. Der Geschlagene selbst gab durch keinerlei Verhalten Anlass zu dieser Einschätzung. Sie beruhte allein auf verbreiteten Vorstellungen über Juden und deren Übertragung auf den Wanderarbeiter.

Die Beschreibung des Vorfalls hat einen Anklang an Jean-Paul Sartres Diktum, dass derjenige Jude sei, den die anderen dazu machten.² Eine einseitige Zuschreibung des „Judeseins“ ist nur dann möglich, wenn diejenigen, die die Attribuierung vornehmen, zu wissen glauben, wie es sich artikuliert und wie es bestimmbar ist. Eine

1 *Oesterreichische Wochenschrift* 25, 1899, S. 469.

2 Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, 2. Aufl., New York 1965, S. 69.

Voraussetzung dafür ist, dass es für statisch gehalten wird. Andernfalls wäre es nicht beschreibbar. Es ist letztlich das Ergebnis essenzialistischen Denkens.

Demgegenüber ist es schwieriger, falls überhaupt möglich, das, was durch Praktiken ausgedrückt wird, zu fixieren. Handlungen können nie in Perfektion repliziert werden und somit etwas in exakt gleicher Weise wiederholen. Wenn sie etwas Jüdisches artikulieren, dann zeigt sich dieses bei jedem Handlungsvorgang anders, es ändert sich stetig. Seine Bedeutung kann lediglich für den Zeitpunkt, zu dem es hervorgebracht wird, umschrieben werden. Das Jüdische erweist sich dabei nicht als etwas Ontologisch-Gleichbleibendes, sondern als flüchtig; das heißt nicht, dass es sich verflüchtigt. Aber gleich wie Praktiken, so wandelt es sich unaufhörlich.

METHODISCHER ANSATZ

Die Frage, wie „Judesein“, jüdische Identität, etc. beschrieben werden können, wenn nicht auf textuelle Quellen zurückgegriffen wird, steht im Mittelpunkt der vorliegenden Ausführungen. Sie stellen keine kohärente Erzählung über jüdisches Leben in Wien um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert dar, sondern einen methodischen Ansatz zu dessen Erforschung vor. Es wird an Faschingsfeiern zu zeigen und darzulegen versucht, wie und warum jüdische Existenz mit einem performativen Ansatz, bei dem das Hauptaugenmerk auf Handlungen gerichtet wird, untersucht werden kann und soll. Es geht nicht um die Deutung von statischen kulturellen Manifestationen, von kulturellen Produkten und Werken wie Texten, sondern von Praktiken, durch die auch Jüdischsein, eine Identifizierung mit dem Judentum, artikuliert wird.

Das Plädoyer für eine verstärkte Anwendung des performativen Ansatzes gründet sich nicht auf der Annahme, dass eine Fokussierung auf das Textuelle – statt auf das Performative – falsch wäre, sondern liegt u. a. in dem Umstand, dass Letzterem von Geschichts- und KulturwissenschaftlerInnen bisher nicht genügend Beachtung geschenkt worden ist. Mit einer nachhaltigen Zuwendung zu ihm könnten vernachlässigte Aspekte jüdischer Geschichte aufgearbeitet sowie bereits vorliegende Ergebnisse komplettiert oder, je nach Ausgang der Forschungen, hinterfragt werden. Zum anderen drückte sich das Selbstverständnis der Gesellschaft im ausgehenden neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert verstärkt in performativen Aktivitäten aus.³ Ein performativer Ansatz trägt diesem Phänomen Rechnung.

3 Erika Fischer-Lichte, *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*, Tübingen 2001, S. 10–17.

Der praxisorientierte Zugang wird in dieser Arbeit mit dem Konzept des kulturellen Zwischenraumes in Verbindung gesetzt. Damit ist der Bereich an den Grenzen kultureller Kontexte gemeint, der eine Begegnungszone für Menschen aus unterschiedlichen bzw. als verschieden imaginierten kulturellen Sphären, im konkreten Fall für Juden und Nichtjuden, darstellt. Als performative Aktivitäten in kulturellen Zwischenräumen werden Handlungen bezeichnet, an denen Juden und Nichtjuden beteiligt sind. Ähnlich wie für Performanz als methodische Herangehensweise, so gilt auch für das Konzept des Zwischenraumes, dass damit bisherige Arbeiten über die Geschichte der Wiener Juden, in denen sie weitgehend allein, ohne ihre Beziehungen zu Nichtjuden, behandelt werden, nicht ihre Relevanz verlieren. Mit der Fokussierung auf den Zwischenraum wird lediglich ein Zugang zur historiografischen Forschung vorgestellt, von dem angenommen wird, dass er zur Erweiterung des Kenntnisstandes über Wiener Juden beitragen kann.

MERKMALE DES PERFORMATIVEN

Performative Akte zeichnen sich durch einige Merkmale aus, von denen im Folgenden zwei Momente näher dargestellt werden. Es handelt sich dabei um Kriterien, die auch wesentlich zur Unterscheidung des Performativen vom Textuellen beitragen.

Das erste Konstituens betrifft die Ko-Präsenz von HandlungsteilnehmerInnen. Eine Praxis wird nur dann als performativ bezeichnet, wenn sie in Anwesenheit von mindestens zwei Aktanten stattfindet.⁴ Diese stehen einander in keinem asymmetrischen Verhältnis gegenüber, bei dem ein Subjekt die Handlung setzt und das andere sich als weitgehend passiver Adressat verhält, sondern sie orientieren sich aneinander und gehen aufeinander ein. Dabei generieren sie gemeinsam kulturelle Bedeutung. Anders als beim Verfassen eines Textes, im Zuge dessen Bedeutung von einer Person in Isolation fixiert und erst einige Zeit später von jemand anderem rezipiert und interpretiert wird, muss Bedeutung bei einer performativen Aktivität in Anwesenheit beider (oder mehrerer) HandlungsteilnehmerInnen bestimmt und in diesem Sinne *interaktional* konstituiert werden.

Ein weiteres Moment eines performativen Aktes liegt im transitorischen Charakter der dabei generierten kulturellen Bedeutungen.⁵ Sie werden im Vollzug der Hand-

4 Erika Fischer-Lichte, *Theater als Modell für eine performative Kultur. – Zum performative turn in der europäischen Kultur des 20. Jahrhunderts*, Saarbrücken 2000, S. 23.

5 Martin Fuchs, „Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz“, in: Aleida Assmann, Heidrun Friebe (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 105–137, S. 110; Peggy Phelan: *Unmarked. The Politics of Performance*, 2. Aufl., London 1996, S. 146.

lung geschaffen und haben nur zu diesem Zeitpunkt Geltung. Es ist nicht möglich, sie festzuhalten. Sie wandeln sich stetig, was sich aus dem Wechsel der Handlungskoordinaten wie Zeit, Ort, Ausführende der Handlung etc. ergibt.⁶

Performanz als methodischer Ansatz basiert auf einem dynamischen Kulturbegriff, der sich in den letzten Jahren in den Geistes- und Kulturwissenschaften durchgesetzt hat. Kultur wird als ein Ensemble zirkulierender Elemente verstanden, die in Abhängigkeit von sich permanent ändernden Beziehungen zu anderen „cultural units“⁷ bestimmt werden. Aus der Umschreibung von Kultur als Prozess folgt, dass es keine Referenz auf kulturelle Bereiche, beispielsweise auf Judentum oder jüdische Kultur, geben kann, wenn nicht gleichzeitig angegeben wird, zu welchem Zeitpunkt was darunter verstanden wird – was in der Praxis jedoch nicht durchführbar ist. Die Annahme, dass kulturelle Bedeutungen ständig flottieren, macht auch den Aufbau einer stabilen Persönlichkeitsstruktur, im konkreten Fall einer jüdischen Identität, unmöglich. Aus diesem Grund werden bestimmte Normen als weitgehend statisch imaginiert.⁸ Die Fixierung ausgewählter Standards wiederum ermöglicht Juden eine Selbstdefinition. Und auf der Grundlage einer interkulturellen Anerkennung der von Juden selbst für zentral gehaltenen kulturellen Bedeutungen lässt sich in der Folge auch ein Bezug auf Judentum als kulturelles System herstellen, dessen Konstruktionscharakter dabei nicht negiert werden muss.⁹

Eine Untersuchung von performativen Handlungen in kulturellen Zwischenräumen unterscheidet sich wesentlich von Zugängen, die in den letzten zwei Jahrzehnten in der Historiografie dominant waren. Darunter war das Konzept der Akkulturation von bestimmendem Einfluss. Allgemein bezeichnet es die Anpassung einer zumeist kleineren gesellschaftlichen Gruppe an bestimmte Standards einer größeren sozialen

6 Steve Pile, Nigel Thrift, „Mapping the Subject“, in: Steve Pile, Nigel Thrift (Hg.), *Mapping the Subject. Geographies of Cultural Transformation*, 2. Aufl., London 1996, S. 13–51, S. 19.

7 Federico Celestini, „Um-Deutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer kultureller Elemente“, in: Federico Celestini, Helga Mitterbauer (Hg.), *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers*, Tübingen 2003, S. 37–51, S. 44.

8 Steven Greenblatt hat diesen Prozess anschaulich beschrieben, indem er betont, dass eine Kultur „eine an sich instabile, vermittelnde Art und Weise der Gestaltung von Erfahrung (ist). Nur durch gesellschaftliche Durchsetzung einer imaginären Ordnung der Ausschließung – durch das Funktionieren dessen, was ich im folgenden ‚Blockierung‘ bezeichnen werde – kann Kultur als eine stabile Entität fingiert werden, [...] Eine solche Blockierung findet andauernd statt [...], ist jedoch niemals absolut.“ (Ders., *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin 1988, S. 185.)

9 Konstruiert heißt, dass es keinen wesenhaften Kern gibt. Kulturelle Systeme stellen trotz ihres Konstruktionscharakters „soziale Tatsachen“ dar. (Paul Rabinow, „Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie“, in: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1993, S. 158–199.

Entität, also im konkreten Fall der Juden an die sogenannte Mehrheitsgesellschaft.¹⁰ Dabei wird impliziert, dass die aufgegebenen Standards als jüdisch und jene, an die eine Anpassung stattfindet, als nichtjüdisch benannt werden können. Gleichzeitig werden Juden mit ihrer sozialen Umgebung kontrastiert. Eine Integration in diese wird nur durch eine Adaptation bestimmter Merkmale der nichtjüdischen Kultur, also durch Akkulturation, für möglich gehalten.¹¹

Ein performativer Ansatz richtet den Fokus der Untersuchung anders aus. Durch die Erforschung interaktionaler Praktiken, in deren Rahmen sowohl Juden als auch Nichtjuden an der Generierung kultureller Bedeutungen aktiv teilhaben, werden Ersterer nicht als sich Anpassende gesehen, sondern als Mitgestalter von Kultur. Sie werden als ein konstitutiver Teil der Gesellschaft betrachtet und müssen in diese nicht erst „eintreten“, um dazuzugehören. Im Weiteren wird aufgrund des nichtessenzialistischen und dynamischen Kulturverständnisses, auf dem eine praxisorientierte Forschungsperspektive fußt, das zwischen den Aktanten Ausgehandelte in seiner Einmaligkeit beschrieben. Das heißt im Falle einer Untersuchung jüdischen Bewusstseins, dass mit einem performativen Ansatz nur eine *Beschreibung* punktueller Identitätsartikulationen vorgenommen, nicht aber eine *Entwicklung* im Sinne einer Ab- oder Zunahme jüdischer Identität *nachgezeichnet* werden kann.¹² Dazu bedürfte es noch zusätzlich einer diskursgeschichtlichen Herangehensweise.¹³ Der Begriff der Anpassung, der einen skizzierbaren Prozess ausdrückt, ist jedenfalls unangebracht.

Im Folgenden werden zwei Beispiele aus dem jüdischen Alltagsleben im Wien um die Jahrhundertwende vorgestellt und vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen untersucht. Im Zuge dessen wird auch die Verwendbarkeit des Akkulturationsbegriffes sondiert.

10 Steven E. Aschheim, German History and German Jewry: Boundaries, Junctions and Interdependence, in: *Leo Baeck Institute Year Book XLIII* (1998), S. 315–322, S. 315.

11 An dieser Stelle soll festgehalten werden, dass Akkulturation bisweilen auch im Sinne kultureller Austauschbeziehungen verwendet wird. (Siehe Frank Stern, *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin 2002, S. 13.) Ein solches Begriffsverständnis kommt m. E. aber nicht häufig vor.

12 Siehe dazu Laurence J. Silberstein, „Mapping, Not Tracing: Opening Reflection“, in: Laurence J. Silberstein (Hg.), *Mapping Jewish Identities*, New York 2000, S. 1–36, S. 7.

13 Siehe dazu Marcus Otto, „Zur Aktualität historischen Sinns. Diskursgeschichte als Genealogie immanenter Ereignisse“, in: Franz X. Eder (Hg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, S. 171–186.

DAS „JÜDISCHE CHRISTKINDL“

In der jüdischen Wochenzeitschrift *Die Wahrheit* erschien im Februar 1899 eine kurze Notiz über ein „Costümfest“ des interkonfessionellen Vereins „Leopoldstädter Kinderschutz“. Bei einer schnellen Lektüre könnte man es als ein anschauliches Beispiel jüdischer Akkulturation verstehen: Juden verkleiden sich, um gemeinsam mit Nichtjuden Fasching zu feiern, und missachten dabei u. a. ihre religiösen Speisegesetze.¹⁴ Bei näherer Betrachtung stellen sich allerdings Zweifel an dieser Beurteilung ein. Die beschriebenen Praktiken erweisen sich als zu vielschichtig und teilweise widersprüchlich, als dass sie als kulturelle Adaptation ausgelegt werden könnten. Ihre möglichen Bedeutungsebenen sollen im Folgenden mithilfe eines performativen Ansatzes erforscht werden.

In der Mitteilung heißt es u. a., dass bei dem Kostümfest „eine jüdische Dame die Geschmacklosigkeit [hatte], sich als ‚Christkindl‘ zu costümieren und mit einem Christbaume in der Hand im Ballsaale zu erscheinen. Wenn schon diese Geschmacklosigkeit an und für sich manche abfällige Aeußerung provocirte, so ist noch mehr das Ballcomité zu tadeln, welches die Taktlosigkeit begieng, beim Einzuge der Costümgruppen in den Ballsaal das jüdische ‚Christkindl‘ an die Spitze zu stellen. [...] Die Protectorin (Gräfin Kielmannsegg; K. H.), die trotz ihrer interconfessionellen humanitären Thätigkeit stets die größte Pietät für ihre Religion bewahrt hat, hätte als Christin darin eher eine Profanation ihres Glaubens erblickt.“¹⁵ Die zentrale Aussage der zitierten Passage lautet, dass sich eine jüdische Frau als Christkind maskiert und damit nichtjüdische wie auch einen Teil der jüdischen Festgäste irritiert. Was sie mit der Verkleidung ausdrücken will, ist dem Text nicht zu entnehmen und muss gedeutet werden. Dessen Kenntnis ist für die Bestätigung oder Widerlegung der These, dass der Auftritt des Christkinds keinen Akt der Akkulturation darstellt, zentral.

Für die weitere Untersuchung ist der Umstand wichtig, dass das Kostümfest weder im jüdischen kulturellen Milieu noch im nichtjüdischen kulturellen Kontext stattfindet. Stattdessen bildet es eine Sphäre, die trotz des mehrheitlich jüdischen Anteils an den Veranstaltungsteilnehmern zwischen den beiden kulturellen Feldern liegt. Die

¹⁴ Religiös konservative Vereine, wie beispielsweise der „Kranken-Unterstützungs- und Humanitätsverein Gomle Chesed“, sahen von solchen Feiern ab. Der genannte Verein fühlte sich bemüßigt, an die *Oesterreichische Wochenschrift* ein Schreiben zu richten, in dem er bekannt gibt, dass er im Hotel Continental nicht, wie irrtümlich annonciert, ein Kostümfest veranstalten werde. Gomle Chesed weist darauf hin, dass er prinzipiell keine entsprechenden Veranstaltungen abhalten könne, da die Wiener Judenschaft keine eigene Lokalität für humanitäre, wissenschaftliche und politische Zwecke besitze, die rituellen Anforderungen entspreche. Siehe *Oesterreichische Wochenschrift* 4, 1899, S. 77–78.

¹⁵ *Die Wahrheit* 9, 1899, S. 4.

Veranstaltung kann als kultureller Zwischenraum verstanden werden, in dem es zur Begegnung von Juden und Nichtjuden kommt.

DER KULTURELLE ZWISCHENRAUM

Das Konzept des Zwischenraums geht auf den französischen Ethnologen Arnold van Gennep zurück, der dessen Grundlagen in seinem 1909 erschienenen Werk *Les rites de passage* vorgestellt hat. Van Gennep beschreibt darin Gesellschaften als Konglomerate unterschiedlicher Gruppierungen. Sie bilden keine abgeschlossenen Einheiten, sondern nehmen stetig neue Mitglieder auf und verlieren andere. Aktivitäten, die Gruppenzugehörigkeiten lösen oder neu aufbauen, bezeichnet er als Grenzüberschreitungen. Sie rufen Störungen der gesellschaftlichen Ordnung hervor. Um sie gering zu halten, werden sie rituell aufgeladen. Dabei lässt sich eine Dreiteilung in Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase erkennen.¹⁶

Der schottisch-amerikanische Anthropologe Victor Turner hat van Genneps Ritenmodell weiterentwickelt und seine Aufmerksamkeit vor allem der Schwellenphase gewidmet. Nach ihm unterscheidet sie sich von den beiden anderen Situationen durch ihre Unbestimmtheit und Ambiguität. In der sogenannten Liminalität befinden sich Personen außerhalb der normativen Sozialstruktur, die durch Hierarchisierung und Differenzierung charakterisiert ist, und formen eine davon losgelöste, durch besondere Solidarität geprägte Gemeinschaft, die Turner *Communitas* nennt.¹⁷ Wesentlich dabei ist, dass sich nicht voraussagen lässt, ob nach dem Austritt aus der Schwellenphase das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Mitgliedern der *Communitas* erhalten bleibt oder in sein Gegenteil umschlägt.

Das Kostümfest des Vereins Leopoldstädter Kinderschutz kann meines Erachtens in Anlehnung an van Gennep und Turner als ein Zwischenraum bezeichnet werden. Während der Veranstaltung befinden sich die TeilnehmerInnen außerhalb der gewohnten sozialen Welt. Sie sind mit maskierten Gästen konfrontiert, die bisweilen Figuren repräsentieren, die keinen realen Typen entsprechen, und können untereinander in einer Weise kommunizieren, die in der sogenannten Außenwelt aufgrund vorherrschender Konventionen nicht möglich wäre. Die Festgäste bilden dadurch eine Gemeinschaft, die von äußeren Einflüssen weitgehend abgeschirmt ist.

Die partikulare, durch eine Reihe spezifischer Verhaltensstandards geprägte Atmosphäre der Veranstaltung zeigt sich auch in den widersprüchlichen Umgangsfor-

16 Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999, S. 21.

17 Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main 2000, S. 96.

men mit dem Christkind. Es ist anzunehmen, dass es in einem jüdischen oder einem christlichen Kontext entweder klar abgelehnt oder als Teil des religiösen Glaubensrepertoires akzeptiert worden wäre. Nur in der liminalen Sphäre verursacht der Auftritt des Christkindes ambigüe Reaktionen. Einerseits erregt es Anstoß, und andererseits wird seine Präsenz hervorgehoben, indem ihm die Rolle übertragen wird, den Einzug der Verkleideten anzuführen. Die Ambivalenz gegenüber dem Christkind weist darauf hin, dass es keine klaren Richtlinien für den Umgang mit Maskierungen gibt, die irritierend wirken. Sie müssen erst im Laufe der Veranstaltung ausgehandelt werden.

Eine Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, lautet, was mit der Maskierung als Christkind ausgedrückt werden sollte. Eine genaue Antwort wird sich darauf nicht finden lassen. Das Verkleidungsmotiv ist nämlich in keinen Quellen festgehalten worden. Dessen Erforschung muss sich ausschließlich auf die Analyse der beschriebenen Praktiken beschränken und kann daher der ursprünglichen Intention nur nahe kommen. Die Untersuchung wird im Folgenden mithilfe des Mimesis/Mimikry-Begriffs vorgenommen. Sie zeigt auch, dass die Maskierung mit dem Begriff der Akkulturation nicht erfasst werden kann.

MIMESIS/MIMIKRY

Mimesis oder Mimikry bezeichnen komplexe Vorgänge der Nachahmung, Aneignung und Repräsentation. In den vorliegenden Ausführungen werden sie vor allem im Sinne von Homi K. Bhabha und Max Horkheimer sowie Theodor Adorno verwendet. Bhabha beschreibt sein Verständnis von Mimikry unter Bezugnahme auf einen kolonialistischen Kontext. Für ihn können mit dem Begriff die vielfältigen Beziehungen zwischen Kolonisatoren und indigener Bevölkerung jenseits eines binären Oppositionsverhältnisses beschrieben werden. Er versteht unter Mimikry „das Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen als dem Subjekt einer Differenz, das fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist“. ¹⁸ Der Kolonisierte soll „angeeignet“ werden, sich dabei aber nicht so weit wandeln, dass die Differenz zum Kolonisator aufgehoben wird. Der Akt der sogenannten Aneignung macht einerseits Machtverhältnisse sichtbar, gleichzeitig schwächt er sie und höhlt sie aus, indem die „Leichtigkeit des Andersseins“, das als Legitimation für Herrschaft dient, vorgeführt wird. ¹⁹

¹⁸ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, S. 126.

¹⁹ Maria Do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, S. 89–90.

Schon einige Jahrzehnte vor Bhabha haben Adorno und Horkheimer in ihrem amerikanischen Exil versucht, mit dem Begriff der Mimesis Antisemitismus zu erklären.²⁰ Mimesis heißt für sie, sich der – natürlichen wie auch menschlichen – Umwelt ähnlich machen.²¹ Mimesis ist in wenig komplexen Gemeinschaften ausgeprägt; im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung zur „Zivilisation“ ist die „rationale Praxis, die Arbeit“, an die Stelle von Mimesis gesetzt und diese unterdrückt worden.²² Sie kommt aber immer wieder zum Vorschein, beispielsweise bei Antisemiten: „Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzuahmen, was ihm Jude heißt“, schreiben Horkheimer und Adorno.²³ Dieses Phänomen kann exemplarisch an einer Faschingsfeier des „Gesangsvereins der österreichischen Eisenbahnbeamten“ veranschaulicht werden. Bei der Veranstaltung wird ein Leichenbegängnis für ein jüdisches Kind, das durch einen Bahnunfall ums Leben gekommen ist, nachgestellt. „Eine Anzahl polnischer Juden“, so schreibt die *Oesterreichische Wochenschrift* unter Bezugnahme auf das *Deutsche Volksblatt*, „sämtlich mit langen, schmierigen Kaftans und Stirnlocken“, gingen bei dem Leichenbegängnisse des „Judenjüngels“ mit, der in dem Kinderwagen der „Elektrischen“ geführt wurde. Da wurde auch ein Chor gesungen mit dem Refrain: Oi doi, oi doi, oi doi / rititidi doi di di doi etc. „Natürlich“, sagt der entzückte Berichterstatter, „erweckte dieser Chor mit Trompetenbegleitung, bei dessen Refrain die Juden komisch tänzelten, wahre Lachsalven bei dem Spalier bildenden Publicum“. Die menschenverachtende Haltung gegenüber Juden wird durch die Freude über ein jüdisches Unfallopfer artikuliert. Antisemitismus findet im konkreten Fall in der Imitation seinen Ausdruck.

Sowohl für Adornos wie auch für Bhabhas Verständnis von Mimesis/Mimikry ist wesentlich, dass durch sie Differenz einerseits unterminiert und andererseits gestärkt wird. Es handelt sich dabei um keine simplen und einseitigen Imitationshandlungen, sondern um komplexe Vorgänge, an denen beide, sowohl der „Nachahmende“ als auch der „Nachgeahmte“, teilnehmen. Mimesis/Mimikry dürfen dadurch nicht mit Anpassungsprozessen wie Akkulturation verwechselt werden.

20 Siehe dazu Michael Taussig, *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*, Hamburg 1997, S. 75–76.

21 Siehe Jonathan Skolnik, „Two must have got hanged together... Mimesis, Race, and Antisemitism in German Exile Film“ Conference Paper Presented at Immigration and Cultural Exchange: German Jewish Presences in the US and Post Cold War Germany, 25–27 March, 2007 at New York University.

22 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 15. Aufl., Frankfurt am Main 2004, S. 189.

23 Ebd., S. 195.

ZUR DEUTUNG DER VERKLEIDUNG

Für die Interpretation der Verkleidung als Christkind sind beide Aspekte, sowohl die Hinterfragung des Imitierten als auch die Schärfung der Unterscheidung, zentral. Für die Skizzierung des ersten Punktes wird der Umstand berücksichtigt, dass die jüdische Frau, die sich das Christkindkostüm überzieht, nicht nur als Angehörige einer Gruppe handelt, die über Jahrhunderte der Judenfeindschaft ausgesetzt war, sondern auch zu einem der Bevölkerungsteile gehört, die in der Habsburgermonarchie kolonialistischen Einflüssen ausgesetzt waren.²⁴ Als zentrales Medium der Reform und Regulierung der Juden, in der sich auch eine Feindseligkeit gegen sie manifestierte, galt lange Zeit die Konversion. Juden sollten durch einen Glaubensübertritt Christen „gleich“ werden.

Mit der Verkleidung als Christkind scheint die Forderung nach Annahme des Christentums symbolhaft erfüllt zu werden. Die Leichtigkeit, mit der der Akt vollzogen werden kann, ohne sich auch eine „christliche Identität“ aneignen zu müssen, lässt allerdings Zweifel an der Sinnhaftigkeit eines bloß ritualisierten Glaubensübertritts, von dem das Individuum selbst nicht überzeugt ist, aufkommen. Die Maskierung macht somit deutlich, dass Christentum äußerlich angenommen werden kann, ohne dass dies mit einer entsprechenden Bewusstseinsbildung einhergehen muss. Dadurch werden die Schranken christlichen Einflusses aufgezeigt. Aufgrund der Diskrepanz zwischen Anspruch und Realität christlicher Machtfülle bezüglich einer Konversion kann die Adoption von Christentum als verstörende Posse aufgeführt werden.

Christliche Missionierungsbemühungen, deren oftmals traumatische Auswirkungen im kollektiven Gedächtnis der Juden eingeebnet sind, hatten nicht nur in der fernen Vergangenheit stattgefunden, sondern waren auch um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert Teil des jüdischen Alltags in der Habsburgermonarchie.²⁵ Sie waren somit eine aktuelle Gefahrenquelle und Thema des zeitgenössischen Diskurses über christliche Judenfeindschaft.²⁶ Durch die Maskierung als Christkind wurden solche Aktivitäten einerseits dem Spott ausgesetzt, und andererseits wurden sie „bewältigt“. Nach Victor Turner neigt man nämlich dazu, sich als

24 Über koloniale Tendenzen in der Habsburgermonarchie siehe Johannes Feichtinger, „Habsburg (post-)colonial. Anmerkungen zur inneren Kolonisierung in Zentraleuropa“, in: Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky (Hg.), *Habsburg postcolonial*, Innsbruck 2003, S. 13–32.

25 Jacob Toury, „Defense Activities of the Österreichisch-Israelitische Union before 1914“, in: Jehuda Reinharz (Hg.), *Living with Antisemitism. Modern Jewish Responses*, Hanover/NH 1987, S. 167–192, S. 188–190.

26 *Oesterreichische Wochenschrift* 8 (1900), S. 137–139.

jener Charakter zu verkleiden, vor dem man sich fürchtet.²⁷ Man schlüpft in dessen Rolle, und durch die „Aneignung“ des Anderen neutralisiert man dessen vermeintliche Gefährlichkeit. In Bezug auf das Kostümfest heißt das, dass durch die humorvolle Gestaltung des Glaubensübertritts das Christentum sein Bedrohungspotential als Missionierungsinstanz verliert. Juden wird es dadurch möglich, sich ihrer Identität zu versichern und ihr Jüdischsein gegenüber einem lächerlich erscheinenden Christentum zu betonen. Dadurch, und das ist der zweite Punkt des Mimesis/Mimikry-Konzepts, werden die Differenzen zwischen Juden und Nichtjuden wieder gestärkt. Im Befremden, das Juden wie auch Nichtjuden über die Verkleidung als Christkind äußern, kommt das Bestreben nach Aufrechterhaltung einer religiösen Distinktion zum Ausdruck. Beide artikulieren somit einen bestimmten Grad an religiösem Selbstbewusstsein.

ANTICHRISTLICHE TENDENZEN ZU PURIM

Am Kostümfest des Vereins Leopoldstädter Kinderschutz lässt sich darstellen, dass die Ergebnisse eines performativen Ansatzes Interpretationen, die unter einer Akkulturationsperspektive vorgenommen werden, widersprechen können. Gleichzeitig wird deutlich, dass Judentum trotz seines Konstruktionscharakters als eine soziale Tatsache wahrgenommen werden muss. Die realitätskonstituierende Funktion von Judentum zeigte sich bei der Faschingsveranstaltung des Vereins Leopoldstädter Kinderschutz darin, dass es handlungsanleitend wirkte. Die Verkleidung als Christkind war kein Fauxpas, der unbeabsichtigt zu Irritationen unter den Festgästen führte, sondern ein überlegter Akt, der sich aus der jüdischen Purimtradition speiste.

Purim stellt ein jährlich wiederkehrendes Fest dar, zu dessen Anlass Juden ihrer Errettung vor ihrer Vernichtung in der Babylonischen Gefangenschaft gedenken. Nach der Überlieferung plante Haman, der höchste Regierungsbeamte des persischen Königs Xerxes I. (Ahasverus), ihre Ermordung. Letztlich musste er dafür mit seinem Leben bezahlen.

Im kollektiven Gedächtnis der Juden werden die damit zusammenhängenden Ereignisse durch die gottesdienstliche Lesung aus dem Buch Esther wachgehalten. Bei der Erwähnung von Haman pflegen Juden Lärm zu machen, um die Namensnennung zu übertönen und den historischen Feind „akustisch“ auszuschalten. In manchen Regionen Europas wurde es üblich, durch Verbrennen seines Bildnisses symbolisch an ihm Rache zu üben.

²⁷ Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main 2000, S. 166.

Purim bildet aber nicht nur einen Anlass zum historischen Gedenken und zur rituellen Vergeltung, sondern zeichnet sich auch dadurch aus, dass an diesem Tag die Welt auf den Kopf gestellt wird. Das Fest bildet die einzige Gelegenheit im jüdischen Jahreszyklus, bei der Juden bewusst und geduldet über die Stränge schlagen, sich betrinken, an Völlerei erfreuen und sexuellen Ausschweifungen hingeben. Die Normen des Alltages sind außer Kraft gesetzt, rabbinische Autoritäten ihres Einflusses entthronen und das Ziel von Verhöhnung.

Zwischen der historisch weit zurückliegenden Gefahr der Vernichtung, die zu Purim mittels Verbrennen des Bildnisses von Haman „kommemorativ bewältigt“ wird, und den zeitgenössischen Beschränkungen durch jüdische Machtinstanten, die verlacht werden, befindet sich das Christentum. Während eines Großteils seiner Geschichte hatte es als Feind der Juden gegolten. Anders als bei Haman blieb die christliche Bedrohung nicht auf die Vergangenheit beschränkt, sondern zeigt(e) sich fortlaufend. Und ähnlich wie über Haman oder die Rabbiner, so ergoss sich zu Purim häufig auch über das Christentum Spott und Hohn. Zwar wurden antichristliche Ausfälle in der Regel subtiler als gegen die beiden anderen vorgebracht, aber sie waren immer noch von „deftiger“ Qualität.

Angriffe gegen das Christentum waren seit dem frühen Mittelalter immer wieder Teil der Purimfeierlichkeiten. Dazu gehörte u. a., dass das Bildnis von Haman auf einem Kreuz verbrannt und somit auch ein zentrales christliches Symbol vernichtet wurde. Ein weiteres Beispiel bildete das fingierte Auspeitschen eines nackten Juden, während er durch die Straßen getrieben wurde. Damit wurde die Passion Christi lächerlich gemacht.²⁸

Im fünfzehnten Jahrhundert tauchte ein neues Element zu Purim auf. Wahrscheinlich in Anlehnung an den Karneval wurde das Maskentragen eingeführt, wodurch Purim mit Fasching, der ungefähr zur gleichen Zeit im Jahr gefeiert wurde, vergleichbar wurde.²⁹

Das Maskieren, das Verhöhnern historischer Feinde des Judentums, und zwar nicht nur in der Gestalt von Haman, sondern auch des Christentums, sowie eine ausgelassene Stimmung charakterisierten Purim im Mittelalter und in der Neuzeit. Mit der Verbürgerlichung der Juden im neunzehnten Jahrhundert wurde das Fest zwar „gezähmt“, und antichristliche Performances wurden weitgehend aufgegeben. Aber es war unmöglich, eine jahrhundertealte Praxis gänzlich zu unterbinden und aus dem kollektiven Gedächtnis zu streichen. Sie offenbarte sich punktuell immer wieder und

28 Elliott Horowitz, „The Rite to Be Reckless: On the Perpetration and Interpretation of Purim Violence“, in: *poetics today* 15 (1994), S. 9–54.

29 Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt am Main 1987.

zeigte sich auch in der Verkleidung als Christkind am Kostümfest des Vereins Leopoldstädter Kinderschutz. In diesem Sinne handelte es sich bei der Maskierung um eine Reaktivierung eines antichristlichen Aspekts der jüdischen Purimtradition.

VON DER DESKRIPTION ZUM NARRATIV

Das Kostümfest des Vereins Leopoldstädter Kinderschutz stellt eine interkonfessionelle Faschingsfeier dar. Unter der Annahme, dass es eine gleichsam authentische jüdische Lebenssphäre gibt, die religiös grundiert ist, könnte eine Säkularisierung, also auch die Teilnahme an einem nichtreligiösen und nichtjüdischen Fest wie Karneval, als Anpassung an ein nichtjüdisches kulturelles System bezeichnet werden.³⁰ Eine Untersuchung der eigentlichen Handlungsabläufe, die die Veranstaltung konstituieren, führt allerdings zu einer anderen Auslegung der Aktivitäten. Danach indizieren sie das Gegenteil von Akkulturation, nämlich eine Betonung von Differenzen zwischen Juden und Nichtjuden. Beide greifen auf ihre jeweilige Religion als Distinktionsinstanzen zurück und ziehen damit eine Grenze zwischen ihnen.

Selbst wenn der Umstand, dass Juden und Nichtjuden miteinander Fasching feiern, von den Praktiken der Veranstaltung, die Unterschiede zwischen ihnen hervorstreichen, gesondert betrachtet wird, ist der Begriff der kulturellen Adaptation für Ersteren nicht angebracht. Das Faktum der gemeinsamen Veranstaltung belegt lediglich enge alltagsgeschichtliche Kontakte zwischen kleinen Segmenten Wiener Juden und nichtjüdischer Wiener. Der Zeitungsbeitrag sagt nichts darüber aus, wie Juden das Kostümfest interpretieren, was sie mit ihrer Teilnahme bezwecken etc., um von deren unilateralen Anpassung sprechen zu können.

Am Beispiel der skizzierten Faschingsfeier wird jedenfalls ersichtlich, dass Performanz als methodischer Zugang zur Erforschung jüdischer Geschichte neue Interpretationsperspektiven eröffnen und zu einem neuen Verständnis der Historie beitragen kann. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt lautet, in welches andere Darstellungsschema als in eine Akkulturationserzählung sich die Untersuchung des Kostümfestes einordnen lässt? Dieser Punkt ist insofern von Relevanz, als die Veranstaltung als ein Ensemble punktueller Handlungssetzungen aufgefasst wird, das Bedeutungen herbringt, die bloß ephemere, nicht über die Feier hinausreichende Gül-

30 Zwar wurde auch Purim gelegentlich, nicht zuletzt vom Wiener Rabbiner Moritz Güdemann, als „jüdische Fastnacht“ bezeichnet, aber das Fest hatte immer noch eine religiöse Ursache. Siehe Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit* 3, Wien 1888, S. 134–135.

tigkeit besitzen. Solche Aktivitäten können lediglich *beschrieben*, nicht aber *erzählt* und damit auch nicht zu einem historischen Narrativ zusammengefasst werden.

Um aus der Deskription punktueller Aktivitäten eine Erzählung zu gestalten, ist es notwendig, auf eine größere Reihe von Handlungen zurückgreifen und sie miteinander verbinden zu können. Dies ist beispielsweise dann gegeben, wenn Praktiken wiederholt werden. Im konkreten Fall müssten über einen bestimmten Zeitraum hinweg die alljährlichen Kostümfeste des Vereins analysiert werden. Auf der Grundlage der daraus resultierenden Ergebnisse könnte dann eine Tendenz erkennbar sein, die die Betonung der religiösen Differenz zwischen Juden und Nichtjuden, wie sie bei der Veranstaltung im Jahre 1899 vorgekommen ist, nicht als ein einmaliges Vorkommnis ausweist, sondern als einen Aspekt einer Entwicklung interpretiert, die zu einer wachsenden Kluft zwischen Juden und Nichtjuden geführt hat. Eine solche Deutung ließe sich mit dem zeitgenössischen Kontext in Übereinstimmung bringen, der von einer zunehmenden Entfremdung zwischen Juden und Nichtjuden geprägt war, die letztlich zur jüdischen Renaissance führte.³¹

Es wäre aber auch möglich, dass die erforschten Praktiken keine Tendenz erkennen lassen. Was an ihnen genau abgelesen werden kann, ist an dieser Stelle lediglich zweitrangig. Wichtiger ist, sich darüber im Klaren zu sein, dass eine historiografische Fokussierung auf punktuelle Handlungssequenzen keine Narrative hervorbringt und dass dafür ein Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt werden muss. Wollte man mit einem performativen Ansatz eine kohärente historische Erzählung verfassen, dann müsste er dafür ausgebaut werden. Seine historiografische Importanz besteht stattdessen im Aufzeigen von Brüchen und Diskontinuitäten. Er stellt eine problemorientierte Herangehensweise dar, die das Kontingente hervorhebt, dessen Deutung mit vorliegenden Narrativen abstimmt und dabei entstehende Dissonanzen zum Vorschein bringt.

„TANZ IN BILDERN“

Im Folgenden soll unter dem Gesichtspunkt der Akkulturationsproblematik ein weiteres Faschingsfest, das allerdings nicht von einem interkonfessionellen, sondern einem jüdischen Verein veranstaltet wurde, näher beschrieben werden. Im Zentrum der Ausführungen stehen demnach keine jüdisch-nichtjüdischen Interaktionen, sondern Deutungen jüdischer Handlungsprozesse. Der performative Ansatz charakterisiert weiterhin den methodischen Zugang, und auch das Konzept des kulturellen

31 Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000.

Zwischenraums wird zur Anwendung gebracht. Im konkreten Fall wird Zwischenraum allerdings nicht als Bereich an den Grenzen von jüdischen und nichtjüdischen kulturellen Kontexten verstanden, sondern stärker im Sinne von Victor Turner als eine Sphäre jenseits des gewohnten Alltages und seiner kulturellen Prozesse.

Die Veranstaltung wurde zu Fasching 1903 vom Leopoldstädter Frauen-Wohltätigkeitsverein unter dem Motto „Tanz in Bildern“ organisiert. Dabei wurden Werke bekannter Maler von Akteuren nachgestellt und in Szene gesetzt, d. h. sie machten eine kleine Aufführung daraus. Diese Variante der „motion pictures“³² ist unter zweierlei Gesichtspunkten sehr interessant: Zum Ersten zeigt sie die Zunahme des Performativen in der zeitgenössischen Kultur. Das Bild als textuelle Quelle wird dynamisiert. Seine Bedeutung wird nicht mehr durch einen Betrachter eines (statischen) Produktes generiert, sondern wird in zwei Prozesse aufgespalten. Im ersten Vorgang wird die Auslegung des Bildes durch eine Schauspieltruppe für ihre Performance vorgenommen, und danach wird das gemalte Werk indirekt, über die Deutung der Aufführung, interpretiert. So wie das Bild durch die Performance ersetzt wird, so auch dessen unmittelbare Auslegung durch die Deutung der theatralischen Darstellung.

Der zweite Punkt, der in diesem Zusammenhang von Interesse ist, betrifft die Auswahl der Bilder, die nachgestellt wurden. Unter den ausgesuchten Werken befand sich ein Werk von Franz Defregger mit dem Titel „Ankunft auf dem Tanzboden“, das eine „Schuhplattler-Truppe“ darstellt.³³ Defregger (1835–1921) war ein österreichischer Genre- und Historienmaler, der sich auf die Darstellung von Alltagsszenen aus dem Tiroler Bauernleben spezialisierte. Sein künstlerisches Schaffen reichte bis in das frühe zwanzigste Jahrhundert, ohne dass sein Spätwerk zur Moderne zu zählen wäre. Er war ein Maler, der mit seinem Stil und seinen Motiven Bilder über eine Zeit vorlegte, die von der Dynamik der neuen Epoche unberührt blieben. Defregger war kein Repräsentant der oftmals als jüdisch bezeichneten Moderne,³⁴ sondern stellte eher den Kontrapunkt zu ihr dar.

Das Prädikat „jüdisch“ für die Kultur der Wiener Moderne ist einigermaßen berechtigt, wenn damit der Anteil der Juden an den Kulturschaffenden gemeint ist. Sie waren in einem zu ihrer Bevölkerungszahl überproportionalen Maße nicht nur auf dem Gebiet der Psychologie vertreten, wie die Namen Sigmund Freud und Alfred Adler nahelegen, in der Literatur, im Theater und anderen Bereichen, sondern sie waren auch als Mäzene sehr wichtig. „Während die kulturelle Elite Wiens keineswegs gänzlich jüdisch

32 Damit soll nicht ausgedrückt werden, dass es sich bei der Nachstellung der Gemälde um eine primitive Frühform des Spielfilms handelte. Vielmehr bildete sie ein Beispiel sogenannter *tableaux vivants*, die es seit dem späten 18. Jahrhundert gab.

33 *Oesterreichische Wochenschrift* 4, 1903, S. 57.

34 Steven Beller, *Wien und die Juden 1867–1938*, Wien 1993, S. 40.

war und der Anteil der Juden je nach kulturellem Bereich schwankte“, schreibt Steven Beller, „scheinen sie doch innerhalb der Elite als solche die große Mehrheit gestellt und in einzelnen Gruppen sogar eine überwältigende Dominanz ausgeübt zu haben.“³⁵

Trotz der großen Beteiligung von Juden an der Gestaltung der Moderne in Wien wies die Habsburgermetropole nur wenige jüdische Künstler auf. Die Maler der neuen Zeit, die sich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert mit der Secession einen architektonisch bemerkenswerten und insbesondere symbolisch wichtigen Entfaltungsraum gaben,³⁶ wurden vor allem von Gustav Klimt, Oskar Kokoschka und Egon Schiele repräsentiert. Jüdische Künstler blieben der Gruppe weitgehend fern.³⁷ Das heißt nicht, dass es sie nicht gegeben hätte. Sie waren aber eher einem traditionellen Stil verhaftet, wie beispielsweise das Akademie-Mitglied Isidor Kaufmann. Er war gleich Defregger ein Genremaler; nur stellte er keine bäuerlichen Szenen in einer Gebirgslandschaft dar, sondern skizzierte Szenen aus dem traditionellen Judentum oder dem Shtetlleben Osteuropas.³⁸

Kaufmanns Bilder schienen für die Feier des Leopoldstädter Frauen-Wohltätigkeitsvereins nicht geeignet gewesen zu sein. Bäuerliche Folklore und Bodenständigkeit wurden seinen Motiven vorgezogen. Daraus darf nicht geschlossen werden, dass seine Werke von Wiener Juden nicht geschätzt wurden. Sie fanden vor allem im bürgerlichen Milieu, aus dem sich die Mitglieder des Frauenvereins rekrutierten, große Resonanz. Das hatte u. a. damit zu tun, dass Kaufmann eine Welt darstellte, die für einen Teil der Wiener Judenschaft zu seiner eigenen Vergangenheit gehörte, der man mit Wehmut gedachte.³⁹ Kaufmann hatte damit eine identitätsstiftende Funktion inne, die auch von anderen zeitgenössischen jüdischen Malern wie Solomon J. Solomon, Jozef Israels, Maurycy Gottlieb u. a. wahrgenommen wurde.⁴⁰

35 Ebd., S. 22–41. Siehe auch Bellers Beitrag in diesem Band.

36 Carl E. Schorske, *Fin-De-Siècle Vienna. Politics and Culture*, 5. Aufl., New York 1981, S. 214.

37 Beller, *Wien und die Juden*, S. 34–35.

38 Zu Isidor Kaufmann und dem Kontext seiner Malerei siehe Bernhard Purin, „Isidor Kaufmanns kleine Welt. Die ‚Gute Stube‘ im Wiener Jüdischen Museum“, in: Tobias Natter (Hg.), *Isidor Kaufmann 1853–1921*, Wien 1995, S. 128–145.

39 Die Offenheit der Wiener Juden für die vergangene Tradition und zunehmend auch für die orthodoxe osteuropäische Welt fand nicht zuletzt in der Resonanz, die das Wiener jüdische Museum unter ihnen fand, seinen Ausdruck. Kaufmann selbst war für seine wichtigste Installation, die Sabbathstube, verantwortlich. Er brachte damit den Museumsbesuchern eine (religiöse) Lebensform nahe, die ihnen zunehmend fremd wurde, aber für die sie sich empfänglich zeigten. Und genau diese Welt bildete auch das Sujet von Kaufmanns Bildern. Siehe Klaus Hödl, *Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert*, Innsbruck 2006, S. 91–111.

40 Susan Tumarkin Goodman, „Reshaping Jewish Identity in Art“, in: Susan Tumarkin Goodman (Hg.), *The Emergence of Jewish Artists in Nineteenth-Century Europe*, New York 2001, S. 15–29.

Kaufmanns Bilder, so lautet die These, blieben für die Faschingsfeier des Leopoldstädter Frauen-Wohltätigkeitsvereines nicht deswegen unberücksichtigt, weil sie die Gäste nicht angesprochen hätten, sondern wegen des großen Anklangs, auf den seine Werke im jüdisch-bürgerlichen Milieu stießen. Die Motive der Bilder waren diesen Juden und Jüdinnen zu vertraut, als dass sie für eine Faschingsfeier verwendbar gewesen wären, d. h. als dass man sich mit ihnen im Spannungsverhältnis von Nachahmung und Unterminierung auseinandersetzen hätte können. Traditionelle jüdische Lebensweise mochte zwar eine Alltagsgestaltung darstellen, mit der sie offiziell nicht in Zusammenhang gebracht werden wollten.⁴¹ Aber gefährlich wirkte jüdische Orthodoxie deswegen nicht. Anders war das mit dem Bild von Defregger: Ähnlich wie die Verkleidung als Christkind, so diente auch die Imitation und Aufführung der Schuhplattler der „Aneignung“ des anderen zur Neutralisierung der Bedrohung, die von ihm vermeintlich oder tatsächlich für Juden ausging. Es handelte sich um ein Spiel mit ethnischen Identitäten, die durch die Nachahmung ihrer Repräsentationsformen visualisiert und gleichzeitig entwertet werden sollten.⁴²

Die Gefahr, die durch die Imitation der Schuhplattler gebannt werden sollte, lag im Antisemitismus der alpenländischen Volkskultur, die durch die Tanzgruppe symbolisiert wurde. Er zeigte sich exemplarisch im Ausschluss der Juden aus dem deutsch-österreichischen Alpenverein.⁴³ Die innerösterreichische Gebirgswelt war für viele Wiener Juden allerdings zu attraktiv, als dass sie zu ihr und damit ihrer Kultur Distanz wahren hätten wollen. Stattdessen gab es unter ihnen den ausgeprägten Wunsch, als Touristen die Berge zu genießen und die Sommerfrische in alpiner Landschaft zu verbringen.⁴⁴ In diesem Kontext, der von einer äußerst ambivalenten Gefühlslage gegenüber der bergbäuerlichen Welt geprägt war, fand die Faschingsfeier des Leopoldstädter Frauen-Wohltätigkeitsvereins statt. Mit der Nachahmung der Schuhplattler konnte der Wunsch, sich an der ländlich-alpinen Kultur zu erfreuen und Teil von ihr zu sein, mit der Hinterfragung ihrer „anti-jüdischen Authentizität“ verknüpft werden.

Das sogenannte „Andere“, das bei den verschiedenen Kostümfesten imitiert wurde, war um die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert ein zentrales Thema innerjüdischer Diskurse, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der

41 Zum Verhältnis zwischen den sogenannten Ost- und Westjuden in Wien siehe Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien 1994.

42 Siehe dazu Michael Rogin, *Blackface, White Noise. Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, 2. Aufl., Berkeley 1998, S. 53.

43 Siehe Bettina Spoerri, „Als die Alpen arisch wurden“, in: *Jüdische Allgemeine* 31, 2007, S. 9.

44 Es gibt ein bekanntes Foto von Sigmund Freud, das ihn in Wandertracht zeigt. Es mag als exemplarischer Beleg für dieses Begehren dienen.

Positionierung der österreichischen Juden im Gebilde der Habsburgermonarchie standen. Einerseits waren sie Teil eines multi-ethnischen Großreiches; andererseits wurde ihnen darin kein eigenständiger Platz zugestanden. Wenn sie ihre Zugehörigkeit zu einzelnen Nationalitäten, vor allem den Deutschen oder Polen, betonten, wurde sie von jenen unter Bezugnahme auf biologische Kriterien in Abrede gestellt.

Juden reagierten in unterschiedlicher Weise auf diese Situation. Teile von ihnen wollten den Trend zur Homogenisierung des Nationalen aufhalten und aufbrechen, andere wiederum eine eigene Stellung unter den verschiedenen ethnischen Gruppen finden und für sich reklamieren. Dazu gehörten beispielsweise die Konzepte einer jüdischen Nationalität im Rahmen der Monarchie, wie sie Josef Samuel Bloch vorlegte.⁴⁵

Auf die Hinterfragung der nationalen Exklusion verweist wiederum ein Vortrag des jüdischen Arztes Moritz Benedikt, den er im Januar 1899 vor der jüdisch-nationalen Lesehalle hielt. Dabei sprach er über das Verständnis von „anderswerthig“ und „minderwerthig“. Er führte aus, dass „anderswerthig“ Unterschiede bezeichne, wie sie zwischen Mann und Frau bestünden oder zwischen wie auch unter den einzelnen Völkern, Nationen und Rassen existierten.⁴⁶ Das „Andere“ bzw. „Anderswerthige“ wird von Benedikt als ein fester Bestandteil der realen Lebenswelt bezeichnet. Daraus konnte gefolgert werden, dass die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden keinen anderen Stellenwert als die zwischen den Individuen derselben Ethnie hatte. Benedikt spricht sich somit deutlich gegen die Vorstellung biologisch/rassisch definierter Großgruppen aus. Als „minderwerthig“ gelten für ihn demgegenüber bestimmte Kranke wie Epileptiker und „Schwachsinnige“, aber auch Kriminelle. Es handelt sich dabei um Menschen, die es in allen Gemeinschaften gibt.⁴⁷

Die Unterminierung vor-gegebener nationaler oder ethnischer Kategorien wurde auch bei den Faschingsfeiern vorgenommen, und das in doppelter Weise: Einerseits wurden die (Berg-)Bauern als eigener ethnischer Typus vorgeführt. Obwohl sie gewöhnlich zu größeren Volksgruppen gezählt wurden, galten sie beim Kostümfest als partikuläre Entität. Damit hatten gängige, ideologisch bedingte wie auch wissenschaftlich-anthropologische Kriterien, nach denen Gemeinschaften in der Regel

45 Jacob Toury, „Josef Samuel Bloch und die jüdische Identität im österreichischen Kaiserreich“, in: Walter Grab (Hg.), *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918*, Tel Aviv 1984, S. 41–63.

46 *Oesterreichische Wochenschrift* 4, 1899, S. 77.

47 In diesem Zusammenhang ist sehr interessant darauf hinzuweisen, dass Benedikt auch für seine Publikationen über Krankheitsneigungen bei Juden bekannt war und bestimmte Dispositionen orthodoxen Juden zuschrieb. Siehe Moritz Benedikt, „The Insane Jew. An open letter to Dr. C. F. Beadles“, in: *Journal of Mental Science* 47, 1901, S. 503–509.

klassifiziert wurden, im sogenannten Zwischenraum der Faschingsveranstaltung keine Geltung. Andererseits verkleidete man sich als Bauer oder Bäuerin, konnte somit deren Eigenheiten imitieren und auch demonstrieren, dass sie auf keinen ethnisch-biologischen Voraussetzungen beruhten, die bei Juden nicht vorhanden wären.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit den vorliegenden Ausführungen wurde versucht zu zeigen, dass mit einem performativen Ansatz Perspektiven auf die Geschichte der Juden gewonnen werden können, die dominante Narrative hinterfragen. Zu diesen großen Erzählungen gehört u. a. die Darstellung der Juden unter dem Aspekt ihrer Akkulturation. Die Ergebnisse, die aus einer Analyse von singulären Praktiken resultieren, können diesem Interpretationsmuster widersprechen und haben es im Fall der angeführten Beispiele auch getan.

Warum, so könnte ein Einwand gegen die Verwendung von Performanz als methodischem Ansatz lauten, hat er bislang den Akkulturationsbegriff nicht ersetzt?⁴⁸ Zeigt sich in der Beständigkeit des Akkulturationskonzeptes nicht seine Unverzichtbarkeit für die Historiografie? – Im Folgenden sollen einige Gründe für dessen ‚Langlebigkeit‘ angeführt werden. Keiner von ihnen gibt eine umfassende Erklärung; aber alle gemeinsam helfen zu verstehen, warum das Akkulturationsnarrativ nicht „entsorgt“ worden ist.

Zum Ersten basiert eine Beschäftigung mit dem Performanzbegriff auf keinem Paradigmenwechsel in den Kulturwissenschaften. Wie Doris Bachmann-Medick ausgeführt hat, stellt der *performative turn*, gleich wie der *spatial turn*, der *translational turn* und andere *Wenden*, lediglich eine Neufokussierung in der Forschung dar.⁴⁹ Anders als bei einem Paradigma hat er keine normative Geltung innerhalb einer *scientific community*. Man kann auf ihn zurückgreifen oder auch nicht.

Mit einem performativen Ansatz lassen sich, wie erwähnt worden ist, keine Erzählungen verfassen. Solange kulturelle Bedeutung für vergänglich und nicht fixierbar gehalten wird, ist es gleichsam unmöglich, eine Entwicklung nachzuzeichnen und damit einen größeren Zeitraum zu skizzieren. Eine stakkatoartige Darstellung von

48 Abschließend soll noch betont werden, dass im vorliegenden Artikel Performanz als methodischer Ansatz vorgestellt wurde. Daneben gibt es ihn auch als kulturelle Ausdrucksform. Damit beschäftigt sich die Forschung immer nachhaltiger. Siehe u. a. Brigitte Dalinger, *Verloshene Sterne. Geschichte des jüdischen Theaters in Wien*, Wien 1998. Marlene Otte, *Jewish Identities in German Popular Entertainment, 1890–1933*, New York 2006.

49 Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006, S. 17.

Geschichte trägt aber kaum zu einem zufriedenstellenden Verständnis einer Periode bei. Um einen Sinn für Kontinuität zu vermitteln, müsste man den performativen Ansatz ausbauen. Aber damit ginge man bereits über ihn hinaus. Das muss nicht von Nachteil sein, zeigt aber doch, dass er Schwachpunkte hat.

Zum Dritten lässt sich festhalten, dass die Verwendung von Performanz als Forschungsperspektive vor-gegebene kulturelle Gebilde, Identitäten u. a. radikal hinterfragt. In der „Post-Shoah-Zeit“ mag es bisweilen delikater sein, das Vorhandensein eines Kerns von Judentum zu leugnen und es als Konstrukt zu bezeichnen. Fälschlicherweise könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass damit seine Auflösung betrieben werde. Analytische Kategorien, die dazu dienlich sind, essenzialistische Konzepte zu dekonstruieren, binäre Oppositionen aufzubrechen und damit auch die Imagination eines fundamentalen jüdischen Andersseins zu unterminieren, können somit sehr schnell an die Grenzen ihrer Verwendbarkeit stoßen, wenn damit ein gängiges – nicht zuletzt „Wesenhaftes“ – Verständnis von Judentum hinterfragt wird. Das zeigt nicht zuletzt die aktuelle französische Debatte über Alain Badiou's Kritik am verbreiteten Verständnis von Judentum.⁵⁰

Die eigentliche Stärke eines performativen Ansatzes liegt darin, dass er einer dominanten Sichtweise auf die Geschichte eine andere, differente Perspektive an die Seite stellt und sie dadurch relativiert. Er zeigt auf, dass die Historie der Juden kein eindimensionaler Prozess war, in dessen Rahmen immer nur sie sich anpassten, sondern vielmehr – wie der kurze Hinweis auf die Purim-Feierlichkeiten gezeigt hat – ein Prozess der Auseinandersetzungen. Juden hatten Gelegenheit zu provozieren, ihre Verachtung gegenüber dem Christentum zu artikulieren, ja sie wurden auch gewalttätig.⁵¹ Dass solche Aktivitäten in der Vergangenheit allerdings in einem Umfeld stattfanden, das sich den Juden gegenüber sehr häufig ausgesprochen feindselig verhielt und dass Juden im Vergleich dazu gewöhnlich machtlos waren, darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden.

50 Siehe dazu Éric Marty, Alain Badiou: „l'avenir d'une négation“, in: *Les Temps Modernes* 635–636 (2005/2006) S. 22–57.

51 David Biale, „Preface: Toward a Cultural History of the Jews“, in: David Biale (Hg.), *Cultures of the Jews*, New York 2002, S. xvii–xxxiii, S. xxiii.

Siegfried Mattl

Felix Salten

ZIONISMUS ALS LITERARISCHES PROJEKT

Felix Salten (1869–1945) – der möglicherweise einzige globale Schriftsteller Österreichs, denn *Bambi* oder, wie Salten selbst sagte, „sein Bambi“ ist wohl eines der weltweit meistgelesenen Bücher und steht dahingehend kaum hinter *Moby Dick* zurück. Zugleich ist Salten der am wenigsten bekannte unter den kanonisierten österreichischen Autorinnen und Autoren. Es gibt keine Biografie, und es existieren nur wenige Monografien zu einzelnen seiner Tätigkeitsfelder oder Werke, überdies Studien, die erst in jüngster Zeit erstellt wurden.¹ So muss es für den Anfang eine im Stakkato gehaltene Auflistung signifikanter Produktionen des „Unternehmens Salten“ geben, die klarmacht, warum es bei der Mannigfaltigkeit seines Œuvres und der Vielfältigkeit seines gesellschaftlich-politisch-journalistischen Lebens derzeit nur eine Annäherung an die Person geben kann.² Salten war von 1894 an Journalist bei führenden liberalen Wiener Tageszeitungen, legte 1901 sein erstes, mit Aufführungsverbot belegtes Theaterstück³ vor, gründete das erste Wiener Künstler-Kabarett, wechselte 1906 kurzzeitig in die Chefredaktion der Berliner Ullstein-Zeitungen, zog sich danach als Operettenlibrettist eine langwierige Magenerkrankung zu und stürzte sich anschließend auf Filmdrehbücher. Gelegentlich übersetzte er auch Theaterstücke aus dem Englischen

1 Vgl. Manfred Dickel, „*Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein*“. Felix Salten zwischen Zionismus und Jungwiener Moderne, Heidelberg 2007; Jürgen Ehneß, *Felix Saltens erzählerisches Werk. Beschreibung und Deutung*, Frankfurt am Main u. a. 2002; Siegfried Mattl, Werner Michael Schwarz (Hg.): *Felix Salten. Schriftsteller – Journalist – Exilant*, Wien 2006; Florian Posselt, *Person, Code und Erzählung. Muster der Spaltung in Felix Saltens „Der Hund von Florenz“ (1923)*, Dipl., München 2006; Gabriele Maria Reinhardt, *Felix Salten. Schriftsteller. Der österreichische Schriftsteller Felix Salten im Schweizer Exil. Materialien zu seiner Biographie von 1939 bis 1945*, Dipl., Graz 1992.

2 Siegfried Mattl, Werner Michael Schwarz: „Felix Salten. Annäherung an eine Biografie“, in: Mattl, Schwarz, *Felix Salten*, S.14ff; Dank an dieser Stelle an Frau Lea Wyler, ohne deren großzügiges Entgegenkommen die Einblicknahme in relevante Dokumente des Felix-Salten-Nachlasses in Zürich nicht möglich gewesen wäre.

3 *Der Gemeine*, wegen antimilitaristischer Tendenzen untersagt, 1935 unter dem Titel *VORSTADTVARIETÉ* verfilmt (A 1935, R.: Werner Hochbaum).

und Französischen. Daneben gestaltete er das *Fremdenblatt* um und verpasste der langweiligen Hauszeitschrift des Kaisers (1915) ein neues Erscheinungsbild und eine illustrierte Wochenbeilage. Nach 1918 konzentrierte er sich zwar mehr auf seine Romanschriftstellerei, fand aber neben seiner Tätigkeit als Kulturchef der *Neuen Freien Presse* und Korrespondent verschiedener deutscher Tageszeitungen und des *Pester Lloyd* noch die Zeit, für den Zsolnay-Verlag und für die Vita-Film die künstlerische Mentorenschaft zu übernehmen. Salten ließ kein journalistisches und literarisches Genre aus. So enthält sein Gesamtwerk neben rund zwanzig Romanen und Dutzenden Novellen, elf Theaterstücken und in etwa ebenso vielen Filmdrehbüchern, neben Künstlermonografien, Reiseberichten, politischen Essaysammlungen und Kinderbüchern auch eine Werbeschrift für Teppiche. Die Zahl seiner politischen Feuilletons, Theaterkritiken, Stadt- und Zeitbilder wird man mit 7.000 nicht überschätzen. Von 1927 bis 1933 war er auch noch Präsident des österreichischen PEN-Clubs und als solcher an führender Stelle in die kulturpolitischen Konfrontationen mit den autoritären und faschistischen Regimen involviert. Diese unvollständige Aufstellung legt die schlichte Frage nahe, wie Salten neben dieser Arbeit auch nur irgendwie noch an dem teilhaben konnte, was als Ensemble zionistischer Diskurse vorgestellt werden könnte. Und um darauf jetzt schon zu antworten: Saltens Aussagen zum Zionismus waren nicht programmatischer Art, sondern in hohem Maße die Artikulation von Selbstermächtigung auf unterschiedlichen Niveaus seiner Karriere.

Saltens Korrespondenz weist ihn als initiativen Pol eines ausgedehnten internationalen Netzwerkes von Kulturschaffenden aus, der sich in seiner Bedrängnis im Schweizer Exil auch persönlich an den amerikanischen Finanzminister Henry Morgenthau wenden kann, dessen Vater er auf einer diplomatischen Mission in Istanbul und dessen Mutter er im Salzburger Salon Max Reinhardts kennengelernt hatte.⁴ Johannes Brahms war sein Zimmernachbar in der Villa Brühl am Attersee und der sozialdemokratische Stadtrat Julius Tandler sein Jagdgast in Stockerau. Mit *Josefine Mutzenbacher*, der Lebensgeschichte einer wienerischen Dirne, und dem opulent illustrierten, medienkulturell avancierten Buch *Wurstelprater* schreibt er sich auf Dauer in die Wiener populäre Kultur und urbane Mythologie ein, wenn auch wenige wissen, wem sie diese lokalen Preziosen zu verdanken haben.

Dennoch ist das Wissen um Salten, sein Leben und sein Werk höchst beschränkt. Vor allem die Beziehungen Saltens zum Judentum und zum Zionismus sind weitgehend in Vergessenheit geraten, dem die im September 2007 erschienene, voluminöse Dissertation von Manfred Dickel *Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein. Felix Salten zwischen Zionismus und Jungwiener Moderne* Abhilfe verschafft. Dieses Verges-

4 Felix Salten an Henry Morgenthau Jun., 15.4.1942, Nachlass Felix Salten, Archiv Lea Wyler, Zürich.



Abb. 1: Wurstelprater (Quelle: C. Cordon: „Das Riesenrad hat alle entzückt“, 1997)

sen hat nicht nur mit der generellen Amnesie der Stadt und des Landes nach 1945 zu tun, sondern auch mit der Komplexität und der Ambivalenz im Verhältnis Saltens zu Akkulturation, Antisemitismus und Zionismus, eine Komplexität und Ambivalenz, die uns selbst wieder über die Jahre in unterschiedlichen Konfigurationen gegenübertritt und sich nicht als lineare Geschichte darstellen lässt. Als Bezugspunkt möchte ich aber an dieser Stelle festhalten, dass Salten unter den Schriftstellern des Fin de Siècle der prononcierteste Zionist war und der einzige von Bedeutung, der an Herzls *Die Welt* mitgearbeitet hat. 1929 fand man denn auch keinen Geigneteren als Salten, um bei der zionistischen Gedenkfeier für Herzl die Festrede zu halten.⁵

⁵ Vgl. Felix Salten, „Gedenkrede für Theodor Herzl. Zum fünfundzwanzigsten Jahrestag seines Todes“, in: *Neue Freie Presse*, 23.6.1929, S. 3.

Ich werde Saltens Beiträge in Herzls *Welt* über „Das Theater und die Juden“ ins Zentrum meiner Ausführungen stellen. Zuvor sei aber noch auf Manfred Dickels abbreviatorisches Schema zurückgegriffen, das Salten innerhalb der scharfsinnigsten Wiener Intellektuellen jüdischer Herkunft verortet. Dickel schreibt: „Die Erfahrung von Judenfeindschaft führt bei Salten weder zu einer latenten Identifikation mit einem kulturellen Antisemitismus wie bei Hofmannsthal, noch zu einer rein analytisch skeptischen Haltung wie bei Schnitzler, weder zu einer produktiven Erfahrung des Fremdseins wie bei Freud noch zu einem forcierten ahistorischen Assimilationismus wie bei Kraus.“⁶ Welche Position kommt dann aber Salten zu? Da Dickel sich einer äquivalenten Kurzdefinition von Saltens Position enthält, könnte man formulieren: Felix Salten propagierte eine „schwache zionistische Identität“, um eine Entlehnung bei Gianni Vattimos (emphatischem) Konzept des „schwachen Denkens“ zu machen. Immer wieder wird man so wie in seinem Palästina-Buch *Neue Menschen auf alter Erde* auf die Warnung stoßen, dass der Zionismus nicht zum Nationalismus führen darf, sondern aus der jüdischen Erfahrung der Exklusion und Unterdrückung das Prinzip der Mannigfaltigkeit gewinnen, verteidigen und universalisieren muss.

Ich möchte mich damit der erstaunlichen Artikelserie „Das Theater und die Juden“ zuwenden, die Salten im Sommer 1899 in Herzls *Welt* publiziert hat. Referenzpunkt dieser Artikelserie war der Beschluss des Grazer Stadtrates, Juden von der Bewerbung für die Direktion des Stadttheaters auszuschließen. Dieser manifeste antisemitische Akt bildet aber nur ein kontextuelles Moment, das Salten nicht etwa zur Forderung nach Einlösung des staatsbürgerlichen Gleichheitsversprechens führt. Die Begebenheit dient Salten vielmehr dazu, eine Konstellation infrage zu stellen, die von den wechselseitigen Imaginationen der Antisemiten und der assimilatorischen Juden geprägt ist. Anders gesagt: Salten fragt danach, ob es ein jüdisches Theater überhaupt geben kann und was dessen Zukunft sein könnte. Paradoxerweise bewegt er sich dabei zunächst durchaus im Rahmen der diskursiven Topoi der Antisemiten. Salten akzeptiert die Vorstellung, dass der Beruf des Schauspielers ein bevorzugtes und signifikantes Feld emanzipierter Juden geworden sei, während es keine nennenswerten Beiträge jüdischer AutorInnen zum Drama gäbe. Er nahm weiter argumentativ die antisemitischen Stereotypen der Wurzel- und Seelenlosigkeit jüdischer Kultur auf. Im Gegensatz zu den Akkulturationsanhängern, die er in Herzls Zeitung selbstverständlich als Hauptadressaten der Kritik avisierte, führte Salten nichts weniger als eine Gegencodierung des zugrunde liegenden Dispositivs durch. Es sei eben die Ausnahmestellung der Juden als Volk, wie er es ausdrückte „zwischen den Nationen“, die ihnen eine eminente Stelle zuweise. Der Mangel an einer territorialisierten Kultur und die Er-

6 Vgl. Dickel, „*Ein Dilettant des Lebens will ich nicht sein*“, S. 431.

fahrung der Exklusion habe die Juden wie keine andere Gruppe auf die exakte Beobachtung und Analyse der Sprachspiele verwiesen, die einer hegemonialen Kultur als sich selbst verstehende Praktiken eingeschrieben sind. Die historische Konstellation, die die jüdische Erfahrung gegen die stummen Traditionen der dominanten Kulturen isoliert habe, stimuliere aber auch die Aufgeschlossenheit gegenüber zeitgenössischen Themen und Formen oder Interpretationen. Die kritisch-übersetzende Orientierung, die aus der Position der Juden als (sinngemäß) „marginal men“ herkomme, begünstige die performativen Künste und privilegiere darunter die Methode der Parodie. Jüdische Schauspieler, so kann man Salten zusammenfassen, stünden tatsächlich für Traditionsbruch und Innovation, für ein analytisches Rollenverständnis und reflexives Bewusstsein. Damit verlagerte er die diskursiven Stränge, die Antisemiten und Akkulturisten verbanden, von der Frage der Repräsentation und der Authentizität der legitimen Kultur auf den Konflikt innerhalb der hegemonialen Kultur zwischen Traditionalisten und Modernisten.

Für die Kohärenz seiner Argumentation musste Salten aber nicht alle gängigen Paradigmen abstreifen. Er konnte beispielsweise die Vorstellung einer Nationalkultur beibehalten, was hinsichtlich einer virtuellen modernen jüdischen Kultur von Bedeutung sein sollte. Die historische Kontingenz, die in seiner Sicht die Juden auf die Spur der reflexiven Moderne setzte, schwächte aber die essenzialistischen Implikationen des Begriffs der Nationalkultur. In diesem Sinne konnte sich Salten nun der Perspektive eines jüdischen Dramas zuwenden. Er setzte voraus, dass der Kampf um die Emanzipation auch zur Entdeckung genuin jüdischer Themen am Theater führen werde, die zunächst die Formen des nationalen Mythos nachbilden würden. Nach dieser ihm lächerlich erscheinenden chauvinistischen Übergangsphase würde aber ein Theater kommen, das nicht auf Differenz, sondern auf Diversität beruhe. Salten schrieb: „Jenseits dieser [pathetisch-chauvinistischen] Phasen liegt dann die Zeit, in welcher die Unbefangenheit langsam sich festigt. Für den jüdischen Künstler ist dann das jüdische Wesen eine Art unter den anderen Arten; nur ihm persönlich näher, weil es zufällig die seine ist. Das jüdische Volk ist für ihn ein Objekt, das er unter anderen Objekten findet.“⁷

In diesem Argument sind meines Erachtens die Lebensthemen Saltens bereits voll entfaltet. Zuallererst handelt es sich um die Bestimmung des Verhältnisses von Welt und moderner Literatur beziehungsweise Dichtung. Salten zweifelt nie daran, dass die Literatur die höchste sinnbildende Kraft unter den Künsten (und im Leben) ist. Gleichzeitig ist sie an Autorenschaft und Subjektivität gebunden und deshalb nicht

7 *Die Welt*, Heft 29/21.7.1899, S.16; die Artikelserie erschien in den Nummern 7/17.2.1899, 9/3.3.1899, 15/14.4.1899,

repräsentistisch, sondern objektivierend und kritisch-distanzierend. Sie folgt, auch das ist im obigen Zitat mitgemeint, einer Universalgrammatik, die sich des Partikularen als Material annimmt. Das aber bedeutet, dass die kommende jüdische Kultur bzw. das moderne jüdische Theater einen Bruch mit der Tradition beziehungsweise der Folklore vornehmen muss.

Welche Rolle kommt dann aber dem Zionismus zu? Für Salten ist der Zionismus eine regulative Idee, eine Utopie, die einen intellektuellen Autonomisierungsprozess in Gang setzen soll. Es ist kein Territorialisierungskonzept, sondern eine Strategie der Subjektivierung, die an den „Third space“ Homi K. Bhabhas und der postkolonialen Theorie gemahnt.⁸ Nur so ist auch zu begreifen, warum er in seinen Nachrufen und Gedenkreden auf Herzl auf dem Journalisten und Schriftsteller Herzl beharrte, dass er zur merkwürdigen Formulierung fand, Herzls Konzeption eines jüdischen Staates sei „ein Ateliertraum“, ein Märchen, das sich gegen die Erwartungen des Künstlers zur lebendigen Bewegung entfaltete.⁹ Nur so ist auch zu verstehen, dass in seinem Palästina-Buch zwar Herzl in den autobiografischen Skizzen, die Salten dem Buch einschreibt, eine herausragende Rolle spielt, dass aber Herzls Roman *Altneuland* nirgends im Text als Referenz aufgeboten wird und eine signifikante Absenz bildet. Jede Auseinandersetzung mit den institutionellen Konzepten Herzls hätte die Intimitätsbeziehung zwischen zwei Schriftstellern, die Salten beanspruchte, relativiert.¹⁰

Immer wieder im Laufe seines Lebens betonte Salten die Weichenstellung in seinem Leben, die die persönliche Bekanntschaft mit Herzl bedeutet hat. Ebenso verwehrte er sich aber dagegen, über die Erfahrung der Selbstermächtigung und der Rückgewinnung von Selbstrespekt hinauszugehen, die sich für Salten lebensgeschichtlich mit den Anfangsjahren der zionistischen Bewegung in Wien verknüpften. An dieser Stelle – auch wenn es ein Risiko birgt – wird man doch auf die Position Saltens im Kreis der Jung-Wiener Literaten zurückkommen müssen. Innerhalb des engeren Kreises mit Schnitzler, Hofmannsthal und Beer-Hofmann reklamierte Salten für sich die Stelle eines sozialen Außenseiters, eines Straßenkindes, dem der Schutz und die Fürsorge eines bürgerlichen oder großbürgerlichen Milieus fehlten. In seinen autobiografischen Skizzen präsentiert sich Salten stets als schlecht gebildeter Autodidakt, der seine abgebrochene Schulbildung in der Volkslesehalle (oder in der Anatomie) nachholen und als Versicherungspolizzenreiber seinen Unterhalt verdienen musste. Schließlich verlief sein eigener beruflicher und sozialer Aufstieg zum einflussreichen

8 Vgl. Homi K. Bhabha, „Cultural Diversity and Cultural Differences“, in: Bill Ashcroft u. a. (Hg.), *The post-colonial studies reader*, London, New York 1995, S. 206–209.

9 *Die Zeit*, 4.7.1904; vgl. auch Felix Salten: „Theodor Herzl“, in: ders., *Geister der Zeit. Erlebnisse*, Berlin, Wien, Leipzig 1924, S. 76ff.

10 Vgl. Felix Salten, *Neue Menschen auf alter Erde*, Berlin, Wien, Leipzig 1925.

Journalisten und Kulturpolitiker synchron zur Entfaltung des Zionismus als ästhetisch-literarischem Projekt; und gleichzeitig verhalf ihm die Nähe zu einer Autorität wie Herzl dazu, die gesellschaftliche Asymmetrie zu korrigieren, die im Freundeskreis um Schnitzler bestand.

Ich möchte nun nochmals auf die Artikelserie über „Das Theater und die Juden“ zurückkommen, denn die Auseinandersetzung mit dem Theater ist im Wien dieser Zeit nicht ein Thema unter anderen. Sie hatte besondere Signifikanz. Hannah Arendt hat den entscheidenden Kommentar verfasst, dass die krisenhaften Verwerfungen des politischen Systems der Habsburgermonarchie eine paradoxe Form von Öffentlichkeit hervorgebracht haben. „In dem Maße“, schreibt Arendt, „in dem die politische Repräsentanz [durch die Blockaden und Junktimierungen der Nationalisten im Parlament] Theater geworden war, hatte sich das Theater zu einer Art nationaler Institution entwickelt und der Schauspieler zu einer Art nationalem Helden [...]“.¹¹ Saltens theoretische Intervention ebenso wie seine Arbeit als Theaterkritiker der *Wiener Allgemeinen Zeitung* und der *Zeit* weisen in diesem Kontext immer schon über die Ästhetik hinaus auf die gesellschaftliche Macht des Literaten als öffentlicher Intellektueller. Nicht zufällig enden deshalb seine unveröffentlichten Memoiren im Jahre 1918, dem Jahr, wie er schreibt, in dem er mit den wichtigsten Persönlichkeiten der Monarchie bekannt und vertraut war.¹² Tatsächlich gingen die Wiener SchriftstellerInnen, BühnenauteurInnen und SchauspielerInnen in der Zwischenkriegszeit ihrer metapolitischen Funktion verlustig und wurden durch die Expertenmilieus in Naheverhältnissen zu den politischen Parteien aus ihrer zentralen Stellung in der Öffentlichkeit verdrängt. Auch die lose Struktur, die den Zionismus als Bewegung vor 1914 charakterisiert und eine Art Plattform unterschiedlichster Ideen und Praktiken dargestellt hatte, als ein literarisches Projekt, adaptierte sich an diese neue Form parteipolitisch strukturierter Öffentlichkeit. Unter diesen Bedingungen veränderte sich die Position Saltens von der eines Intellektuellen im Sinne Edward Saids zu derjenigen der Prominenz. Auch wenn Salten immer wieder in aktuellen Konfliktlagen Stellung nimmt, wenn er beispielsweise 1927 in der *Neuen Freien Presse* gegen den Willen der Herausgeber zur Wahl der Sozialdemokratie aufruft und gegen die bürgerliche Einheitsliste unter Einschluss des Nationalsozialisten Riehl Stellung bezieht¹³, so wird seine Beziehung

11 Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition. Essays*, Frankfurt am Main, 2000, S. 87.

12 Felix Salten, *Memoiren*. Unveröffentlichtes Manuskript (begonnen in Wien 1938/39), Nachlass Felix Salten, Archiv Lea Wyler, Zürich.

13 *Wiener Sonn- und Montagszeitung*, 4.4.1927, „Unmögliche Wahl!“; Chefredaktion der *Neuen Freien Presse* an Felix Salten, 4.4.1927, und Antwortschreiben Saltens vom 5.4.1927 (Nachlass Felix Salten, Archiv Lea Wyler): Die Chefredaktion der *Neuen Freien Presse* rügte Salten für diese Stellungnahme zugunsten des „Todfeindes des Bürgertums“. Salten wies diese Rüge energisch zurück, fühlte sich aber

zum Zionismus und zum Judentum zunehmend eine private Angelegenheit. Auch sein Palästina-Buch endet mitten in den heftigsten Auseinandersetzungen zwischen Zionisten und Liberalen nicht mit einer deklarierten Position, sondern mit einem persönlichen Resümee, wonach ihm die Geschichte, präziser gesagt die Narrationen der Bibel, vollauf genügten. Es gibt viele Gründe für diesen Rückzug Saltens, für seine Vermeidungsstrategie, die aktuellen Entwicklungen im Zionismus zu kommentieren. Ich möchte, nochmals mit Bezug auf die Artikelserie „Das Theater und die Juden“ nur einen, profunden und kohärenten, nennen. Saltens Denken orientierte sich vollständig am Prinzip der Mannigfaltigkeit und der Singularitäten, ein Prinzip, dem eine modernistische jüdische Kultur seiner Hoffnung nach den entscheidenden Impuls geben sollte.¹⁴ Gleichzeitig war er sich, wie seine Stellungnahmen zum Faschismus und zum Bolschewismus bekunden, bewusst, dass die Zeittendenzen gerade diesem Prinzip entgegenarbeiteten und alle kulturellen Projekte affizieren. In seinem unveröffentlichten Roman *Ein Gott erwacht*, den er 1940 vollendet hat, kommt die tiefe Resignation angesichts dieser Tatsachen zum Ausdruck.¹⁵ Als Fluchtpunkt bleibt nur mehr die Renaissance und darin der autonome Künstler, der ein Gegengewicht zur Macht der Politik bildet. Diesem Künstler aber, dem wiedererwachten Apoll, stellt Salten in losen Montagen Ahasver zur Seite, den Juden, der auf die Rolle des Weltgedächtnisses zurückgeworfen ist.

auch missinterpretiert. Er habe die Überzeugung ausgedrückt, das Proletariat werde in Zukunft verbürgerlichen. Überaus gereizt forderte er die *NFP* auf, ihn doch zu kündigen. Im Übrigen war Salten zwar von einzelnen Politikerpersönlichkeiten der Sozialdemokratie und deren moralischer Integrität beeindruckt und empfand sogar gegenüber dem Attentat Friedrich Adlers auf den Ministerpräsidenten Graf Stürgkh Respekt, vgl. *Neue Freie Presse*, 15.2.1931, zeigte sich aber dem „Roten Wien“ gegenüber signifikant gleichgültig. Selbst in seinem Zeitroman *Martin Overbeck. Der Roman eines reichen jungen Mannes* (1927) lässt Salten, obgleich der Roman vorwiegend im proletarischen Milieu spielt, weder die Sozialdemokratie noch das kommunale Wohnbau- und Gesundheitsprogramm vorkommen. Statt der bereits international beachteten kommunalen Fürsorgepolitik rückt er die karitative Tätigkeit einer jungen Frau, die eine private Rettungsstation betreibt, ins Zentrum des Romans.

14 Dies bestätigt sich auch in den Kritiken, die Salten anlässlich verschiedener Aufführungen osteuropäischer jüdischer Theater in Wien verfasste, vgl. Dickel, „*Ein Dilletant des Lebens will ich nicht sein*“, insb. S. 391ff.

15 Felix Salten, *Ein Gott erwacht*, unveröffentlichtes Typoskript, Zürich 1940, Nachlass Felix Salten, Archiv Lea Wyler, Zürich.

Brigitte Dalinger

„Schund“, „Jargon“ und schöner Schein

JÜDISCHE ERFAHRUNG/EN IM JÜDISCHEN THEATER

Ausgehend von den Begriffen „Schund“ und „Jargon“ in Verbindung mit der Frage, ob und wie im jüdischen Theater in Wien von etwa 1900 bis 1938 ein „schöner Schein“ geboten wurde, wird im folgenden auf die Erfahrung/en jüdischer Theaterkünstler und Theaterbesucher eingegangen.

Die Begriffe „Schund“ und „Jargon“ sind alles andere als wertfrei, sie sind schwierig, da meistens abwertend gebraucht. Beide wurden von Nichtjuden und Juden immer wieder eingesetzt, um jüdisches Theater zu beschreiben, und mit der Verwendung dieser Begriffe wurde auch dessen Entwertung eingeschrieben.

„JARGON“

„Jargon“: „a) umgangssprachliche Ausdrucksweise (für Eingeweihte) innerhalb einer Berufsgruppe od. sozialen Gruppe; b) (abwertend) saloppe, ungepflegte Ausdrucksweise“¹, oder: „Kauderwelsch, Berufssondersprache“,² oder: „(meist derbe) Ausdrucksweise einer sozialen oder beruflichen Gruppe“³. Noch in dieser relativ neuen Begriffsbestimmung von „Jargon“ schwingt Distanz mit, ein Jargon sei eine „(meist derbe) Ausdrucksweise einer sozialen [...] Gruppe“, ist zu lesen. Heikel ist der Begriff „Jargon“, wenn er sich auf die jiddische Sprache bezieht.

„Jargontheater“, Theater „im Jargon“: Diese Formulierungen finden sich häufig in zeitgenössischen Beschreibungen und Kritiken jüdisches Theater betreffend. Sie beziehen sich auf die Sprache, in der die Theateraufführung stattfand. Der Terminus „Jargon“ wird dabei für unterschiedliche Formen jüdischen Theaters eingesetzt: Zum

1 Duden Bd. 5, *Fremdwörterbuch*, Mannheim, Wien, Zürich 1974, S. 348.

2 Michael Kurz, *Das neue Fremdwörterbuch*, München, Düsseldorf 1998, S. 253.

3 Bertelsmann, *Die deutsche Rechtschreibung* (1999), 464. Nicht abwertend: „Ausdrucksweise einer bestimmten sozialen (städtischen) (Rand)gruppe/Berufssprache; Fachjargon“ – *Österreichisches Wörterbuch, Schulausgabe*, 39. Aufl., Wien 2003, S. 305.

einen für das Theater in jiddischer Sprache mit seiner spezifischen Ästhetik; und zum anderen für Theatertexte bzw. Vorstellungen in deutscher Sprache, mit Wiener Dialekt, die zahlreiche Ausdrücke und Einsprengsel besonders aus dem westjiddischen Sprachzweig enthalten.

„Jargon“ ist einerseits ein Ausdruck, mit dem die voll durchgebildete und zur Literatursprache entwickelte jiddische Sprache bezeichnet wurde. Ein Beispiel dafür findet sich etwa in einem Schreiben der Israelitischen Kultusgemeinde an die Theaterzensurbehörde 1890, als Letztere die Kultusgemeinde um eine Stellungnahme zu einer geplanten jiddischen Theateraufführung bat. Die Meinung der Kultusgemeinde war, dass das Stück – Abraham Goldfadens *Sulamith* – durchaus akzeptabel sei, aber: „Aber der *Jargon* vereitelt Alles und der gefertigte Vorstand kann, zumal angesichts der jetzigen antisemitischen Strömung, von der Aufführung nur abrathen. Die Aufführung, welche den Christen fast gar nicht, den Juden nur theilweise verständlich sein wird, würde für gewisse Kreise nur Anlaß zur Verspottung des Judenthums, vielleicht zum Skandal geben.“⁴

Deutlich wird, dass die jiddische Sprache von diesem Verfasser, einem akkulturierten Wiener Juden (1890), nicht als solche anerkannt ist. Sie wird zum „Jargon“ degradiert, und die Träger dieses „Jargons“ werden als Gefährdung empfunden. Ihre Intention, die jiddische Sprache von der Bühne eines großen Theaters her erklingen zu lassen, könnte antisemitische Ausschreitungen hervorbringen. Die jiddische Sprache, mit der die Wiener Juden nichts anzufangen wussten, erschien ihnen als gefährlich, da die Akkulturation bedrohend. Diese Distanz der Wiener Juden zum Jiddischen verringerte sich im Lauf der Zwanziger- und Dreißigerjahre beziehungsweise verlagerte sich. Jiddisch wurde durchaus als Literatursprache anerkannt, es gab auch propagandistische, etwa zionistische, Theaterstücke in jiddischer Sprache. Das ist eine Entwicklung, die sehr deutlich an der Rezeption jiddischer Literatur und auch des jiddischen Theaters zu sehen ist, die Sprache war so weit interessant, als sie zur Heranbildung eines nationalen Bewusstseins eingesetzt wurde, als ein Mittel, zur jüdischen Identität zurückzuführen.

Im privaten Rahmen aber, im inneren Kreis einer Familie, einer sozialen Schicht, wurde es vermieden, Jiddisch zu sprechen oder Worte „im Jargon“ zu benutzen. Familien mit jiddischsprachigem Hintergrund, die nach Wien kamen, sorgten dafür, dass ihre Kinder ein „reines“ Deutsch erlernten.⁵

4 Schreiben des Vorstands der israelitischen Cultusgemeinde an die k. k. Polizei-Direction Wien vom 15. Juli 1890. Abgedruckt in: Brigitte Dalinger, *Quellenedition zur Geschichte des jüdischen Theaters in Wien*, Tübingen 2003 (Contitio Judaica 42), S. 113. Die Orthografie sowie die Hervorhebung folgen dem Original.

5 Belegbar durch zahlreiche Autobiografien, Interviews, etwa mit Benno Weiser-Varon.

Diese Form der Anpassung auf sprachlicher Ebene ist eine grundlegende jüdische Erfahrung der Zwischenkriegszeit; und das jüdische Theater spiegelt diese Erfahrung in mehrfacher Hinsicht.

Sprachliche Akkulturation findet sich in allen möglichen Schattierungen in überlieferten Theatertexten, in denen etwa jeder Generation einer Familie eine unterschiedliche Sprachform zugewiesen wird (Großvater-jiddisch; Eltern-wienerisch oder böhmisch oder wienerisch-böhmisch mit jiddischen Einsprengseln; Kinder-hochdeutsch⁶).

Diese Erfahrung und der Druck zur sprachlichen Anpassung spiegeln sich weiters in Dokumenten wie dem oben zitierten Schreiben; aber auch in der Rezeption des jüdischen Theaters, sei es in jiddischer oder deutscher Sprache.

„Jargontheater“ und „Theater im Jargon“ bezeichnete aber nicht nur jiddische Theateraufführungen, sondern auch sogenannte „Jargonschwänke“ und „Judenstücke“, die in den Zwanzigerjahren sehr populär waren. In diesen Theatertexten geht es meist um Einwandererfamilien, die auf komische Weise dargestellt werden, sprachlich sind diese Texte zwischen Deutsch, Wienerisch, Böhmisch und Jiddisch angesiedelt, ausgeformt je nach Figur und Milieu. Besonders diese Theaterstücke mit jüdischen Figuren, die einen wienerisch-jüdischen Dialekt sprechen, wurden von einem Teil der Juden als sehr problematisch empfunden. Davon zeugen heftige zeitgenössische Diskurse, wie auch folgender Artikel belegt.⁷ „Das ‚Jüdeln‘“ von P. Haller erschien am 12. Mai 1926 in der zionistischen *Wiener Morgenzeitung*, berichtet wird darin von einer „Protestversammlung gegen das Jüdeln“, die der assimilatorisch ausgerichtete „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ veranstaltet hatte. Haller beschreibt die Versammlung als „[...] ein löbliches Unternehmen und ebenso löblich waren die Enunziationen der deutschen Presse, die ihr folgten. In diesen wie in jener kommt die Entrüstung über die ‚Verhöhnung der jüdischen Religion‘ in Theater, Kabaretts usw. zum Ausdruck, inhaltlich und sprachlich geübt, mit den Mitteln des bekannten, jüdisches Wesen wiedergeben wollenden, karikierenden Witz- und Anekdotengenes.“

Im Weiteren führt Haller aus, dass „die Revolte gegen das Jüdeln“ selbstverständlich sei „[...] bei jenen, welche das Judentum bejahen, ihm die Fortentwicklungs-

6 Vgl. etwa Fritz Löhner-Beda, *Der getaufte Enkel* (Spielfassung), in: Niederösterreichisches Landesarchiv, Theaterzensursammlung, Karton 729.

7 Zum Diskurs um jüdische Identität, Antisemitismus und jüdischen Selbsthass und die Verbindungen zur jiddischen Sprache, zum „Jargon“ und zum „Jüdeln“ in Bezug auf Theaterereignisse vgl. Brigitte Dalinger, *„Trauerspiele mit Gesang und Tanz“. Zur Ästhetik und Dramaturgie der jüdischen Dramatik. Habilitationsschrift*, Wien 2003, S. 52f. Der hier folgende Passus aus P. Hallers Artikel und dessen Auslegung ist dieser Arbeit entnommen.

möglichkeit zu sichern streben, jedes Surrogat ablehnen, den Weg zum Urquell, das ist zur jüdischen Normalisierung durch Staat und Sprache, freilegen. Wenn man sich von einer Krankheit befreien will, so meint man auch die Befreiung von ihren Begleiterscheinungen. Das Jüdeln ist eine der Begleiterscheinungen der jüdischen Galuthkrankheit. Die Revolte aber vonseiten der anderen ist neu und symptomatisch für die Radikalisierung des Assimilationswillens.“ Haller meint, dass die Assimilationswilligen das Jüdeln nur deshalb bekämpften, weil dieses von Antisemiten verwendet werden könnte, und Antisemitismus „[...] das stärkste, der vollen Assimilation entgegenstehende Hemmnis“ sei. Die Assimilationswilligen hätten, so Haller, „[...] richtig erkannt, daß der dicke Herr Kohn und die beliebte Frau Pollak, die bei den jüdelnden Darbietungen in den Vergnügungsstätten von ‚Naches‘ [nakhes, jidd., Vergnügen, B. D.] zerfließen, auf halbem Wege stecken geblieben sind, zwar die jüdische Würde nicht mehr haben, aber noch eine Art von latentem Wohlgefallen an ‚Jüdischem‘, das einerseits die Nichtjuden an das Vorhandensein von Juden gemahnt, andererseits diesen für immer den Weg versperrt, selbst zu werden wie die anderen. Es ist wohl nicht der innere Protest gegen die maßlos dumme und schäbige Verzerrung alles Jüdischen und gegen die innere Fäulnis derer, die an solchem Gefallen finden, sondern die Angst, es könnte sich in Antisemitismus und in weiterer Folge in Assimilationsunmöglichkeit verwandeln. Die Angst ist es, die hier der treibende Motor und gleichzeitig der Konstrukteur eines ergötzlichen – ergötzlich, wenn er für uns nicht so traurig, so tragisch wäre – Circulus vitiosus ist. Denn eben dieselbe Angst ist es, die das Jüdeln und den Genuß an ihm erzeugt. Es ist die billigste der Selbstverhöhnungsarten. Der Selbstverhöhnner ist sich der Unfähigkeit, andere zur Zielscheibe zu nehmen, zuinnerst bewußt und sucht im Selbsthohn eine Entschädigung für den verlorengegangenen Genuß, in der Hoffnung, sich gleichzeitig auch dadurch aus der Sphäre des Angegriffenwerdens durch andere zu ziehen – eine zumindest trügerische Hoffnung.“ Das „Jüdeln“, so schließt Haller, würde erst dann verschwinden, „Wenn die Anomalien des jüdischen Volkes verschwinden“. Und: „Nicht der Protest des Zentralvereins wird es bewirken, wohl aber die Regenerationsarbeit des Zionismus.“ Hallers Analyse belegt nicht nur die Differenzen und Debatten zwischen Assimilationswilligen und Zionisten, wie sie in diesen Jahren in Deutschland und Österreich geführt wurden, sondern auch, wie schwierig der innerjüdische Umgang mit sprachlichen Formen war, die als lächerlich und denunziatorisch aufgefasst werden konnten. (In dieser Hinsicht verhielt sich der Zentralverein 1926 wie der Vertreter der Kultusgemeinde 1890.) Auch hier bemühte man sich um Distanz zum „dicken Herrn Kohn und der beliebten Frau Pollak“, die sich, wie Haller beschreibt, über die Darstellung ihrer Welt und ihrer Erfahrungen, wie sie auf der Bühne gezeigt wurde, amüsieren konnten.

Darüber hinaus ist Hallers Beschreibung/Auseinandersetzung auch ein deutlicher Beleg von Gershon Shaked's These der „Verinnerlichten Vorurteile“, die in den Werken mancher deutschsprachig-jüdischer Autoren zu finden sind.⁸

In Zusammenhang mit „Jargon“ aber stellt sich die Frage, wie die Theaterleute in ihren Produktionen mit dem Jiddischen bzw. dem „Jüdeln“ umgingen – eine Frage, über die, da es keine phonetischen Quellen der betreffenden Theater gibt und sich in den Kritiken und Beschreibungen nur wenig Hinweise finden, größtenteils nur spekuliert werden kann. Um 1900 passten die jiddischen Schauspieler und Ensembles ihr Jiddisch bei Bedarf durchaus dem Auftrittsort an; es ist daher möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass hier ein sehr „durchwachsenes“ und keinesfalls „reines“ Ostjiddisch zu hören war. Nach dem Ersten Weltkrieg gab es Bestrebungen, die jiddische Sprache in möglichst anspruchsvoller Form ertönen zu lassen, etwa von der Freien Jüdischen Volksbühne (1919 bis 1923).⁹

Die (zum Teil nur scheinbare) Nähe zwischen Jiddisch und Deutsch (die heute noch Deutschsprachige dazu verführt, anzunehmen, sie könnten ohnehin Jiddisch), diese Nähe, oder auch der schwierige Stand, den die jiddische Sprache in Wien hatte, spiegelt sich auch in den wenigen gedruckten Materialien, die überliefert sind. Man kann sie durchaus als sprachlich „oszillierend“ bezeichnen, diese Programmzettel und Plakate, die meist in Deutsch gedruckt wurden, teilweise in sehr gewagten Transkriptionen.

„SCHUND“

„Schund“: „Wertloses, Minderwertiges“¹⁰. Auffällig ist, dass – genau wie „Jargon“ – der Begriff „Schund“ eine Abwertung und Distanzierung bereits beinhaltet. Der Begriff „Schund“ wird etwa seit 1900 in Zusammenhang mit Kultur gebracht, nämlich der populären Kultur, wie sie seit dem achtzehnten Jahrhundert entstand und um 1900 zunehmend zu einer „Massenkultur“ wurde. „Schmutz- und Schundliteratur“ zur Unterhaltung der „niedrigen“ Massen wurde der sogenannten „Hochkultur“ oder ernsthaften Kunst, mit der sich der gute Bürger beschäftigte bzw. von der er sich unterhalten ließ, gegenübergestellt. Diese Debatte um „Schund und Schönheit“, wie sie in Zusammenhang mit der populären Kultur um 1900 geführt wurde,¹¹ hat einer-

8 Vgl. Dalinger, *Trauerspiele mit Gesang und Tanz*, S. 51f.

9 Zur Geschichte des jüdischen Theaters in Wien vgl. Brigitte Dalinger, *Verloshene Sterne. Geschichte des jüdischen Theaters in Wien*, Wien 1998.

10 Bertelsmann, *Die deutsche Rechtschreibung*, Gütersloh, München 1999, S. 797.

11 Zum Thema Populärkultur und Schund-Debatte vgl. etwa Kaspar Maase, Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Schund und Schönheit. Populäre Kultur um 1900*, Köln, Weimar, Wien 2001.

seits sicher Einfluss auf die Auseinandersetzung mit dem jiddischen Theater, das ja eine populäre Kunstform war,¹² andererseits muss der Terminus „Schund“ in Bezug auf das jiddische Theater genauer erklärt werden.

Genau besehen bezeichnet „Schund“ eine bestimmte Form jiddischer Dramatik, die aufgrund der rasanten Entwicklung dieser Theaterform entstand. Das jiddische Theater entwickelte sich nach dessen Gründung 1876 in Rumänien durch Abraham Goldfaden sehr schnell, es breitete sich binnen weniger Jahre und Jahrzehnte in Osteuropa und Russland, in Westeuropa und den USA aus, um 1890 gab es in New York bereits konkurrierende Ensembles. Die ersten Dramatiker nach Goldfaden waren Schauspieler und Musiker, die für ihre Truppen auch schrieben und oft gezwungen waren, jede Woche ein neues Stück zu bieten.

Goldfadens Rezept für ein wirksames Stück lautete – kurz formuliert – „A song, a jig, a quarrel, a kiss.“¹³ Ähnlich gingen auch seine Nachfolger vor, die teilweise unter stärkerem Zeit- und Produktionsdruck standen. Sie nahmen ihre Stoffe aus der Weltliteratur und -dramatik, setzten sie in ein jüdisches Milieu mit entsprechenden Namen, und „Würzten“ mit Musik, jüdischen Bräuchen und Festen. Die Historikerin Nahma Sandrow nannte diesen Vorgang „To ‚bake‘ plays“.¹⁴ „Operettas, comedies, historical spectacles, trashy melodramas, in a word, *shund* – Yiddish for trash [...]“¹⁵ entstanden, auch „[...] overheated melodramas with big star parts [...]“¹⁶.

Von etwa 1890 bis in die Zwanzigerjahre hatte das jiddische Theater seinen Höhepunkt in New York, die Autoren kamen mit dem Schreiben kaum nach, einzelne von ihnen verfassten um die zweihundert Stücke für die konkurrierenden Ensembles. Dass viele dieser schnell geschriebenen und oft auch rasch wieder abgesetzten Stücke im Detail nicht sehr durchgefeilt waren, ist klar. Dennoch erfüllten diese Theatertexte ihren Zweck. Sie bildeten das Repertoire der jiddischen Theater, in ihnen wurden aktuelle Ereignisse – oft in merkwürdigen Ausformungen – aufgenommen, sie waren auf ihre Stars hin zugeschnitten und beim Publikum sehr populär.

Parallel zu dieser Entwicklung begannen Zuseher wie Kritiker ein anspruchsvolleres jiddisches Theater zu fordern, die Aneignung von Plots in melodramatischer Form wurde mehr und mehr in Frage gestellt und abgelehnt, und die entsprechenden Theatertexte pauschal als „Schund“ abgetan.

12 Vgl. David A. Brenner, „Making Jargon Respectable: Leo Winz ‚Ost und West‘ and the Reception of Yiddish Theatre in Pre-Hitler Germany“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 42, 1997, S. 51–66, S. 61.

13 Stefan Kanfer, *Stardust Lost. The Triumph, Tragedy, and Mishugas of the Yiddish Theater in America*, New York 2006, S. 68.

14 Nahma Sandrow, *Vagabond Stars. A World History of Yiddish Theater*, New York 1986, S. 105.

15 Kanfer, *Stardust Lost*, S. 67.

16 Ebd., S. 84.

Die Verwendung des Begriffes „Schund“ mit seinen negativen Konnotationen für einen Teil der jiddischen Dramatik hatte rezeptionsgeschichtlich weite Folgen. Als „Schund“ galt bald alle jiddische Dramatik (besonders in der deutschen und österreichischen Rezeption), der Begriff verhinderte eine unbelastete und analytische Auseinandersetzung mit ihr. Dazu kam, dass diese „Schund“-Stücke in Jiddisch (das wiederum fälschlich als „Jargon“ bezeichnet wurde) verfasst waren und nur in wenigen Fällen (oft sehr schlechte) Übersetzungen vorlagen.

In den letzten Jahrzehnten änderte sich die Einstellung gegenüber der populären Kultur grundlegend,¹⁷ was mit sich brachte, dass auch auf die sogenannten jiddischen „Schund“-Stücke ein wissenschaftlich-analytischer Blick möglich wurde. In der neueren Forschung berücksichtigt wurde weiters die Frage, an welches Publikum sich diese Theatertexte richteten und in welchem soziologischen Umfeld sie inszeniert wurden bzw. zu sehen waren.

Die Wiener jiddischen Bühnen und Ensembles, an und in denen etwa um hundert SchauspielerInnen und Theaterleute tätig waren, waren zuallererst ein Theater einer Minderheit, der jiddischen Minderheit innerhalb der deutschsprachigen jüdischen Gemeinde Wiens. Die SchauspielerInnen stammten aus Osteuropa, und ihr Publikum setzte sich – soweit dies nachvollziehbar ist – zum Großteil aus Immigranten oder Durchwanderern aus denselben Ländern zusammen.

Das jiddische Theater war daher immer ein Theater, in dem die soziale Funktion sehr wichtig war – wichtiger als die literarische Qualität der Texte oder eine ausgefeilte Ästhetik der Inszenierung. Das Theater war Treffpunkt für die „landsleyt“, in dem sie in ihrer Sprache sprechen konnten und eine Anlaufstelle für Probleme aller Art. Dem entspricht auch das Verhalten des Publikums in ihrem Theater, das nach einigen Quellen bei Weitem ungezwungener war als in einem „deutschen“ Theater.¹⁸

Der Bedarf nach neuen Stücken war enorm, auch in der verhältnismäßig kleinen jiddischen Theaterszene Wiens, in deren Glanzzeiten drei bis vier jiddische Ensembles parallel spielten und meist pro Woche ein neues Stück boten. Einen großen Teil des Repertoires bildeten (die Freie jüdische Volksbühne und die Jüdischen Künstlerspiele ausgenommen) die leichten Melodramen und Operetten, die in aller Welt gezeigt und ohne sonderliche Kümmernis um Urheberrechte überall nachgespielt wurden. Analysen sogenannter „Schund“-Stücke zeigen, dass – zumindest manche dieser Texte

17 Siehe etwa Hans-Otto Hügel (Hg.), *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*, Stuttgart, Weimar 2004.

18 Vgl. Sandrow, *Vagabond Stars*, S. 93.

– sehr genau auf die Bedürfnisse des Publikums zugeschnitten waren.¹⁹ In auf den ersten Blick sehr „Trashig“ wirkenden Theatertexten finden sich Themen wie die Auseinandersetzung mit der jüdischen Identität, mit Akkulturation und Assimilation, mit dem Zerschlagen der Traditionen und dem Zerfall der Familien, mit Glaubensverlust und Orientierungslosigkeit, Themen, die zentral für die jüdische Erfahrung in der Zwischenkriegszeit waren.

Als ein Exempel für ein sehr rührend wirkendes Theaterstück ohne weiteren Tiefgang kann Joseph Lateiners *Das jüdische Herz* genannt werden. Erst die Analyse desselben durch Dinnah Pladott zeigt, dass dieser Text nicht nur eine vordergründig melodramatische Geschichte beinhaltet, sondern auch eine sehr genaue Auseinandersetzung mit den Themen Zwangsheirat, Abfall vom Judentum und jüdische Identität.²⁰

Als Beispiele aus Wien sind in diesem Zusammenhang Abisch Meisels' Theaterstücke zu nennen, etwa die leider nur in einer groben Inhaltsangabe vorhandene Fassung eines Dreyfus-Dramas sowie eine dramatische Bearbeitung des Golemstoffes. Meisels' *Kapitän Dreyfus* ist eine „Trashige“ Dramatisierung des historischen Stoffes, dem die Spitze genommen wird, da Dreyfus' Verhaftung aufgrund einer abgewiesenen Liebe initiiert und ausgeführt wird.²¹ Gemeinsam mit Salo Prisament verfasste Meisels die „musikalische Legende in vier Akten“ *Der Golem*. Meisels und Prisament nahmen den populären Golemstoff, brachten ihn in eine ebenfalls populäre Form – die Operette – und nutzten ihn als Vehikel für Themen wie Antisemitismus, Abkehr der Jugend von der traditionellen jüdischen Lebensweise sowie als Propagandamittel für den Zionismus.²²

Warum diese Theatertexte als „Schund“ bezeichnet wurden bzw. werden, liegt in ihrer Form begründet: in den populären Formen von Operette, Melodrama und Revue, wie sie von den jiddischen Autoren gegenüber Tragödien vorgezogen wurden. Genau mithilfe dieser Formen aber erreichten diese Theater ihr Publikum und ermöglichten eine Auseinandersetzung mit jüdischen Erfahrungen, reichend vom Umgang mit aktuellen Ereignissen wie Ritualmordprozessen bis zu persönlichen, familiären und religiösen Konflikten.

19 Vgl. Ilana Bialik, „Audience Response in the Yiddish 'Shund' Theatre“, in: *Theatre Research International*, vol. 13, no. 2, Summer 1988. Oxford University Press in association with the International Federation for Theatre Research. Oxford 1988, S. 97–105.

20 Vgl. Dinnah Pladott, „The Yiddish Theatre as a Species of Folk Art: Lateiner's 'The Jewish Heart' (1908), in: *Identity and Ethos*, New York 1986, S. 69–87.

21 Vgl. Dalinger, *Trauerspiele mit Gesang und Tanz*, S. 182.

22 Eine ausführlichere Besprechung von Meisels' und Priasaments *Der Golem* findet sich in Brigitte Dalinger, „Jiddische Dramen aus Wien“, in: *Zwischenwelt 8. Jiddische Kultur und Literatur aus Österreich*, hg. v. Armin Eidherr, Karl Müller im Auftrag der Theodor Kramer Gesellschaft, Klagenfurt 2003, S. 57–71, S. 60f.; vgl. auch Dalinger, *Trauerspiele mit Gesang und Tanz*, S. 262f.

„SCHÖNER SCHEIN“

Die jiddischen Theater seien ein sozialer Raum gewesen, ein Treffpunkt für „landsleyt“ und eine Anlaufstelle für SchauspielerInnen und ImmigrantInnen bzw. DurchwandererInnen aus Osteuropa, wurde eingangs behauptet. Dies kann jedoch nicht der einzige Grund gewesen sein, aus dem die jüdischen Bühnen ihr Publikum hatten. „Theater“ und „ins Theater gehen“ stehen auch für Flucht aus dem Alltag, für das Verlangen nach einer Illusion, nach Utopien und nach „Glanz und Glamour“, für die Sehnsucht nach einer „anderen“ Welt. Welche Form von „schönem Schein“ findet sich nun im jüdischen Theater? In welchem Rahmen war das Zeigen einer positiven Welt bzw. von Bühnenglamour überhaupt möglich?

Räumlich und finanziell waren die jiddischen Ensembles und ihre jeweiligen Aufführungsorte – der Saal des Hotels Stefanie, das Theater im Nestroyhof, die Kellerbühne in der Unteren Augartenstraße, die die Freie jüdische Volksbühne eine Zeit lang bespielte – äußerst bescheiden. Perfekte Illusionen konnten schon aufgrund der räumlichen und finanziellen Bedingungen nicht geboten werden, der „Glamour“-Faktor beschränkte sich auf einige wenige weibliche Stars, die in diesen Theatern „gastrolirten“, d. h. kurzzeitige Gastspiele gaben und die Kritiker zu geradezu schwärmerischen Kritiken hinrissen (Henriette Schnitzer in den frühen Zwanzigerjahren, Sevilla Pastor in den Dreißigerjahren).²³

Dennoch, trotz des Verlangens der Mehrzahl des Publikums nach populären Melodramen und Operetten und der räumlichen und finanziellen Enge, gab es engagierte Versuche, das Niveau der jiddischen Theater in Bezug auf Spielplan und Sprache zu heben. Besonders die Initiatoren der Freien jüdischen Volksbühne – Isaak Deutsch, Egon Brecher, Paul Baratoff – setzten sich für ein anspruchsvolles Repertoire in gehobenem Jiddisch ein, das in gepflegten Inszenierungen gezeigt wurde. Das Ensemble der Freien jüdischen Volksbühne schaffte es so bis auf die Bretter des Theaters in der Josefstadt, wo es 1921 gastierte (um sich in den folgenden Saisonen aufzulösen).²⁴

Die Suche nach einer eigenen Ästhetik gelang in Ansätzen und konnte so auch punktuell die Enge der jüdischen Theaterwelt und ihres spezifischen Publikums überwinden. Ermöglicht wurde das Bestreben nach einem besseren jüdischen Theater zweifellos auch aufgrund des Einflusses allgemeiner Entwicklungen der Theaterwelt, sowohl der österreichischen und deutschen als auch der jüdischen. Um nur wenige

23 Vgl. „Frauen im jiddischen Theater in Wien. Von der ‚Chansonette in chassidischen Hosen‘ bis zum gefeierten ‚Star‘“, in: *Zions Töchter. Jüdische Frauen in Literatur, Kunst und Politik*, hg. v. Andrea M. Lauritsch (Edition Mnemosyne, Bd. 14), Wien 2006, S. 247–258, S. 256f.

24 Vgl. Dalinger, *Verloschene Sterne*, S. 46ff.

Beispiele zu nennen: In Österreich und Deutschland war nach dem Ersten Weltkrieg ein neues Repertoire möglich, da die Zensur wegfiel. Auswirkungen der Moderne wurden spürbar; epische Theaterformen, Zeitstücke, „Glamour“ und „girltroups“ der Revuen beeinflussten auch die jiddischen Bühnen. Als Teil dieser Neuerungen können auch die Bestrebungen in der jüdischen Theaterwelt gesehen werden, wo es zu Gründungen unterschiedlichster Ensembles mit ähnlichen Zielen kam – etwa der Wilnaer Truppe, Maurice Schwartz Jüdisches Kunsttheater in New York, von Habima und Goset in Moskau. Die meisten dieser Gruppen wurden während oder kurz nach dem Ersten Weltkrieg gegründet und hatten den Anspruch, literarische Dramen in ästhetisch hochwertigen Inszenierungen zu zeigen.

Die Frage nach dem utopischen Moment, nach einer „schönen Gegenwelt“ im jüdischen Theater kann aber nur in Zusammenhang mit den Inhalten und Themen der Theatertexte beantwortet werden. Ein interessantes Beispiel dafür ist An-Skis *Der Dibbuk*, uraufgeführt 1920 von der Wilnaer Truppe, die ihre sehr erfolgreiche Inszenierung in Gastspielen in ganz Europa zeigte. Das Stück wurde sehr schnell international nachgespielt, auch in deutscher Sprache.

Der Dibbuk spielt in einer geschlossenen jüdischen Welt, innerhalb einer chassidischen Gemeinde, mit klaren Regeln und Hierarchien. Die nichtjüdische Welt kommt nur in einem einzigen – antisemitischen – Zusammenhang vor (in Form eines Grabsteins für ein junges Paar, das bei einem Pogrom ermordet worden war). Der Plot selbst entstammt einer Fabel – Besessenheit eines jungen Mädchens vom Geist ihres toten Geliebten, der ihr per Schwur als Ehemann zugeordnet war. Das Publikum aber war fasziniert von dieser jüdischen Welt, die hier gezeigt war. In Warschau regte die Inszenierung, als die Wilnaer Truppe sie dort zeigte, eine regelrechte „Dibbukpsychose“ aus.²⁵ Die Rezeption des *Dibbuk* ging weit über die Theaterkritik hinaus, für Eugen Hoefflich etwa waren die Aufführungen des *Dibbuk* ein Versinken „in eine Vergangenheit, die mir gegenwärtiger ist als die Gegenwart, zu der ich verurteilt bin“. Sie zeigten ihm eine Gegenwelt: „Nichts ist uns verwandt in diesem Europa, das wir nach zwei, drei Stunden Theater wieder betreten werden, feindlich umstarrt uns eine feindliche, unfaßbare Kultur [...]“. ²⁶

25 Vgl. Brigitte Dalinger, „Begegnungen mit Dibbukim. Chassidische Mystik im modernen Wiener Theater zwischen 1880 und 1938“, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2000*, hg. v. Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper, Gert Mattenklott, Berlin, Wien 2000, S. 229–250, S. 235f.

26 *Komödie*, 3. Jg. 1922, Nr. 37/38, 11.11.1922; vgl. auch Hoefflichs Artikel in der *Neuen Freien Presse* am 10.11.1922 „Die Wilnaer. (Anmerkungen gelegentlich ihres Wiener Gastspiels.)“ sowie in der *Prager Selbstwehr* am 1.12.1922; Armin A. Wallas, „Jiddisches Theater. Das Gastspiel der Wilnaer Truppe in Wien 1922/23“, in: *Das jüdische Echo*, Vol. 44, Tischri 5756, Oktober 1995, S. 179–192.

Im Anschluss daran entstanden weitere Theaterstücke, die in einer geschlossenen jüdischen Welt spielten, auf dem Land und in Shtetln, wie es sie zur Zeit der Entstehung der Texte gar nicht mehr gab, Stücke wie etwa *Grüne Felder* und *Ein verworfener Winkel*, beide von Perez Hirschbein.

Nicht nur auf dem Theater, sondern vor allem auch im Film wurde in den folgenden Jahren eine jüdische „Gegenwelt“, basierend auf Nostalgie, konstruiert. Eine Welt, die schon zur Entstehungszeit der Texte und Filme nicht mehr existierte und wahrscheinlich deshalb so populär war (der Film *JIDL MITN FIDL* etwa gilt als der erfolgreichste jiddische Film, er zeigt eine arme, aber doch intakte jüdische Welt, gedreht in Polen 1937).

Zurück zum *Dibbuk* und der Welt, in der das Stück spielt: Dass diese nicht wieder hergestellt werden konnte, war selbst euphorischen Kritikern klar. Sie und die Theaterautoren brachten aber eine weitere „neue“ Welt ins Spiel: Palästina, das in einigen Theatertexten der späten Zwanziger- und Dreißigerjahre als der Endpunkt einer Reise, die vom Shtetl ausging, und als eine erreichbare Gegenwelt gezeigt wurde.²⁷

„Schund, „Jargon“ und „schöner Schein“. Jüdische Erfahrung/en im jüdischen Theater – diese Erfahrungen sind es, die das jüdische Theater für die Zeitgenossen so wichtig machte. Das Theater spiegelte nicht nur die Erfahrungen – in den Themen und Inhalten, in der Auseinandersetzung um die jiddische Sprache etwa –, sondern es bot durch die Konstruktion von Gegenwelten – nostalgischen und utopischen – auch Ansätze bei der Suche nach einer neuen jüdischen Identität.

27 Vgl. etwa Abisch Meisels, *Von Sechistow bis Amerika. Fun sechisstaw bis amerika. Eine Revue in 15 Bildern. A rewi in 15 bilder*, aus dem Jiddischen übersetzt und hg. von Brigitte Dalinger und Thomas Soxberger, Wien 2000.

Birgit Peter

Imago und Vergessen

WIENBILDER UND IHRE UNSICHTBAREN URHEBER

In diesem Beitrag werden Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938 aus dem Blickwinkel des Theater- und Musiklebens in Wien betrachtet. Drei Künstler und eine Wissenschaftlerin stehen im Mittelpunkt der Untersuchung, der Schöpfer des Fiakerlieds, Gustav Pick, der Burgschauspieler und Theatermacher Adolf von Sonnenthal, die Theaterhistorikerin Helene Richter und der Wienerliedinterpret und -komponist Hermann Leopoldi.

Gustav Pick schuf mit dem „Wiener Fiakerlied“ ein Werk, das eine Imago bedient, die als „Volkstümlich“ bezeichnet und als „urwienerisch“ subsumiert wird. Hermann Leopoldi wiederum ist ein Vertreter der nächsten Generation, die das Wienerlied weiterentwickelte und den alltäglichen Lebensverhältnissen anpasste. Außerdem zeichnet sich seine Generation dadurch aus, mit Witz antisemitische Zuschreibungen aufzugreifen und zu thematisieren. Für diesen populären und äußerst erfolgreichen Bereich des Unterhaltungslebens seien die KünstlerInnen Gisela Werbezirk, Fritz Grünbaum, Armin Berg, Fritz Wiesenthal, Karl Farkas, Peter Hammerschlag sowie Stella Kadmon stellvertretend genannt. Die im gegenwärtigen Wien so präsenste Hochkultur wird durch Adolf von Sonnenthal vertreten, und die Theaterhistorikerin Helene Richter wird als Chronistin des Wiener Theaterlebens herangezogen.

Leon Botstein analysierte in seiner Arbeit *Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der österreichischen Kultur 1848 bis 1938* treffend die Notwendigkeit und Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem kulturellen und künstlerischen Schaffen der jüdischen Österreicher. „Es ist noch heute – in der Zweiten Republik eine Hauptfrage. Die Juden spielen – in ihrer Abwesenheit – in der Selbstdarstellung und der Vorstellung der Welt der Österreicher noch immer eine bedeutende Rolle.“¹

Bereits in den Zwanzigerjahren nahm Hugo Bettauer in seinem Roman *Die Stadt ohne Juden* die Abwesenheit der Juden wörtlich und kreierte das Bild einer Stadt, die

1 Leon Botstein, *Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der österreichischen Kultur 1848 bis 1938*, Wien, Köln 1991, S 18.

nach der Vertreibung der Juden in dumpfen Provinzialismus zurückfällt.² Bettauers Roman hält aber auch die in seiner Gegenwart paradoxe Situation der Utopie eines liberalen Miteinanders auf der einen Seite und des Faktums eines offensiv antisemitischen Klimas, produziert vor allem von deutschösterreichisch-katholischen und deutschnationalen Milieus, auf der anderen Seite fest. Allerdings muss erwähnt werden, dass sich in diesem konservativen Umfeld auch Nischen für zum Deutschösterreichischen bekennende Persönlichkeiten jüdischer Herkunft finden. So beispielsweise Helene Richter, Hugo von Hofmannsthal, Eduard von Hanslick, Max Reinhardt u.v.m.. Leon Botstein weist auf diesen Aspekt hin, um prinzipiell die Frage zu stellen, wer in diesem Kontext als „Jude“ definiert wird: „Wer vom Standpunkt der Geschichte, war ein Jude? In der jüdischen und in der nicht-jüdischen Historiographie gebraucht man unbewusst die extreme, rassistische Definition. Kann man als Geschichtsschreiber den Identifizierungsprozeß, den die Nazis als legale Tatsache aufstellten, einfach übernehmen. War Eduard Hanslick, der als Katholik aufgewachsen war, Jude, weil seine Mutter als Jüdin geboren worden war? Welche Gründe gibt es Hugo von Hofmannsthal als Jude zu betrachten? Eines der tragikkomischen Beispiele ist jenes der Familie von Johann Strauß. Wenn man bedenkt, wie das Werk von Strauß schon am Anfang des 20. Jahrhunderts zum Klischee des Echt-österreichischen geworden war, ist es sicher herausfordernd, die Bedeutung der Tatsache zu analysieren, dass die Großeltern und Eltern von Johann Strauß Vater Juden waren. Die Nazis verdrängten diese Tatsache, da unter den Nürnberger Gesetzen alle Strauß-Werke verboten hätten werden müssen. Eine Tatsache, die viele nazistische Prämissen über Rasse und Kultur umgestürzt hätte.“³

Die vier in diesem Beitrag vorgestellten Persönlichkeiten waren nach den „Nürnberger Gesetzen“ Juden, sie hatten jedoch gänzlich unterschiedliche Standpunkte zu ihrer jüdischen Identität, unterschiedliche Strategien gegen den Antisemitismus, was sie allerdings verbindet, ist ihr sehr spezifischer Beitrag zu einem Wienbild, das uns gegenwärtig als vertrautes Klischee erscheint. Wienerlieder, Burgtheater-Schauspielkunst und Theaterleidenschaft wären oberflächlich betrachtet ihre Beiträge, die dieses Klischee erfüllen. Das Lebenswerk von Künstlern und Intellektuellen, wie die oben genannten Gustav Pick, Adolf von Sonnenthal, Hermann Leopoldi und Helene Richter, zeichnet sich einerseits durch ihre tiefe Verbundenheit zu Wien bis 1938 aus, andererseits kreierten eben jene Persönlichkeiten wesentliche Elemente dieser Stadtimago.

Vor der Hinterfragung und Analyse dessen muss kurz der hier verwendete Begriff „Wienbilder“ umrissen werden. Der Architekturhistoriker und -theoretiker Friedrich

2 Hugo Bettauer, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen*, Wien 1923.

3 Botstein, *Judentum und Modernität*, S. 16.

Achleitner weist in seiner Definition von Stadtbild und Stadtwahrnehmung auf das Zusammenspiel von individueller Wahrnehmung und Schaffung, Kreation eines Bildes hin.⁴ „Das Bild ist eine individuelle Schöpfung, von individuellen Interessen gesteuert, von Kenntnissen verfestigt, und vom erklärenden Auge des Vedutenmalers oder Fotografen in Klischees verwandelt.“⁵ Achleitner schreibt über den Beitrag von Malern und Fotografen für ein spezifisches Wienbild, hier soll versucht werden, diesen von ihm skizzierten Vorgang auf Musik und Theater zu übertragen.

In der Ausstellung, „Alt-Wien. Die Stadt, die niemals war“ ging das Wien Museum 2004/05 der Frage nach Bildern und Klischees nach, die in einer einzigartigen Weise das atmosphärische Lebensgefühl dieser Stadt nachhaltig prägten. Bei der Frage danach, wie sich diese Projektionen zusammensetzten, stößt man auf stereotype Orte, Akteure und spezifische Sprachen, die gemeinsam diese Atmosphäre erzeugen. Eine wesentliche Vermittlerrolle hatten dafür Theater und Musik inne, zudem lässt sich als grundlegendes Spezifikum die Thematisierung, ja Beschwörung des Genius loci von Wien feststellen.⁶ Das findet sich „atmosphärisch“ in den zahllosen Zuschreibungen von der Theater- und Musikstadt Wien sowie der Reflexion dieses Topos in der Literatur, das findet sich in Dramen, im Lustspiel, im Singspiel, der Revue, vor allem der Operettenproduktion. Diese „Verherrlichung Wiens“, wie Sara Trampuz und Wolfgang Dosch formulieren, wurde vor allem im Zusammenhang mit Musik bearbeitet. Die Ausstellung *quasi una fantasia* im Jüdischen Museum Wien 2003 stellte sich ganz dem Thema „Juden und die Musikstadt Wien“. Wenn von der „Musikstadt Wien“⁷ gesprochen wird, sollte gleichzeitig auch von der „Theaterstadt Wien“ gesprochen werden. Beleg dafür ist die „Internationale Ausstellung für Musik- und Theaterwesen“ 1892 in der Rotunde im Prater. Sie muss als Manifestation dieses Anspruchs gesehen werden.⁸ Der Verherrlichung Wiens entspricht der dort betriebene Aufwand, Wiens

4 Vgl. Friedrich Achleitner, „Die Silhouetten der Jugend. Die Stadt und ihre ‚Bilder‘“, in: Wolfgang Kos, Christian Rapp: *Alt-Wien. Die Stadt, die niemals war*, Wien 2004, S. 20–27, S. 22.

5 Ebd.

6 Vgl. Sara Trampuz, Wolfgang Dosch, „Ein singendes klingendes Märchen. Die Verherrlichung Wiens in den Werken jüdischer Operettenkomponisten und -librettisten“, in: *Quasi una fantasia. Juden und die Musikstadt Wien* 2003, S. 107–113, und Charles Kalman im Gespräch mit Wolfgang Dosch und Sara Trampuz über sich, seinen Vater und die Stadt der Lieder: „Grüß mir mein Wien“, in: *Quasi una fantasia*, S. 115–121.

7 Siehe Martina Nußbaumer, „Die Konstruktion Wiens als ‚Musikstadt‘ – Skizzen einer Spurensuche in der Wienbibliothek“, in: Danielczyk, Mattl-Wurm, Mertens, *Das Gedächtnis der Stadt. 150 Jahre Wienbibliothek im Rathaus*, Wien 2006, S. 14–24.

8 Siehe: Renata Kassal-Mikula, „Alt-Wien unter dem Demolierungskramen. Wiens Innenstadt nach 1858“, in: Kos, Rapp, *Alt-Wien. Die Stadt, die niemals war*, S. 46–61. *Internationale Ausstellung für Musik- und Theaterwesen Wien 1892*. Führer durch die Ausstellung und Katalog der gewerblichen Spe-

Bedeutung als Theaterstadt historisch aufzubereiten. Im Ausstellungspark wurde der Hohe Markt Ende des 17. Jahrhunderts als „Alt-Wien“ nach Entwürfen von Oskar Marmorek nachgebaut. Die eigens dort errichtete *Schaubühne des Hanswurst* diente dazu, den Besuchern „die Entstehung und Entwicklung der Posse aus der volkstümlichen ‚Kreuzer-Comödie‘ und den Darstellungen des ‚Hanswurst‘ seit Prehauser und Stranitzky“⁹ vorzuführen. Künstlerischer Leiter war Gabor Steiner, dessen Venedig in Wien einige Jahre später dieses Erfolgskonzept ausbauen wird (wieder gemeinsam mit Oskar Marmorek). Die moderne Theaterentwicklung, internationale Theaterkunst wurde in dem von den Architekten Fellner & Helmer entworfenen „Internationalen Ausstellungstheater“ gezeigt.

Wie bekannt und in vielen Aspekten untersucht, spielte das jüdische Bürgertum eine bedeutende Rolle für die Kulturproduktion Wiens.¹⁰ Stefan Zweig schreibt in seinem berühmten historisch-essayistischen und literarischen Rückblick *Die Welt von gestern*, dass diese Gesellschaftsschicht des „guten jüdischen Bürgertums“, der Zweig ebenso wie Pick, Richter und Sonnenthal angehörten, „der Wiener Kultur so wesentliche Werte gegeben hat und zum Dank dafür völlig ausgerottet wurde [...]“.¹¹ Teil dieser Werte war etwas, das sich am ehesten als „Atmosphärisches“ möglicherweise auch in Assoziation zu Walter Benjamin als Auratisches einer Stadt umschreiben lässt. Die bedeutende Rolle, die Musik und Theater bei der Produktion und Konstruktion dieser Stadtatmosphäre einnahmen, lässt sich durch die folgende Darstellung Zweigs belegen: „[...] der erste Blick eines Wiener Durchschnittbürgers in die Zeitung galt allmorgendlich nicht den Diskussionen im Parlament oder den Weltgeschehnissen, sondern dem Repertoire des Theaters, das eine für andere Städte kaum begreifliche Wichtigkeit im öffentlichen Leben einnahm. Denn das kaiserliche Theater, das Burgtheater war für den Wiener, für den Österreicher mehr als eine bloße Bühne, auf der Schauspieler Theaterstücke spielten; es war der Mikrokosmos, der den Makrokosmos spiegelte, der bunte Widerschein, in dem sich die Gesellschaft selbst betrachtete, der einzig richtige ‚cortigiano‘ des guten Geschmacks.“¹²

Ein weiteres Merkmal dieser Theater- und Musikleidenschaft ist das harmonische Zusammenspiel von hochkultureller und populärkultureller Kunstproduktion. We-

cial-Ausstellung, hg. von der Ausstellungs-Commission. Wien: Verlag der Ausstellungs-Commission 1892.

9 *Internationale Ausstellung für Musik- und Theaterwesen Wien 1892*, S. 128.

10 Carl E. Schorske, *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*, Frankfurt am Main 1982; Gerhard Botz, Ivar Oxaal, Michael Pollak (Hg.), *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus im Wien seit dem 19. Jahrhundert*, Buchloe 1990; Botstein, *Judentum und Modernität* u. v. m.

11 Stefan Zweig, *Die Welt von gestern*, Frankfurt am Main 1996, S. 20.

12 Ebd., S. 30.

sentliche Quelle dieser Besonderheit stellt hier Helene Richters schmaler Band *Unser Burgtheater*¹³, verfasst im April 1917, dar, in dem trotz des Kriegs, der nicht mehr aufzuhaltenden Zerstörung des Habsburgerreiches und seiner Gesellschaft das Burgtheater für eine positive Utopie eines „übernationalen“ Staates steht. Zeichen dieses utopischen Entwurfs ist es, dass im Hoftheater verschiedenste gesellschaftliche Schichten friedlich vereint werden in ihrer Theaterbegeisterung. Die gesellschaftlich geächteten Schauspieler¹⁴ werden zu „Honoratioren der Stadt und Wien zur Stadt des Schauspielerkultus“¹⁵, bejubelt von Aristokratie, Beamten, Gelehrten, Fiakern und Marktweibern. Mit der Metapher einer großen Familie beschreibt Richter diese klassenüberschreitende Einigkeit. Ästhetische Entsprechung wäre der „Burgtheaterstil“, der sich – wieder in familiärer Metaphorik beschrieben – „mütterlichseits [...] die frische Theaterlust des Volkes, väterlichseits [...] die Kunstliebe des habsburgischen Hofes“¹⁶ genommen habe, um seine „eigenartige Doppelstellung als Bildungs- und Unterhaltungstheater“¹⁷ zu behaupten.

Allerdings lässt Richter keinen Zweifel, dass die Deutschösterreicher den Ton im Theater wie in der Monarchie vorgeben: „Der erstarkende österreichische Staatsgedanke erweiterte naturgemäß auch den Begriff der nationalen und kulturellen Repräsentanz des Burgtheaters, und in der Tat haben in den letzten Tagen unabhängig voneinander zwei österreichisch fühlende Männer (Richard von Kralik und Stefan Hock) dem Burgtheater die künftige Aufgabe zugewiesen, seine dramatische Vertretung von Deutschösterreich auf die der gesamten Monarchie auszudehnen und so den Begriff der Heimatkunst im modernen Sinn zu erweitern.“¹⁸

Helene Richters ambivalente Haltung zwischen Tradition und Moderne, Konservatismus und Innovation teilt sie mit vielen österreichischen Intellektuellen. Helene Richter ist die erste österreichische Theaterhistorikerin, ein Jahr älter als Arthur Schnitzler – beide Chronisten eines untergegangenen Wiens. Ihr Vater war wie der von Schnitzler Arzt, in der Erziehung der Schwestern spielten Werte wie Bildung und Kultur eine große Rolle ebenso wie Religionen, allerdings war die jüdische ausgeklammert. Die Schwestern waren konfessionslos, wurden aber religiös erzogen, Elise

13 Helene Richter, *Unser Burgtheater*, Zürich, Leipzig, Wien: Amalthea 1918, „Diese Studie wurde in der ersten Aprilhälfte des laufenden Jahres während des kurzen Zwischenreiches im Burgtheater geschrieben [...], Wien, Ende April 1917“.

14 Vgl. Ludwig Eisenbergs Abhandlung über die Geschichte des Berufsstands der Schauspieler in: Ludwig Eisenberg, *Adolf Sonnenthal: Eine Künstlerlaufbahn als Beitrag zur modernen Burgtheater-Geschichte*. Mit einem Vorwort von Ludwig Speidel, Dresden, Leipzig und Wien: G. Piersons's 1896, S. 1–18.

15 Helene Richter, *Unser Burgtheater*, S. 22.

16 Ebd., S. 8.

17 Ebd., S. 18.

18 Ebd., S. 32.

Richter schreibt über ihre Kindheit und Jugend in ihren Lebenserinnerungen *Summe des Lebens* vom Besuch aller Gottesdienste, „ausgenommen den jüdischen“.¹⁹ Helene Richter verfasste als Jugendliche eine Schrift, „Unser Weg zum Christentum“²⁰.

Bemerkenswert sind die Viten von Elise und Helene Richter in vielerlei Hinsicht: Helene schaffte es als Autodidaktin – anders als ihre Schwester Elise, die sich als erste Frau in Wien habilitierte –, zu einer bedeutenden Anglistin sowie Theaterhistorikerin und -kritikerin zu werden. Die Universitäten Heidelberg und Erlangen verliehen ihr die Ehrendoktorwürde, die Stadt Wien ernannte sie zum „Bürger“²¹. In ihren Studien versuchte sie unter anderem das Zusammenspiel von Nation, Gesellschaft und Kultur nachzuweisen. Sie sah sich als Deutschösterreicherin und betrachtete die Kategorisierung „jüdisch“ als für ihren Lebensentwurf unerwünscht und irrelevant.²²

Ihre über das österreichische Nationaltheater transportierte Utopie des Habsburgerreichs als völkerverbindender Staat unter deutschösterreichischer Patronanz, in dem Kunst und Kultur wesentliche Träger und Künstler Vermittler dieser Idee sind, findet sich ähnlich bei Stefan Zweig oder kritisch reflektiert bei Arthur Schnitzler²³. Wien dient in dieser Konstellation als Labor dieser Kulturutopie.

VORBILDICHE WIENER ELEGANZ

Im April 1899 gastierte im Irving Place Theater in New York der „[...] unzweifelhaft grösste aller lebenden Schauspieler: Adolf Ritter von Sonnenthal“²⁴, seit 1856 Mitglied des Wiener Hofburgtheaters, und zwar als Schauspieler, Regisseur und zweimal als dessen provisorischer Direktor. In den autobiografischen Schriften von Stefan Zweig, Arthur Schnitzler²⁵ und Max Reinhardt wird mit selbsterklärendem Gestus, mit der Sicherheit, dass dieser Name nicht in Vergessenheit geraten könnte,

19 Elise Richter, *Summe des Lebens*, hg. vom Verband der Akademikerinnen Österreichs. Wien 1997, S. 59.
20 Ebd., S. 58.

21 Siehe: Hedwig Kuranda, „Frauen von heute. Helene Richter“, in: *Vossische Zeitung* 1931, S. 4 (Zeitungsartikel, Nachlass Elise und Helene Richter, Wienbibliothek, Handschriftensammlung, H.I.N. 231885).

22 Helene und Elise Richter fühlten sich „ihrem Wien“ so verbunden, dass sie – trotz einer Einladung nach England – nicht emigrierten. Vgl. Biografisches, Weblog Elise und Helene Richter <http://richter.twoday.net/topics/Biografisches/>, Zugriff 20. September 2007; Elise Richter, *Summe des Lebens*, S. 221.

23 Vgl. Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*. Wien, München, Zürich 1968.

24 Ankündigung des Gastspiels von Adolf von Sonnenthal, Irving Place Theater, 6.–14. 4. 1899, Nachlass Adolf von Sonnenthal, Schachtel „Varia“, Österreichisches Theatermuseum.

25 Schnitzlers Vater war mit Sonnenthal befreundet, der junge Schnitzler legte ihm seine ersten dramatischen Arbeiten vor, er spielte mit dessen Kindern Theater. Vgl. Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 135f.

von Sonnenthal als einem der bedeutendsten Wiener Schauspieler gesprochen. Vergleichbar mit gegenwärtig noch bekannten Namen wie Eleonora Duse war er auch ein internationaler Theaterstar, seine Tourneen führten ihn (mehrmals) in die USA, nach Russland, Deutschland und zahlreiche andere Staaten. Die internationale Anerkennung lässt sich an den zahlreichen Auszeichnungen, verliehen durch Fürsten, Könige, den Zaren und letztlich den österreichischen Kaiser, ablesen.²⁶ Rückblickend mag es erstaunlich sein, dass Wiener Schauspielkunst solche Aufmerksamkeit erfuhr, doch dürfte gerade die Sonnenthal'sche Kunst einer Wien-Mode entsprochen haben, die sich ebenfalls international nachweisen lässt.²⁷

Seine Kunst wird als maßvoll und elegant geschildert, so schreibt Helene Richter in ihrem Nekrolog über ihn vom „glücklichen Ebenmaß der Kräfte [...] wohltuende[r] und befreiende[r] Harmonie [...]“. Seine äußeren Mittel entsprachen dieser inneren Veranlagung: die hohe kraftvoll-elastische Gestalt, der von weltmännischer Eleganz bis zu königlichem Anstand jede Art von Adel der Bewegung gegeben war [...].²⁸ Das Maßvolle und Elegante wird von Stefan Zweig als Tugend der Elterngeneration im verklärten „goldene(n) Zeitalter der Sicherheit“²⁹ festgehalten. Für die Burgtheatergeschichtsschreibung bis 1938 zählte Sonnenthal zu den prägenden Schauspielerpersönlichkeiten, vor allem in dem für das Burgtheater seit den Gründungstagen festgeschriebenen Auftrag, Sittenschule für den Bürger zu sein. Sonnenthal galt als der tonangebende Schauspieler in Bezug auf die Sitten, auf die Zivilisation österreichischer bzw. Wiener Ausprägung.

Er wurde 1834 im Budapester Stadtteil Pest als Sohn einer jüdischen Schneiderfamilie geboren. Sein Biograf Ludwig Eisenberg schildert, wie er als Jugendlicher heimlich das Deutsche Theater in Budapest besuchte, es zum Statisten brachte. Als sein Vater 1848 verarmte, erlernte er das Schneiderhandwerk, nach seiner Gesellenprüfung nahm er den Dampfer nach Wien, um Schauspieler zu werden.³⁰ Nach Sonnenthals im Nachlass des Österreichischen Theatermuseums aufgefundenem handschriftlichem Rollenverzeichnis debütierte er 1852 in Temesvar, nach Engagements in Graz und Königsberg spielte er erstmals 1856 am Hofburgtheater.³¹

26 Nachlass Adolf von Sonnenthal, Schachtel Dokumente, Österreichisches Theatermuseum.

27 Vgl. Elke Krasny, „Beschwingte Gelassenheit und vornehme Zurückhaltung. Alt-Wien auf Weltausstellungen“, in: Kos, Rapp, *Alt-Wien*, S. 165–171.

28 Helene Richter, „Nekrologe. Adolf von Sonnenthal.“, in: *Jahrbuch der deutschen Shakespeare Gesellschaft*, hg. von Alois Brandl und Max Förster. Bd. 46 Berlin: Langenscheidt 1910, S. 131.

29 Stefan Zweig: *Die Welt von gestern*, S. 15.

30 Eisenberg, *Adolf Sonnenthal*, S. 40–90.

31 Handschriftliches Rollenverzeichnis, „in 47½ Jahren 7643mal aufgetreten“, Temesvar 1852, Hermannstadt 1852–1854, Graz 1854–1855, Königsberg 1855–1856, Nachlass Adolf von Sonnenthal, Schachtel Dokumente, Österreichisches Theatermuseum.

Max Reinhardt erinnert sich an ihn: „Sonnenthal! Wie er auf der Bühne Schokolade trank – wie er seinen Hut auf die Erde stellte – das war so eindrucksvoll, dass es immer sofort von der an sich schon eleganten Aristokratie angenommen und als Regel anerkannt wurde.“³² Pauline Fürstin von Metternich, bedeutende Wiener Theater-Mäzenatin und Sammlerin Wiener Theatergeschichte, lud ihn privat ein, um ihrer Familie und befreundeten Aristokraten eine Benimmschule angedeihen zu lassen. Dies ist in zweifacher Hinsicht äußerst bemerkenswert. Erstens lässt sich daran ablesen, welche Bedeutung Sonnenthal für die Anerkennung des Berufsstandes Schauspieler hatte – nicht nur auf der gesellschaftlichen Ebene, sondern auch auf der institutionellen, war er doch erster Präsident des Verbands österreichischer Schauspieler.³³ Zweitens schaffte er es, als jüdischer Schauspieler höchste gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen, ja tonangebend für den Stil Wiener Eleganz zu werden. Dies ist umso bemerkenswerter, da Sonnenthal ganz offen zum Judentum stand. In der Biografie von Ludwig Eisenberg findet sich folgende Passage aus der Jugendzeit Sonnenthals in Budapest: „1848 gab es einen schnell erstickten Judenkrawall. Sonnenthal ergriff damals ein Beil und warf an der Spitze einer kleinen Schar eine Rotte von trunkenen Plünderern vom Hause seiner Eltern zurück.“³⁴ Diese mutige Haltung hatte Sonnenthal auch als Burgtheaterstar beibehalten. Eisenberg schildert einen Vorfall während Sonnenthals Russland-Tournee 1889. Nach bereits erfolgreich absolvierten Auftritten in Moskau und St. Petersburg wollte der Polizeipräsident von Riga Sonnenthal ausweisen lassen mit der Begründung, er sei Österreicher und Jude.³⁵ Die österreichische Botschaft intervenierte, Sonnenthal trat trotz der Androhung in einer Rolle als Jude (*Uriel Acosta*) auf: „[...] und Sonnenthal gab im zweiten Akte unter dem Jubel eines überfüllten Hauses die bekannte Erklärung ab: ‚Ihr dürft mir fluchen, denn ich bin ein Jude!‘“³⁶

Er war aktives Mitglied der jüdischen Gemeinde in Wien und hielt 1900 die Gedenkrede anlässlich des zehnten Todestages des Oberkantors von Wien, Salomon Sulzer.³⁷ Sein 50-jähriges Burgtheaterjubiläum (1906) beging er mit Lessings *Nathan*. Seine letzte Rolle, an der er bis zu seinem Tod 1909 arbeitete, widmete er der zentralsten Darstellung

32 Max Reinhardt, „Burgtheatereindrücke“, in: *Die Träume des Magiers*, S. 12.

33 Siehe Eisenberg, *Adolf Sonnenthal*, S. 399.

34 Ebd., S. 48.

35 Ebd., S. 359–361.

36 Ebd., S. 361.

37 Leon Botstein, „Sozialgeschichte und Politik des Ästhetischen“: „Das Gedenkkonzert zeigt deutlich, dass es für Sonnenthal, Sulzer und Schenker als Mitglied der Wiener jüdischen Gemeinde kein Problem war, eine Rolle im allgemeinen Wiener Musik- und Kulturleben anzunehmen“, in: *Quasi una fantasia*, S. 44.

eines Juden in der abendländischen Theaterliteratur – Shakespeares Shylock im *Kaufmann von Venedig*. Offenbar wollte Sonnenthal mit seiner Interpretation dem antisemitischen Darstellungskanon eine andere Interpretation entgegensetzen, „er studierte den Shylock und beabsichtigte, zu der alten Macklin’schen Auffassung des Juden als des rechtschaffenen, in seinem Recht gekränkten, nichts als sein gutes Recht verfechtenden tragischen Helden zurückzukehren“.³⁸ Dass dies 1909 eine Notwendigkeit war, zeigt Helene Richters Kritik von der *Der Kaufmann von Venedig*-Neuinszenierung im Dezember des Jahres. Otto Tressler hatte Sonnenthals Rolle übernommen, seine Interpretation entspricht plumpen antisemitischen Klischees, er „gab einen mageren, schäbigen Juden mit langfädigem schitteren [sic!] grauschwarzen Bart und hakenförmig gekrümmten Knochenfingern, mit blutunterlaufenen Augen und kreischender Rachenstimme“.³⁹

In der Biografie Eisenbergs hat es den Anschein, als wäre Sonnenthal in Wien niemals antisemitischen Vorwürfen ausgesetzt gewesen. Dass dies doch der Fall war, legt folgendes Gedicht anlässlich Sonnenthals Todes 1909 nah:

„Verhängt mit schwarzen Schleiern das Haus
 Der Spielmann ist tot, das Stück ist aus
 Mich fasst ein bohrendes Sorgen und Bangen:
 Nathan, der Gute ist heimgegangen
 [...]
 Aus seiner unendlichen Güte und Milde
 Wuchsen viele warme Menschengebilde
 [...]
 Ich hör ihn schmettern mit trotzigem Mut:
 Ihr dürft mir fluchen, ich bin ein Jud!
 [...]
 Den Künstler zu ehren, war alles bestrebt
 Nur nicht die Stadt, in der er gelebt
 Ihm wurde kein Bürgerrecht verliehn
 Er musste als Ritter von dannen ziehen [...].“⁴⁰

Sonnenthal wurde zwar für die Ehrenbürgerschaft der Stadt Wien vorgeschlagen, konnte in der Ära des aufsteigenden Karl Lueger und des sich popularisierenden Anti-

38 Richter, *Nekrologe*, S. 140.

39 Helene Richter, „Der ‚Kaufmann von Venedig‘ im Wiener Burgtheater“, in: *Shakespeare-Jahrbuch* Bd. 46, S. 162–165, S. 165.

40 Undatierter Zeitungsausschnitt, ohne Angaben, Nachlass Adolf von Sonnenthal, Schachtel: Zeitungsausschnitte, Österreichisches Theatermuseum.

semitismus nicht durchgesetzt werden. Gegen seine unleugbare Bedeutung, die über seinen Tod hinaus bestand, musste die nationalsozialistische Theaterwissenschaft vorgehen: „Wer die verhängnisvolle Rolle des Judentums im Wiener Geistesleben studieren will, der muß gerade auch dieses Echo Sonnenthals hören [...]“, schreibt Heinz Kindermann 1939, Gründer des Wiener Instituts für Theaterwissenschaft 1943, in *Burgtheater. Erbe und Sendung eines Nationaltheaters*.⁴¹ In seiner „rassenbiologischen“ Typisierung stuft er Sonnenthal als besonders gefährlich ein, da „es hier nicht um den leichter erkennbaren Typ des zynischen [er meint den Burgschauspieler Dawison, B. P.], sondern um den viel stärker getarnten des sentimentalischen Juden geht“.⁴² Es geht ihm darum, die Erinnerung – er benutzt das Bild eines Denkmals „in Überlebensgröße eingehämmert“ – an Sonnenthal auszulöschen. Ironischerweise nutzt er als Instrument den Nekrolog von Felix Salten, den er – wie folgt – ausführlich zitiert: „Dieser fürstliche Mann, dessen Seele ganz eingehüllt war in einen dunkelglühenden Purpur, dessen Stimme eingehüllt war in königliche Purpurmäntel, dessen Gang und Haltung umflossen war von Purpur. Dieser ganze Mensch war wie eingetaucht in Prunk und Adel. Er kam aus einer klein-jüdischen Familie, kam aus der Schneiderwerkstatt, ohne andere Bildung und ohne anderes Wissen, als jenes was auf der Theatertalgalerie erworben wird. Und er schien unseren Blicken wie eine Gestalt aus einem mild-heroischen Zeitalter.“⁴³

Indem er Felix Salten in sprachlicher Manier der NS-Kampf-Rhetorik als jemanden bezeichnet, der bloß vorgab, tonangebend zu sein, und noch dazu für die „die Wiener Asphalt-Presse“⁴⁴, schafft Kindermann den Kontext, um die unerwünschte Erinnerung an Sonnenthal demontieren zu können.

DIE SYNTHESE VON FEIN UND HERB

„[...] und es gab ein tiefsinnig-geistreiches Gespräch über die Liebe. Ich weiß nicht mehr, wie sich die anderen zu dem Thema geäußert haben, Gustav Pick, war es, der das große Wort führte, und ich erinnere mich noch, wie er in einem pathetisch-sentimentalen, etwa an Sonnenthal gemahnenden Ton bemerkte: ‚Wenn ich gewollt hätte, ich hätte Glück bei Frauen haben können als ein Husarenleutnant.‘“⁴⁵

41 Heinz Kindermann, *Das Burgtheater. Erbe und Sendung eines Nationaltheaters*, Wien, Leipzig: Luser 1939.

42 Ebd., S. 100.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 237.

Arthur Schnitzler erinnert an einen Vetter seiner Mutter, der wie Sonnenthal einen ganz besonderen Beitrag zur kulturellen Produktion Wiens, zu einem gegenwärtig noch vertrauten Wienbild beitrug. Gustav Pick, 1832 in Rechnitz im heutigen Burgenland geboren, 1921 in Wien gestorben, schaffte es mit einer Komposition – dem Wiener Fiakerlied – einen „urwienersischen“ Beitrag zum sogenannten Lebensgefühl der Stadt zu leisten. Das wahrscheinlich bekannteste Wienerlied aller Zeiten beschreibt Ernst Weber in seinem Beitrag *Die jüdische Musikkultur Wiens und das Wienerlied*.⁴⁶

Pick war von seiner Ausbildung Jurist, arbeitete als Kaufmann, dann allerdings als Komponist und Textdichter. Sein musikalisches Können erwarb er als Autodidakt.⁴⁷ Er bewegte sich zwischen Wiener Wirtshaus und Salon, vereinte in seiner Person sowie in seinem Werk als Komponist und Interpret Populäres und Eleganz. Felix Czeike vermerkt im *Historischen Lexikon der Stadt Wien*, dass er auch als Klavierspieler zum fixen Bestandteil der Wiener Wirtshauskultur zählte. In diesen Gasthäusern wurde ein wesentlicher Aspekt von Wienkultur gepflegt, die Produktionen sogenannter Volksänger. Im *Österreichischen Biographischen Lexikon* wird von Hans Pemmer folgendes vermerkt: „Sohn eines Arztes, Privatier, der seine Neigungen lebte und in der Wr. Ges. [Wiener Gesellschaft, B. P.] eine große Rolle spielte“⁴⁸. Schnitzler erinnert an die enge Freundschaft, die zwischen dem Grafen Wilczek und Gustav Pick bestand, wie bei Sonnenthal wird eine aristokratische Erscheinung gepaart mit einer „schönen Seele“ geschildert: „Er war damals ein großer, stattlicher Mann in der Mitte der Fünfzig mit edlem, grauem Bart, noch immer schön, und sah im ganzen sehr aristokratisch und dazu ein ganz klein wenig wie ein jüdischer Patriarch aus. Er war auch, obwohl Jude und so etwas wie Agent höheren Stils, in der Aristokratie nicht nur gern gesehen, sondern auch gesellschaftlich von ihr aufgenommen.“⁴⁹

Gustav Pick regte Schnitzler zur Figur des „alten Eißler“ in *Der Weg ins Freie* an⁵⁰, der beim Protagonisten Georg eine Erinnerung an Kinder- und Jugendtage auslöst: „Diese alten Juden! dachte er spöttisch, aber in einem entlegenen Winkel seiner Seele war er ein wenig gerührt.“⁵¹

46 Ernst Weber, „Die Jüdische Musikkultur Wiens und das Wienerlied. 3 Kapitel von Schene Lieda – Harbe Tanz: Das instrumentale Volkslied und das Wienerlied“, in: Elisabeth Th. Fritz und Helmut Kretschmer (Hg.), *Wien. Musikgeschichte. Teil 1: Volksmusik und Wienerlied*, Wien 2006, S.385–388, S. 385.

47 Vgl.: Sabine Lichtenberger, „Es war meine Heimat, das Burgenland“. *Geschichte und Kultur des burgenländischen Judentums mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 1921–1938*, S.186–187.

48 *Österreichisches Biographisches Lexikon*, hg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, redigiert von Eva Obermayer-Marnach unter Mitarbeit von F. Hillbrand-Grill, E. Lebensaft, H. Reitterer, VIII. Bd., Wien 1983, S. 6.

49 Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 237.

50 Ebd., S. 238.

51 Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie. Roman*, Berlin 1990, S. 146.

Hilde Spiel beschreibt Gustav Pick als Beispiel vollkommener Integration, „[...] ein vollendetes Beispiel jener Integration, die es Menschen jüdischer Herkunft, sobald sie bereit waren, die Lebensweise, Empfindungsart und Umgangsformen ihrer Mitbürger anzunehmen, möglich machte, sich als ‚echtes Wienerkind‘ zu fühlen, ja wahrhaftig zu einem solchen zu werden.“⁵² Das Fiakerlied, das sich gegenwärtig als „Klassiker des Wiener Lieds“ auf CDs findet, vom Genre als Flugblattlied bezeichnet wird⁵³ – wurde anlässlich des hundertjährigen Jubiläums der Wiener Fiaker beim Wohltätigkeitsfest der Wiener Freiwilligen Feuerwehr in der Rotunde im Prater am 24. Mai 1885 vom populären Schauspieler Alexander Girardi (1840 Graz–1918 Wien) vorgetragen. Gründer der Wiener Freiwilligen Feuerwehr Gesellschaft war – wie Schnitzler berichtet – Graf Wilczek, der Pick beauftragte, ein Lied für die Feierlichkeiten zu schreiben. Gustav Pick griff ein altes Genre der Wiener Volkssänger auf: Fiakerlieder dienten dazu, „die große Unzufriedenheit mit der Gegenwart“ zu besingen und eine romantische bessere Vergangenheit zu konstruieren, der Fiaker galt als „Reinkultur des Wieners“.⁵⁴

„I führ’ zwa harbe Rappen
 Mei Zeug, dös steht am Grab’n,
 A so wia dö zwa trappen
 Wer’n S’ net viel g’seg’n hab’n.
 Ka Peitschn – na, dös gibt’s net,
 Uj Jessas, nur net schlag’n,
 Das allermeiste war ksch, ksch,
 Sunst zerreißen’s mir den Wag’n.
 Vom Lamm zum Lusthaus fahr’ i’s
 In zwölf Minuten hin.
 Da springt kan’s drein net in Galopp,
 Da geht’s, nur allweil trapp, trapp, trapp.
 Und wia’s nachher so schieß’n,
 Da spür’ i’s in mir drin,
 Daß i die rechte Pratzn hab’,
 Dass i Fiaker bin.
 A Kutscher kan a jeda wer’n,
 Aber fahr’n, dös können’s nur in Wean.

52 Hilde Spiel, *Glanz und Untergang. Wien 1866–1938*, Wien 1987, S. 175. Vgl.: Lichtenberger, *Es war meine Heimat, das Burgenland*, S. 186–187.

53 Philip V. Bohlmann, „Dramatis Personae. Jüdische Populärmusik in der Öffentlichkeit der Habsburger Metropole“, in: *Quasi una fantasia*, S. 93–105.

54 Alfred Pick, „Wann i mi so derinner...“, in: *Illustriertes Wiener Extrablatt*, 24. Mai 1925, S. 18.

Mei Stolz is, i bin halt a echt's Weanakind,
 A Fiaker, wie man' net alle Tag' find't,
 Mei Bluat is so lüfti und leicht wia da Wind,
 I bin halt a echt's Weanakind!⁵⁵

1925 erscheint im *Illustrierten Wiener Extrablatt* eine Sonderbeilage zum Fiakerlied – Gustav Picks Sohn Alfred erinnert sich dort an die Entstehungsgeschichte des Lieds und bietet durchaus ambivalentes Material zu dessen Ruhm. Er beschreibt, wie kunstfertig sein Vater am Text, am Wiener Dialekt arbeitete: „Er arbeitete schwer und fleißig, an dem Liede: 44 Blätter liegen vor mir, die angefüllt sind mit Entwürfen, Skizzen, Reinschriften usw. der einzelnen Strophen. Da wurde an jedem Wort gedreht, gefeilt und herumprobiert, bis er das Richtige getroffen zu haben glaubte und er fand keine Ruhe, ehe er zu einem Ziel gekommen war. Den Wiener Dialekt beherrschte er zwar vollkommen, es beweisen dies viele andere seiner Lieder – aber er hatte immer Angst, in bezug auf sachliche Details einen Fehler zu begehen.“⁵⁶

Gustav Pick recherchierte so genau, dass er beispielsweise die Zeit, wie lange ein Fiaker „Vom Lamm zu Lusthaus“ brauche, überprüfen ließ. Genauso hatte Pick eine exakte Vorstellung, wie dieses Lied Girardi interpretieren sollte. Der von ihm dargestellte Fiaker musste ein älterer, erfahrener Alt-Wiener sein. Wie Alfred Pick berichtet, wollte Girardi zuerst nicht das Lied interpretieren, zeigte sich jedoch später „glücklich, sein Mißtrauen überwunden zu haben“. Trotz Wiener Dialekts wurde das Lied ein internationaler Erfolg: Dazu trug Girardis Interpretation sicher bei – er nahm es dann in sein Repertoire auf und baute es in Engagements ein, u. a. sang er es auch erfolgreich in Berlin. Es wurde ins Dänische, Englische und Tschechische übersetzt, gesungen wurde es in Kopenhagen, London, Amsterdam, Venedig, deutschen Städten, sogar in Honolulu: In Paris wurde es rezitiert unter dem Titel „Österreichischer Preisgesang beim Wettfahren“. Adaptionen des Fiakerlieds waren das „Jüdische Fiakerlied“ von Carl Lorens, eine kölnische Variante, ein „Berliner Droschkenkutscherlied“, ein „Benzinlied“, ein „Sioux-Kriegslied“, ein „Zukunftsfiakerlied“, „Die Fiakerin“ u.v.m. Trotz dieses Erfolges war der Schöpfer kaum bekannt. Alfred Pick charakterisiert seinen Vater als äußerst bescheiden – so soll Gustav Pick es als „mein dummes, kleines Lied“ bezeichnet haben –, doch scheint diese Begründung nicht auszureichen. Bei der Erstaufführung

55 Gustav Pick, „Fiakerlied“ (1. Strophe). Es sind vier Strophen abgedruckt, in: Sonderbeilage *Illustriertes Wiener Extrablatt*, 24. Mai 1925, S. 18. In Jürgen Heins Wienerlied-Anthologie ist eine andere Version enthalten – gezeichnet mit Gustav Pick und H. Dörner, G. Pick und K. Lakits, die erste Strophe beginnt mit: „A echter Weana Fiaka / is stolz auf sei'n Stand /...“. Vgl.: Jürgen Hein (Hg.), *Wienerlieder. Von Raimund bis Georg Kreisler*, Stuttgart 2002, S. 54f.

56 Pick, „Wann i mi so derinner...“, S. 18.

scheint sein Name nicht auf, Alfred Pick berichtet, erst der Verleger habe ihn nötigen müssen: „Sollte es Ihnen dennoch unangenehm sein, Ihre Anonymität preiszugeben, so müsste ich um die Ermächtigung bitten, für Sie zu zeichnen, da ohne die ausdrückliche Einwilligung des Autors die Firma keine Komposition durch Druck veröffentlicht.“⁵⁷ Offenbar wurde keine Tantiemenregelung mit dem Verleger getroffen, denn Arthur Schnitzler erinnert sich daran, dass Gustav Pick sich „noch als Achtziger, nicht mit Unrecht, immer wieder bitter beklagte“, dass er keinerlei Tantiemen für seine Schöpfung, hingegen der „geschickte Verleger Hunderttausende“⁵⁸ daran verdiente. Alfred Pick betont die Eigenwilligkeit seines Vaters, denn auch bei anderen Kompositionen wollte dieser seinen Namen nicht veröffentlichen. Beim ebenfalls von Girardi vorgetragenen „Deutschmeister Marsch“ 1893 zeichnete Gustav Pick mit „Text und Musik vom Komponisten des Fiakerlieds“. Dass Antisemitismus eine Rolle spielte – auch wenn sein Sohn das 1925 nicht ausspricht –, zeigt sich beispielsweise an der Herausgabe einer Sammlung von Wienerliedern der Stadt Wien, in der das Fiakerlied trotz der großen Popularität nicht aufgenommen wurde: „Ist es mir ein Rätsel, dass es in der von Eduard Kremser im Auftrage der Gemeindeverwaltung der Stadt Wien vor Jahren in zwei Bänden herausgegebenen Sammlung von Wiener Liedern und Tänzen nicht enthalten ist. Erst als vor einigen Monaten der dritte Band dieser Sammlung erschien, erfuhr ich den Grund: der Verleger Cranz verweigerte seine Zustimmung zur Aufnahme des Fiakerlieds in diese Sammlung! Seine Motive sind mir unergründlich!“⁵⁹

Im Vorwort des ersten Bandes findet sich eine bewerkenswerte Passage von Eduard Kremser, er beschreibt die Gefahren, die dem Wienerlied gegenwärtig drohen: Einmal seitens der Salons, durch den Einfluss des Walzers würde das Wienerlied mit Hilfe „moderner Harmonien“ zu einem Salonlied im Wiener Dialekt degradieren. „Alles an diesen Liedern ist falsch und erlogen.“⁶⁰ Als zweiten Grund nennt er „fremde Elemente“: „Es mag auch sein, daß der Zuzug fremder Elemente, der das Wiener Volk in der letzten Zeit durchsetzt hat, eine Bevölkerung geschaffen hat, die insbesondere dem Wiener Liede fremd gegenübersteht. Aber von dieser Seite droht unserem Wiener Lied, wie ich glaube, keine Gefahr. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Nachkommen dieser Fremdlinge meist zu eingefleischten Wienern werden, daß sie sogar suchen, den bodenständigen Wiener, wenn dies überhaupt anginge, noch zu überwienern.“⁶¹

57 W. Rab, 16. Mai 1885, zit. nach Pick, „Wann i mi so derinner ...“, S. 19.

58 Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 238.

59 Pick, „Wann i mi so derinner ...“, S. 19.

60 Eduard Kremser, „Vorwort“, in: *Wiener Lieder und Tänze. Im Auftrage der Gemeindevertretung der Stadt Wien*, hg. von Eduard Kremser. Bd. 1. III durchgesehener Neudruck, Wien 1912, S. 6.

61 Ebd.

Diese zwischen Despektierlichkeit und Anerkennung schwankende Einschätzung weist auf das dünne Eis hin, das die von Stefan Zweig formulierte Zeit der Sicherheit für Juden in Wien bedeutete.

Es hat den Anschein, dass Antisemitismus in Wien, der sich um 1900 nicht namentlich gegen Persönlichkeiten wie Sonnenthal und Pick richtete, als bedrohliche Stimmung abzuzeichnen begann. Karl Lueger, dessen politischer Erfolg auf der antisemitischen Demagogie basierte, bestimmte ab den 1890er-Jahren die Politik der Stadt Wien zuerst als Stadtrat, dann als Vizebürgermeister und schließlich Bürgermeister.⁶² Zwar verweigerte Kaiser Franz Joseph seine Bestätigung als Bürgermeister, musste allerdings nach der vierten Wahl innerhalb eines Jahres zustimmen.

Wolfgang Maderthaner weist nach, dass Lueger eine spezifische Stadtimago, ein Wienbild konstruierte, auf dessen Basis er seine Politik entfalten konnte. Wie ein Regisseur inszenierte er, so Maderthaner, „eine autoritäre Politik als Theater der Stimmungen und Ressentiments unter dem permanenten Rekurs auf das ‚Alte Wien‘, auf ein spezifisches ‚Wienertum‘“⁶³.

Diesen Rückgriff nutzte Lueger, um dieses konstruierte alte, echte Wien auf die Realitäten der modernen Metropole Wien treffen zu lassen. „Er schuf ein Stadtimago, das die verschiedenen kleinbürgerlichen und mittelständischen Segmente der Wiener Gesellschaft einte. Er schuf Wien als ‚Vaterstadt‘ in Form einer imaginierten Gemeinschaft der alten und der neuen Mittelschichten. Darin bündelte er eine Vorstellung von Wien als Inbegriff einer vorindustriell-bürgerlichen, ständisch-familiären und christlichen Stadt, beruhend auf Autorität, Paternalismus, Vätererbe und christlich-katholischem Wertgefüge.“⁶⁴

Dass Sonnenthal mit den Zuschreibungen des „Aristokratischen“ in dieser Argumentation ein einfaches Opfer des Antisemitismus wird, liegt auf der Hand. Sein bereits erwähntes Engagement in der Wiener jüdischen Gemeinde und die ab den 1890er-Jahren verstärkte Auseinandersetzung mit Rollen wie dem Nathan und Shylock müssen in diesem Kontext als Manifestation gegen den Antisemitismus gesehen werden. Bei Pick ist es komplizierter, da sein Schaffen exakt in dem von Lueger „nur für Christen“ vorgesehenen Feld der Beschwörung von „Alt-Wien“ liegt. Das Verschweigen seines Namens als Schöpfer einer der eindringlichsten und erfolgreichsten Alt-Wien-Kreationen würde der Komplexität dieses Faktums entsprechen.

62 Wolfgang Maderthaner, „Dem Volke, was des Volkes ist“. Das Stadtimago und die Stadtpolitik des Karl Lueger“, in: Wolfgang Kos, Christian Rapp, *Alt-Wien*, S. 98–108.

63 Ebd., S. 106.

64 Ebd., S. 105.

VERZEIHENDES VERGESSEN?

Abschließend soll hier noch auf einen Nachfolger Gustav Picks, den Wienerliedkomponisten und -interpreten Hermann Leopoldi eingegangen werden. Ganz im Gegensatz zu Pick ist sein Name auch gegenwärtig populär.⁶⁵

Der Musikhistoriker Ernst Weber ordnet Leopoldi dem Schlager Wiener Prägung zu, schreibt aber von der „Sonderstellung“ Hermann Leopoldis, „dessen Lieder nicht so sehr dem aktuellen Trend der internationalen Schlagermusik folgten, sondern von einer ganz persönlichen wienerischen Note geprägt waren [...]“.⁶⁶

Leopoldi wurde 1888 als Hermann (Hersch) Kohn in Meidling geboren, sein Vater Leopold Kohn trat unter dem Künstlernamen Leopoldi auf. Er war Musiker im Feld der „Wiener Wirtshauskultur“, begleitete Wiener Volkssänger, beispielsweise im Etablissement Klein in Hernals. Hermann Leopoldis Mutter Hermine, geborene Wiener, war die Tochter des Haushofmeisters von Anselm Rothschild. Sein älterer Bruder, Ferdinand (geb. 1886), war ebenfalls Musiker, die beiden traten gemeinsam am Doppelklavier auf und galten als lokale Berühmtheiten. Interessant ist die Tatsache, dass die Namensänderung erst 1921 vom Wiener Magistrat genehmigt wurde⁶⁷ – er aber vorher offizielle Dokumente, wie den Ausweis der Internationalen Artistenorganisation, 1919 auf den Namen Leopoldi ausgestellt bekam.⁶⁸

Seine Berufsbezeichnung war Klavierhumorist, kurzfristig leitete er mit dem populären jüdischen Komiker Fritz Wiesenthal das Etablissement LW (1922–1925) in der Rothgasse in Wien. Mit seinen Kompositionen und Interpretationen des Wienerlieds belebte er das Genre, ließ in ihm gegenwärtige Bedürfnisse einfließen. Seine Texte waren Peter Herz, Fritz Grünbaum, Hans Haller, Salpeter (Karl Pollach), Wau Wau (Theodor Waldau), Fritz Löhner Beda, u.v.m. Er kann als Lokaljournalist gesehen werden, seine Kompositionen und Interpretationen lassen ihn als Dokumentaristen Wiens der Zwanziger- und Dreißigerjahre erscheinen. Thematisiert werden die Landschaft von und um Wien, die Weinberge, Orte wie Grinzing und Hietzing, Ty-

65 Wiens Kulturstadtrat Mailath Pokorny wählte bspw. „Schön ist so ein Ringelspiel“ für seinen Auftritt beim Wienerlied Festival „Wean hean“ aus. Kurt Ostbahn schreibt im *Profil*, 22.2.1999, vom urwienerischen Schaffen Hermann Leopoldis.

66 Ernst Weber, „Das moderne Wiener Schlagerlied“, in: *Musik*, S. 357–360, S. 359.

67 Bemerkenswert sind auch Fehler in der Biografieschreibung. Orpheus Trust schreibt z. B., er wäre als Ferdinand Kohn geboren, das ist sein Bruder, mit dem er in den frühen Jahren als Brüder Leopoldi am Doppelklavier auftrat. (Eintrag Karteikarte Wienbibliothek Zeitungsdokumentation, „Vor dem 13.4.1945 im Wiener Jüdischen Spital“ NÖ 21.5. 1945, S. 4). Wienbibliothek, M. Abt. 50/3113/3/II, Vermerk auf Karteikarte 1949.

68 Siehe: Hans Weiss und Ronald Leopoldi, *In einem kleinen Café in Hernals. Hermann Leopoldi. Eine Biografie*, Wien: edition trendS, o.J.

pen und Volkshelden wie der Fußballer Uridil, die Mode, das Radio, der Wein „Der stille Zecher“, das Essen „Powidltatschkerl“ und „Schinkenfleckerl“, Vergnügungen „Schön ist so ein Ringelspiel“, soziale Verhältnisse wie die Arbeitslosigkeit im „Fixangestellten“. Leopoldi schaffte es in den späten Dreißigerjahren, mit „Klein aber mein, Jeder hat ein Vaterland“ (Text Beda) aus der Revue *Wien, alles aussteigen* ein Lied zu kreieren, das den Bundeskanzler Schuschnigg tief beeindruckte: „[...] doch die Größe machts ja nicht bloß, man kann klein sein und trotzdem noch groß [...] wir stehn doch in allererster Reih, denn erst kommt Österreich und dann kommt lang nichts [...] Jeder hat ein Vaterland. Meines liegt am Donaustrand. Größ're gibt es ringsherum, schön're aber nimmermehr, [...] keines kommt dir an Schönheit gleich, oh du mein kleines Österreich.“⁶⁹

Für diesen Heimatbegriff eines kleinen Österreichs – das Leopoldi vor und nach 1938 auch in seinen zahlreichen Wienliedern transportierte – wurde er 1937 mit dem Silbernen Verdienstkreuz der Republik gewürdigt, überreicht durch den Bundeskanzler Schuschnigg. Leon Botstein weist in *Die Juden und die Wiener Moderne* nach, dass diese paradoxe – er benennt es als ironisch – Affinität nichts Außergewöhnliches war: „Eine große Zahl bedeutender Juden schloß sich anfangs Dollfuß, Mussolini, Franco und den faschistischen Tendenzen in Ungarn und Polen an. Die Juden betrachteten die extrem autoritäre Idee der Macht, den Ständestaat und die korporative Wirtschaft als eine mögliche Verteidigung gegen den populären Antisemitismus von unten. Es ist ironisch, dass gerade in diesen konservativen politischen Richtungen ein Teil der Juden einen Schutz vor den populistischen, kleinbürgerlichen Bewegungen sahen, die mit dem Antisemitismus eine enge Verbindung eingegangen waren.“⁷⁰

Paradigmatisch kann hier das „Lebensbekenntnis“ von Robert Braun⁷¹, Bruder des Dichters und Dramatikers Felix Braun, gelesen werden. Er beschreibt, wie er unter den Christlich-Sozialen zum „erstenmal“ sich „eingeschlossen in der Gemeinschaft des österreichischen Volkes“ empfand: „Ich befand mich in einem Staat, mit dem ich auch politisch übereinstimmte, verehrte den Kanzler Schuschnigg, dessen persönlich wahrhafter Ton in seinem Kampfe gegen das Dritte Reich mich ansprach. Seiner Forderung nach Toleranz, Gerechtigkeit, Maß vertraute ich. Sie wurzelte in der Welt der katholischen Kirche, zu der er sich bekannte und der ich seit 1934 durch meine Konversion angehörte. In der ‚Vaterländischen Front‘ waren mein Vater und ich neben Hunderttausenden Österreichern eingeschrieben.“⁷²

69 Ebd., S. 119.

70 Botstein, *Judentum und Modernität*, S. 209.

71 Robert Braun, *Abschied vom Wienerwald. Ein Lebensbekenntnis*, Graz, Wien, Köln 1971, S. 145.

72 Ebd.

Der offiziell geehrte Leopoldi allerdings war sich der doppelbödigen Politik der Austrofaschisten in Bezug auf Nazi-Deutschland bewusst und sprach dies auch aus, wie eine Textpassage aus „Ich bleib in Wien“ belegt: „Wir haben so wie die Schweiz auch im Wappen ein Kreuz, sieht man sich das Kreuz gut an, ist oft ein Hakerl drauf.“⁷³

Trotzdem wird die Tatsache, dass er mit dem Verdienstzeichen geehrt wurde, die Affirmation, sein Beitrag zum Österreichbild der späten Dreißigerjahre, nicht vergessen.

In der Rezeption passiert aufgrund solcher scheinbar paradoxer Beziehungen, Affinitäten, dann, dass Leopoldi gerüchteweise als Schöpfer einer inoffiziellen austrofaschistischen Hymne aufscheint.⁷⁴ Das Gerücht wurde von den Nazis in dem Artikel „Den Grünbaum, den haben wir“ aus dem *Völkischen Beobachter* lanciert, der als Programmatik zur Hetze gegen Wiener jüdische Unterhaltungskünstler gelesen werden sollte: „Zog man in Wien einmal nach den Kabaretts, so konnte man schon am Studieren der Programme seine ‚helle Freude‘ haben. Da wimmelte es von Namen, die allein schon die Abstammung ihrer Träger offenbarten. Da war vor allem Hermann Leopoldi, bekannt als der Hausjude und Hauskomiker der Vaterländischen Front. Besagtem Herrn Leopoldi war bekanntlich kein Volkslied und keine Schöpfung unserer Tonkünstler zu gut, um nicht daraus einen Leopoldischen Schlager zu machen [...]“.⁷⁵

Leopoldi wurde nach Buchenwald deportiert. Gemeinsam mit Fritz Löhner Beda schrieb er das Buchenwaldlied. Seine Familie, die in die USA ausreisen konnte, schaffte es, ihn „freizukaufen“. Im Exil setzte er seine Arbeit als Wienerliedinterpret und -komponist äußerst erfolgreich fort. Das von ihm kreierte und transportierte Wienimage war offenbar über Emigrationskreise hinaus erfolgreich, da er in einer Broadway-Produktion als Sigmund Freud besetzt wurde.

Leopoldi fühlte sich Wien so verbunden, dass er 1947 zurückkam.⁷⁶ Von der *Österreichischen Volksstimme* wird er mit der Schlagzeile „Das Wienerlied ist heimgekehrt“⁷⁷ begrüßt. Seinen ersten Auftritt absolvierte er im großen Saal des Wiener Konzerthauses, einige Tage später trat er im Simpl auf.⁷⁸ Leopoldi sang mit Helly Möslein Schöpfungen aus der Zwischenkriegszeit – „das Publikum schreit vor Vergnügen, wenn nur

73 Weiss, Leopoldi, *In einem kleinen Café in Hernals*, S. 119.

74 „Klein aber mein, jeder hat ein Vaterland“, Text Löhner – Walzerlied – wird als Apotheose auf den Ständestaat interpretiert – wird von den Nazis als Dollfuß-Hymne beschrieben.

75 „Den Grünbaum den haben wir“, *Völkischer Beobachter*, 17. Mai 1938.

76 Vgl. Weiss, Leopoldi, *„In einem kleinen Café in Hernals“*, S. 127–130.

77 *Österreichische Volksstimme*, 17.9.1947.

78 Vgl. *Wiener Zeitung*, 12.9.1947.



Abb. 1: Cabaret ABC im Regenbogen, Wien (Quelle: W. Lindenbaum: Von Sehnsucht wird man hier nicht fett, 1998)

die ersten Takte des Vorspiels erklingen“⁷⁹. Die Erinnerung scheint ungebrochen, das Wienerlied fungiert, wie es Matthias Heinzel in seiner Diplomarbeit zum Wienerlied ausdrückt, als „urbane Kennmelodie“, ist „Ton-Denkmal, also ein Speichermedium kollektiver Erinnerungen (Kultur der Erinnerung) und Ton-Dokument im Sinne eines (virtuellen) Schriftstückes, das die Wirklichkeit belegt resp. nachgestaltet und dessen Fokus im Aufbewahren – also dem Retten vor der Vernichtung – liegt (Kultur der Aufmerksamkeit)“⁸⁰.

Diese vermeintliche Bruchlosigkeit, Kontinuität in der Rezeption von Leopoldis Werk lässt sich dadurch erklären, dass die Lust des Publikums an der Wiedererkennung so groß war, dass es ihm – ganz im Gegensatz zu anderen zurückgekehrten Künstlern – möglich war, seine Karriere erfolgreich weiterzuführen. In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist eine Passage aus dem Artikel der *Österreichischen Volksstimme* „Das Wienerlied ist heimgekehrt“. Es wird nicht die Frage gestellt, wie es Leopoldi möglich ist und warum er 1947 für die Wiener ihr Wien besingt, das wird als selbstverständlich angenommen. In der Imagination eines Kunst-Wiens stellen sich keine Fragen der Verantwortung und Schuld, auch keine der Revokation einer schmerzvollen Erinnerung. Ganz im Gegenteil, Leopoldis Rückkehr und Auftritt wird als Apotheose des Neuen Österreichs interpretiert. Im Rückgriff auf das Vertraute – das ohne schmerzliches Erinnern konsumiert wird – soll er dem Publikum etwas „Neues“ schenken, „das verzeihende Vergessen.“⁸¹

Hermann Leopoldis Erfolg nach 1945 dient hier als Beispiel, mit welcher Gier sich die Nachkriegswiener ihres Wienbild-Produzenten bemächtigten und wie notwendig es offenbar war, diese Stadtimage wiederherzustellen. Er starb 1959 in Wien.

DIE AMBIVALENZ DES WIENBILDES

Abschließend wird auf der Basis der vorgestellten Persönlichkeiten und ihres Beitrags zu einem spezifischen Wienbild resümiert, woraus sich dieses zusammensetzte.

⁷⁹ *Österreichische Volksstimme*, 17.9.1947.

⁸⁰ Matthias Heinzel, *Alt-Wien im Wienerlied. Das Wienerlied im zeitlich-räumlichen Koordinatensystem*. Dipl., Wien 2006, S. 13.

⁸¹ *Österreichische Volksstimme*, 17.9.1947, Dieser Gestus findet sich auch in neuesten Arbeiten, beispielsweise in der 2004 erschienenen Dissertation von Yvonne Rutka über das Wienerlied. Sie verweist zwar auf Pick und Leopoldi, es wird allerdings nicht die Frage gestellt, was es bedeutet, dass jüdische Künstler in diesem Feld wesentliche Beiträge schufen. In dieser Logik wird auch 1938–1945 ausgeblendet. Vgl. Yvonne Rutka: „*I' hab ka Angst vor' m Weanalied!*“ *Das Wienerlied lebt – und wie. Auf den Spuren junger Wienerliedmusiker. Eine historisch-soziologische Auseinandersetzung mit einer Lebenswelt*, Diss., Wien 2004.

Die Literatur ab den 1890er-Jahren zum Wiener Musik- und Theaterschaffen zeichnet sich dadurch aus, dass immer zwei Linien festgehalten werden, die das spezifisch Wienerische dieser Produktionen charakterisieren. Gegenwärtig würden diese als hochkulturelle und populärkulturelle Ausprägungen oder Kategorien beschrieben werden. Im Diskurs um 1900–1938 scheinen die Begriffe des „Volkstümlichen“ und des „höchsten Kunstanspruchs auf“, die aber nicht getrennt zu betrachten sind, sondern eine Synthese eingingen. So zeigt sich diese spezifische Mischung in der Burgtheatergeschichtsschreibung, wenn, wie bereits gesagt, seine Doppelstellung als Bildungs- und Unterhaltungstheater⁸² hervorgehoben wird, die es gerade dadurch erreichte, indem es „einen vielleicht einzigartigen Grad an Volkstümlichkeit gewann“⁸³. Es sei dies, nach Helene Richter, die maßgebliche Kategorie für die erfolgreiche Installation des Hoftheaters als Nationaltheater: „Im erlesenen Kunstgenuß, der zugleich die ergötzlichste Unterhaltung bildete, schwelgte der Alt-Wiener in seinem heiteren Behagen am Anmutigen, in dem zum nicht geringen Teil sein sprichwörtlicher Sybaritismus bestand. Nur verständnislose Außenstehende können glauben, ihn mit der Seligkeit bei Backhändel [sic!] und Heurigem erschöpft zu haben.“⁸⁴

Das Genussvolle, Genießerische, Schlemmerische, das Kulinarische beschreibt sie als wienerischen Zug, diese mentalitätshistorische Kategorie hält Stefan Zweig ebenfalls fest und differenziert: „Wien war, man weiß es, eine genießerische Stadt, aber was bedeutet Kultur anderes, als der groben Materie des Lebens ihr Feinstes, ihr Zartestes, ihr Subtilstes durch Kunst und Liebe zu entschmeicheln? Feinschmeckerisch im kulinarischen Sinne, sehr um einen guten Wein, ein herbes frisches Bier, üppige Mehlspeisen und Torten bekümmert, war man in dieser Stadt anspruchsvoll auch in subtileren Genüssen. Musik machen, tanzen, Theater spielen, konversieren, sich geschmackvoll und gefällig benehmen wurde hier gepflegt als eine besondere Kunst.“⁸⁵

Diese findet sich auch in Schöpfungen wie dem Powidltatschkerlschlagler von Hermann Leopoldi, dem Besingen von Zwetschkenknödel, Schinkenfleckerln, Wiener Schnitzeln, dem Wein u.v.m.

Auch in einem ideologisch ganz anderen Umfeld, dem linker, jüdischer Intellektueller, spielte dieses „Genießerische“ bei der Analyse Wiener Typen und Atmosphäre eine bedeutende Rolle. Theodor Kramer, der „Verhinderte österreichische National-

82 Helene Richter, *Unser Burgtheater*, S. 18.

83 Ebd.

84 Ebd., S. 18f.

85 Zweig, *Die Welt von gestern*, S. 29.

autor“⁸⁶, schuf mit seinen oberflächlich betrachtet durchaus kulinarischen Gedichten Momentaufnahmen Österreichs, Wiener (niederösterreichischer) Alltagsmenschen und damit Alltagsatmosphäre.⁸⁷ Sein Lyrikband *Wien 1938. Die grünen Kader*, eine Sammlung von Gedichten, verfasst ab März 1938, hält auf eindrucksvolle Weise fest, was das plötzliche Ausgestoßensein aus dem Vertrauten, das Abgeschnittensein von dem, was das Eigene war, bedeutet. „[...] Ich lieg gewickelt wie in dumpfen Loden/ und müh mich sehr, die Bilder einer Welt/vor die verklebten Augen mir zu zwingen, in der ich sicher lebte manches Jahr [...]“.⁸⁸ Die Sicherheit ist die Grundkonstante, die auch Stefan Zweig für die *Welt von gestern* hervorstreicht, die auch trotz des Ersten Weltkriegs, trotz der politischen Kämpfe in der Ersten Republik als Atmosphärisches letztlich in der Erinnerung noch vorhanden schien.

Sich wieder diese Bilder einer Welt vor Augen zu führen funktioniert in der Anrufung von Geruch, Geschmack und Farben. Es sind die essenziellsten Mittel, verschüttete Erinnerungen wieder wachzurufen. Es sind vor allem atmosphärische Elemente, die die Beiträge von Sonnenthal, Pick, Leopoldi und auch Richter auszeichnen. Ihre Beiträge zur *Wienimago* sind Teil eines Vermögens, den eigenen Ort, den Sehnsuchtsort Heimat,⁸⁹ zu kreieren.

Jean Améry schreibt, „Heimat ist Sicherheit, sage ich. In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen.“⁹⁰ In den Erinnerungen von Arthur Schnitzler, Stefan Zweig, Hilde Spiel – um nur einige zu nennen – wird eben dieses Vertraute aus den Kinder- und Jugendtagen beschrieben, beschworen, ein spezifisches Wienbild nochmals in Erinnerung gerufen.

Aus der Erfahrung der Shoah analysiert Jean Améry dieses Vertraute als durchaus „unheimliches“ Heimatgefühl: „Was für unerwünschte Anklänge weht es doch herbei! Märchenerzählungen einer alten Kinderfrau, das Gesicht der Mutter überm Bett, Fliederduft aus dem Nachbarsgarten. [...] Man möchte die peinlich lieblichen Töne, die sich mit dem Wort Heimat assoziieren und die recht ungute Vorstellungsräume heranziehen von Heimatkunst, Heimatdichtung, Heimat-Alberei jeder Art, gerne

86 Daniela Strigl: „*Wo niemand zuhaus ist, dort bin ich zuhaus*“. Theodor Kramer – Heimatdichter und Sozialdemokrat zwischen den Fronten, Wien 1993.

87 Theodor Kramer, *Der Braten resch, der Rotwein herb. Von den nötigen Trünken des Markthelfers*, hg. von Erwin Chvojka. Wien, Zürich 1988.

88 Theodor Kramer, „Nach dem Umzug“, in: Theodor Kramer, *Wien 1938/Die grünen Kader. Gedichte*, Wien 1946, S. 10.

89 Zum Begriff Heimat siehe: Joachim Riedl, „Heimat! Welche Heimat? Über den Umgang mit einem schwierigen Begriff“, in: *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Joachim Riedl (Hg.), Wien 1995, S. 7–11.

90 Jean Améry, „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, S. 12–14, S. 13.

verscheuchen. [...] Daß rückschrittliche Bärenhäuterei den Heimatkomplex besetzt hat, verpflichtet uns nicht ihn zu ignorieren. Darum nochmals in aller Deutlichkeit: Es gibt keine ‚neue Heimat‘. Die Heimat ist ein Kindheits- und Jugendland. Wer sie verloren hat, bleibt ein Verlorener [...].⁹¹

⁹¹ Ebd. S. 14.

Werner Hanak

Frau Breier aus Gaya meets The Jazz Singer

ZWISCHEN BÜHNE UND LEINWAND, WIEN UND NEW YORK

ZWEIERLEI INSELN

Die Zielorte meiner Untersuchung befinden sich auf zwei Inseln. Die erste Insel ist global relativ unbekannt, dafür ist sie den meisten Wienerinnen und Wienern sehr vertraut, denn sie stellt geografisch den tiefsten Punkt von Wien dar. Gemeint ist die Leopoldstadt, die Insel diesseits der Donau und jenseits des Donaukanals. Heute teilt sich die Insel in zwei Bezirke, die Leopoldstadt und die Brigittenau. Der große Schrift- und „Sprechsteller“¹ Anton Kuh nannte die Insel einmal den „Werbezirk“. Warum er dies tat, lasse ich an dieser Stelle vorerst einmal als eine „forschungsleitende Fragestellung“ im Raum stehen.

Die andere Insel ist weit von der Donau entfernt, auch liegt sie weit außerhalb des Forschungsthemas dieses Bandes. Sie ist im Gegensatz zur Leopoldstadt global sehr bekannt, und eine Reise dorthin (auch nur im Geiste) lohnt allemal. Die Insel heißt Manhattan, liegt zwischen dem East und Hudson River. Auch sie gibt in Sachen „jüdischer Erfahrung“ in unserem Untersuchungszeitraum, den Zwanzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts, einiges her, weshalb ich sie hier in diesem theater- und filmhistorischen Beitrag als „dramatische Vergleichsinsel“ im Gegensatz zur Wiener Leopoldstadt einbringe.

In *Frau Breier aus Gaya meets The Jazz Singer* geht es um zwei dramatische Produktionen, die das Hier und Jetzt der Umgebung, in der sie entstanden sind, stark reflektieren. Die Handlungsorte der ersten Produktion sind die Leopoldstadt und die südmährische Kleinstadt Gaya², die der anderen hauptsächlich Manhattan, daneben

1 Diese Charakterisierung für den vortragsbegabten Anton Kuh stammt von Kurt Tucholsky.

2 Gaya (Kyjov) liegt heute ca. 25 km nördlich von der slowakischen Grenze und 50 km nordöstlich von der österreichischen Grenze entfernt.

aber auch andere amerikanische Städte wie Chicago. *Frau Breier aus Gaya*³ ist eine sogenannte „Burleske in 4 Bühnen- und 3 Filmbildern“ aus dem Jahr 1923 von Armin Friedmann und Alfred Deutsch-German⁴, die 1926 in Österreich auch verfilmt wurde. *THE JAZZ SINGER* hingegen ist ein Film der Warner Brothers aus dem Jahr 1927, der nach einem Theaterstück von Samson Raphaelson entstanden ist. *Frau Breier aus Gaya* und *THE JAZZ SINGER* sind heute nicht mehr nur aus theater- und gesellschaftshistorischer Sicht interessant. Sie waren Glanzleistungen der Populärkultur und hatten beide beträchtliche dramaturgische wie technische Innovationen zu bieten.

MANHATTAN

Am 14. September 1925 hatte am Broadway ein Sprechtheaterstück mit dem Titel *The Day of Atonement* Premiere. Es erhielt keine besonders guten Kritiken. Die *New York Times* nannte das Stück einen „cleveren und gut konstruierten Exkurs ins Theatermilieu, mit einem nur allzu offensichtlich ansprechenden Thema und so geschrieben, dass garantiert auch das trübste Licht ihm noch folgen kann“.⁵

Aus *The Day of Atonement* sollte zwei Jahre später der Film *THE JAZZ SINGER* werden. Das Bühnenstück hatte folgenden Inhalt: Ein Sohn eines Kantors in New York soll seinem Vater nachfolgen. Doch es zieht ihn zur weltlichen Unterhaltungsmusik, er singt in Bars, und das selbst während der hohen Feiertage. Da er die Strenge des Vaters nicht mehr erträgt, verlässt er das Haus, die Mutter leidet, der Vater verstößt ihn gänzlich und spricht ihm das Sohnesrecht ab. Nach Jahren des musikalischen Umherziehens kommt er wieder nach New York zurück, besucht seine Eltern, worüber sich aber nur die Mutter freut. Der Vater bleibt hart und flüchtet sich in eine unheilbare Krankheit. Der Sohn bekommt ein Angebot am Broadway, es ist *das* Angebot seines Lebens. Als der Jom Kippur, der Versöhnungstag, naht, wird offensichtlich, dass der

3 *Frau Breier aus Gaya*. Revue mit drei Filmzwischenspielen und einem gerichtlichen Nachspiel von Alfred Deutsch-German und Armin Friedmann, Bühnenmanuskript, Niederösterreichisches Landesarchiv, Zensursammlung, Rolandbühne 1923 11/4, S. 5.

4 Der in Wien geborene Alfred Deutsch-German (1870–1943) war Journalist, Schriftsteller, Drehbuchautor und Filmregisseur. 1915 schrieb er mit *DAS KRIEGSPATENKIND* einen der ersten österreichischen Propagandafilme. Sein Regiedebüt feierte er 1922 mit *DIE WELT IN GEFAHR*. Nach dem Anschluss Österreichs flüchtete er nach Nizza, wurde in Drancy interniert und am 28. Oktober 1943 nach Auschwitz deportiert, wo er kurz darauf ermordet wurde. Vgl. Kay Weniger (Hg.), *Das große Personenlexikon des Films*, Berlin 2001.

5 *New York Times*, 15. September 1925. Zit. nach Robert L. Carringer, “History of a Popular Culture Classic”, in: ders. (Hg.), *The Jazz Singer*, Madison, Wisconsin 1979, S. 12.

Vater das *Kol Nidre* nicht mehr in der Synagoge singen wird können. Die Gemeinde bedrängt den Sohn, doch endlich an die Stelle seines Vaters zu treten. Der Sohn kämpft mit sich, da die Premiere seines Broadway-Stücks, das ihm zum Durchbruch verhelfen soll, ebenfalls ausgerechnet am Vorabend von Jom Kippur angesetzt ist. Der Sohn wählt schließlich die Tradition, verlässt den Broadway und nimmt den Platz des Vaters im Tempel ein. Soweit das Bühnenstück, das der junge Autor Samson Raphaelson aus seiner eigenen Kurzgeschichte⁶ geschrieben hatte.

Trotz der zurückhaltenden Kritik zu der Aufführung nimmt das Interesse beim Publikum zu. Besonders rund um die hohen jüdischen Feiertage, die das Stück thematisiert, steigt die Zahl der Zuschauer. Schließlich blieb die Produktion „ganze 38 Wochen auf dem Spielplan und wurde am Ende nur deshalb abgesetzt, weil der Star des Stücks, George Jessel, einen Vertrag bei den Warner Brothers unterzeichnet hatte“.⁷ Das war kein Zufall, denn die Warner Brothers hatten zur selben Zeit auch die Filmrechte an dem Stück erworben. Die Warners galten unter den frühen jüdischen Hollywood Tycoons (und es ist nicht falsch zu sagen, dass es unter den frühen Hollywood Tycoons fast nur jüdische gab) als diejenigen, die sich am stärksten zu ihrem Judentum privat wie öffentlich bekannten. Insbesondere Harry Warner, der älteste der Warner-Brüder, zeigte sich als engagierter Kämpfer für die Gleichberechtigung der Juden, die in den Zwanzigerjahren auch in den USA in vielerlei Hinsicht nicht gegeben war.

Die Warners hatten mit George Jessel, einem prononciert jüdischen Darsteller, einiges vor. Mit seinem *Lower-East-Side*-Dialekt spielte er New-Yorker-jüdische Charaktere, die auch den Filmen ihre Titel gaben. So zum Beispiel *PRIVATE IZZY MURPHY* (1926), *GINSBERG THE GREAT* (1927) oder *GEORGE WASHINGTON COHEN* (1928)⁸.

6 Carringer, „History of a Popular Culture Classic“, in: Ders. (Hg), *The Jazz Singer*, S. 12. Angeblich wollte Al Jolson, der später tatsächlich den Jazz Singer im Film spielte, bereits anhand der Kurzgeschichte einen Film und eine musikalische Revue entwickeln. Der Autor Raphaelson war jedoch dagegen und schrieb den Stoff selbst zu einem Theaterstück um.

7 Neal Gabler, *Ein eigenes Reich. Wie jüdische Emigranten Hollywood erfanden*, aus dem Amerikanischen von Klaus Binder und Bernd Leineweber, Berlin 2004, S. 193.

8 Die Plots in Kürze: *PRIVATE IZZY MURPHY*, ein junger Mann von irisch-jüdischer Herkunft, hält um die Hand der schönen, aber irisch-katholischen Colleen Ellen Connaghan an. Um sie und ihren Vater zu überzeugen, rückt er mit dem berühmten 69. Regiment, einem irisch-amerikanischen Verband, in den Ersten Weltkrieg ein und kommt ordenüberschüttet zu seiner Liebsten zurück. Noch immer weigert sich der streng katholische Vater, wird aber von Izzys Freunden bearbeitet und schließlich überzeugt, den Helden als Schwiegersohn zu akzeptieren, wodurch einem Hollywood-Hochzeitsfinale nichts mehr im Weg steht. *GINSBERG THE GREAT* ist ein kleiner Zauberer, der von einer großen Karriere träumt. Indem er einen Produzenten vor einem drohenden Juwelendiebstahl bewahrt, erhofft er

Doch als *THE JAZZ SINGER* gedreht werden soll – für diese Rolle hatte Jessel ja den Broadway in Richtung Warner Brothers verlassen –, geht dieser leer aus. Die Rolle des Jakie Rabinowitz, aus dem später der *Jazz Singer* wird, bekommt der damals bereits wesentlich berühmtere Entertainer Al Jolson. Dieser war aus mehreren Gründen die perfekte Besetzung für den Film, den die Warners planten. Er hatte genau die Karriere hinter sich, die auch Jakie Rabinowitz als *Jazz Singer* im Film durchmacht, denn er war der Sohn eines aus Russland eingewanderten orthodoxen Rabbis und Kantors, der es ebenfalls nicht fassen konnte, dass sich sein Sohn weltlichen Dingen zuwandte. Zudem suchten die Warners einen vollkommen assimilierten amerikanisch-jüdischen Künstler, der sich in seiner ganzen öffentlichen Erscheinung tatsächlich von den alten Werten und Traditionen getrennt hatte.

Parallel zum neuen Hauptdarsteller entwickelten die Warners für *THE JAZZ SINGER* auch einen neuen Schluss. Einen, an dem ein rührender Kompromiss stattfindet, der die Alten nicht vollkommen desavouierte, der den Jungen aber ihre Freiheit ließ: Der *Jazz Singer* übernimmt am *Erev Jom Kippur* den Part des Vaters und singt das *Kol Nidre*. Die Premiere von Jakie Rabinowitz' Auftritt wird gegen den anfänglichen Widerstand der Produzenten zwar verschoben, aber Jakie tritt in der Gemeinde nur an diesem einen hohen Feiertag auf und kehrt danach eilig zum Broadway zurück. Dort ist er auch inzwischen nicht „Wegintrigiert“ worden, denn entgegen den Drohungen der Produzenten und Kollegen kostet die Verschiebung Jakie Rabinowitz nicht die Karriere.

Mit diesem Ende konnten die Warners gleich zwei Exempel statuieren, die ihrer innerbrüderlichen Ambivalenz entsprachen und beide Extrempositionen, nämlich die Sichtweisen von Jack und Harry, berücksichtigten: Jack Warner, ein glänzender Vertreter des amerikanischen Way of Life, behält gegenüber den Orthodoxen die Oberhand und kann einen freien Charakter etablieren, der am Ende seinem freien Willen folgt und die jungen Juden quasi als „High Holliday Jews“ in das moderne Amerika führt. Auf der anderen Seite hat es auch der religiösere und um Gleichberechtigung kämpfende Harry Warner geschafft, seiner Heimat eine Lektion beizubringen: Amerika wird gezwungen, den höchsten Feiertag der Juden ernst zu nehmen. Die Stars des Showbiz sind nicht nur Christen, sondern auch Juden, und auch die haben ein Recht auf ihre private Religionsausübung.

sich den großen Schritt. Doch daraus wird nichts: „einmal Schausteller, immer Schausteller“. GEORGE WASHINGTON COHEN nimmt sich zum Ziel, mit der gleichen Überzeugung wie sein Namensvetter, der amerikanische Landesvater George Washington, zu leben. Dies bringt ihn aber in private Schwierigkeiten, insbesondere als Zeuge in einem Scheidungsprozess. Hier muss er lügen, und von da an kann er damit nicht mehr aufhören. Doch mit den permanenten Lügen kommt auch sein Glück zurück. Er bringt es auf ein stolzes jährliches Einkommen und erreicht die Liebe seiner Heldin Florence Allen (vgl. Hal Erickson, All Movie Guide, www.allmovie.com).

Das Kino, so meint Neal Gabler in seinem Buch über die Juden Hollywoods, war für einen solch erlösenden Dramenschluss besonders geeignet. Unter all den Botschaften von *THE JAZZ SINGER* „ist womöglich dies die wichtigste und aufschlussreichste für die Hollywood-Juden: Das Kino kann uns neu definieren. Das Kino kann uns neu erschaffen. Das Kino kann uns heilen und uns wieder ganz machen. Und genau dafür setzten es die Hollywood-Juden dann auch ein.“⁹

THE JAZZ SINGER hatte 1927 Premiere und wurde ein großer Erfolg. Doch in die Annalen der Filmgeschichte ist er nicht nur wegen seiner Story und dem grandiosen Al Jolson eingegangen. Er war der erste Tonfilm oder zumindest der erste Tonfilm, der dem neuen Medium zum Durchbruch verhalf. Ein gutes Jahr zuvor hatten die Warners mithilfe des Vitaphone-Systems den Film *DON JUAN* auf die Leinwand gebracht, der eigentlich der erste Spielfilm mit Ton war. Der Ton von *DON JUAN* bestand jedoch nur aus Musik und Toneffekten. Dies reichte jedoch nicht aus, die Produktionsfirmen und Kinoketten dazu zu überreden, alle Kinos mit teuren neuen Apparaturen in Tonkinos zu verwandeln. *THE JAZZ SINGER* brachte hingegen den Durchbruch. Aus heutiger Perspektive ist das nicht ganz leicht nachzuvollziehen, denn auch die meisten Szenen von *THE JAZZ SINGER* waren stumm. Die Sprache wurde, wie damals üblich, durch Gesten, Mundbewegungen und Zwischentitel transportiert. Neu war allerdings, dass Jakie Rabinowitz, ein Sänger, nun auch die Gesangsnummern synchron vortrug. Besonders berührend und sensationell erlebte das Publikum seinen Besuch bei der Mutter, die ihn nach wie vor liebt und die er mit seiner neuen Musik besingt. Mitten im Singen vernehmen wir dann Worte, die Mutter ist geschmeichelt, der Sohn spricht sie liebevoll an. Dies waren die ersten Worte des Films in der Geschichte, einigermaßen synchron und gut zu vernehmen. Ausgerechnet in einem Wiedersehen zwischen einer jüdischen Mutter und ihrem vom Vater verstoßenen, inzwischen akkulturierten Sohn hatte der Film zu sprechen begonnen. Das Publikum war begeistert. „Am nächsten Morgen versammelte Adolph Zukor etwa fünfzig Paramount-Führungskräfte in seiner Suite im Savoy-Plaza und verlangte nach Erklärungen, warum *sie* keinen Tonfilm gemacht hätten. Die gleiche Szene wiederholte sich überall in der Branche.“¹⁰

Der Film hatte also in einem jüdischen Film zu sprechen begonnen. Seine Produzenten schafften mit *THE JAZZ SINGER* und ihrem neuen Ruf als erstes Tonfilmstudio endgültig den Aufstieg in die erste Liga der großen Hollywood-Studios. Mit *THE JAZZ SINGER* gelang den Warner Brothers endgültig der Schritt aus der „Poverty Row“, also aus der Armenzeile, wie man die minderbemittelten Studios in Hollywood

⁹ Gabler, *Ein eigenes Reich*, Berlin 2004, S. 193.

¹⁰ Ebd., S. 196.

damals nannte. Die vier Söhne des frommen Bauern und Flickschusters aus der Nähe von Warschau¹¹, die ihre Karriere mit einem alten Film-Projektor begonnen hatten, standen nun in einer Reihe mit MGM, Paramount, Universal und Fox.

LEOPOLDSTADT

Abb. 1: Annonce für die Premiere der Frau Breier aus Gaya am 3. Oktober 1923 in der Rolandbühne, Neue Freie Presse, 2. 10. 1923

Bühne und eben die Rolandbühne. Sie alle waren arm, aber modern, und zudem waren sie alle jüdisch. Aber jüdisch war nicht gleich jüdisch. Manche spielten, wie es Brigitte Dalinger in *Verloschene Sterne*¹², dem Standardwerk zum jiddischen Theater in Wien, und auch in ihrem Beitrag in diesem Band detailliert dargestellt hat, auf Jiddisch, andere im sogenannten Jargon, andere wiederum einfach auf Wienerisch. Und sie alle sammelten sich rund um einen sterbenden Theater-Schwan, das Carl Theater, also das ehemalige Leopoldstädter Theater, wo zuerst der Kasperl, dann Nestroy und

Kommen wir nach Wien zurück und steigen wir auch hier in die hiesige „Poverty Row“ ein. Als Armenzeile der Wiener Theaterwelt kann man die Praterstraße in den Zwanzigerjahren durchaus bezeichnen. Als hier am 2. Oktober 1923 ein Stück namens *Frau Breier aus Gaya* mit der Kultschauspielerin Gisela Werbezirk Uraufführung hatte, machten in dieser Straße alleine vier Bühnen gleichzeitig Programm. Die Praterstraße war mit dieser Anzahl von Theatern zwar der Wiener *Broadway*, doch eben auch die „Poverty Row“, denn hier hatte sich eine buntgewürfelte Ansammlung von Bühnen – heute würde man sie mehr oder weniger anerkennend als Ethnotheater bezeichnen – vereinigt. Hier gab es die Jüdischen Künstlerspiele, die Jüdische

11 Vater Benjamin Warner verließ mit seiner Familie 1883 Krasnosielc, nahe Warschau, in Richtung Baltimore. Die beiden älteren Brüder Harry und Albert kamen noch in Polen 1881 und 1883 zur Welt. Sam und Jack wurden hingegen 1887 und 1892 in Kanada geboren.

12 Brigitte Dalinger, *Verloschene Sterne. Geschichte des jüdischen Theaters*, Wien 1998.

dann Raimund brilliert hatten und das am Ende der Zwanzigerjahre dann endgültig seine Tore schloss.¹³

Frau Breier aus Gaya war auf seine Art ein sensationelles Stück. Lustig, leicht, sentimental und sehr innovativ. Es war das gelungenste aus einer Reihe von Stücken an der Rolandbühne, die ihren Schauplatz in der Leopoldstadt hatten und im dortigen kleinbürgerlich-jüdischen Milieu spielten.¹⁴ Diese Stücke sollten Charaktere auf die Bühne bringen, die man durchaus auch im Publikum desselben Stückes finden konnte. Alle ZuschauerInnen sollten in ihren Familien oder in der Nachbarschaft zumindest einen oder eine kennen, der oder die so aussah und sich so verhielt wie die Menschen auf der Bühne. Doch die Leopoldstädter Stücke hatten noch mehr Gemeinsamkeiten: Gisela Werbezirk spielte fast ausnahmslos starke, alleinerziehende Mütter, und die Hauptkonflikte entwickelten sich meist zwischen der moralisch bedenklichen Großstadt und der zurückgebliebenen umliegenden Provinz, namentlich Mähren, Ungarn oder dem Burgenland. Die Konflikte wurden zumeist durch den besseren Schmäh entschieden, und der war immer auf der Seite der großartigen Schauspielerin Gisela Werbezirk¹⁵, unabhängig davon, auf welcher Seite sie sich wiederum befand.

Das Theaterstück *Frau Breier aus Gaya* hatte auf die Geschichte der darstellenden Künste natürlich nicht den denselben *impact* wie *THE JAZZ SINGER*, der erste Tonfilm der Filmgeschichte. Aber das Stück *Frau Breier aus Gaya* hatte jenseits einer urkomischen Hauptdarstellerin, einer gutgebauten Geschichte noch einiges in sowohl technischer als auch dramentechnischer Hinsicht zu bieten. Und die Produktion wies neben der Tatsache, dass sich die Zuschauer selbst oder ihre Verwandten in der Geschichte wiedererkennen sollten, einige Parallelen und Differenzen zum New Yorker *JAZZ SINGER* auf, die herauszuarbeiten im Rahmen dieses Sammelbandes Sinn machen.

Zum Inhalt: *Frau Breier aus Gaya* beginnt in Wien-Leopoldstadt, in der noblen Wohnung des Bankiers Maurice Kron-Korn, der einst Mottche Kohn hieß und aus der südmährischen Kleinstadt Gaya zugewandert war. Maurice ist mit einer christlichen Wienerin aus ebenfalls bescheidenen Verhältnissen verheiratet. Die Konversa-

13 Ein Überblick über die Leopoldstädter Theaterlandschaft findet sich in meinem Aufsatz „Kasperl-Nestroy-Werbeizirk. Kleine Archäologie einer Theaterlandschaft“, in: Werner Hanak, Mechtild Widrich (Hg.), *Wien II. Leopoldstadt. Die andere Heimatkunde*, Wien 1999, S. 123–141.

14 Diese Dramen habe ich in meiner Diplomarbeit detailliert untersucht und beschrieben. Werner Hanak, *Leopoldstädter Ortmetamorphosen. Eine theateranalytische Reise zu den Schauplätzen der Dramen der Rolandbühne in den Jahren 1919 bis 1926 sowie zu den „gesprochenen Orten“ der „Leopoldstädter Jüdischen Lokalposen“*. Wien 1994.

15 Vgl. Birgit Peter: „Komische Strategien – Weiblicher Witz. Die Schauspielerin Gisela Werbezirk – weiblicher/jüdischer/österreichischer Witz?“, in: Monika Bernhold, Andrea B. Braidt, Claudia Preschl (Hg.), *Screenwise. Film – Fernsehen – Feminismus*, Marburg 2004, S. 125–130.

tion des Paares richtet sich stets nach dem Gerede der „guten Gesellschaft“, wobei sich die Eheleute ihre niedrige Herkunft immer wieder gegenseitig vorhalten. So sagt Maurice Kron-Korn zu seiner Frau Yvonne:

„Kron: ‚Jedes Flitscherl muss heut schon ein Elektromobil haben.‘

Yvonne: ‚Flitscherl! Wo du nur diese Terminologie her hast, Maurice!‘

Kron: ‚[...] meine liebe Yvonne – du verstehst die Terminologie ganz ausgezeichnet, bei dir zu Haus is nie anders geredt worden. In Hernals, bei deinen Herren Eltern, wo die Fenster mit Lahm verpickt waren.‘

Yvonne: ‚Pardon, da muss ich entschieden bitten – bei uns hat es nie verpickte Fenster gegeben.‘

Kron: ‚Also nicht amal verpickt waren sie?‘

Yvonne: ‚Das mag in Gaya, in deiner Heimat Mode gewesen sein – wo deine leibliche Schwester heute noch als Ganslerin auf dem Markt sitzt und ihre israelitischen Lebern feilhält, diese schwer verdaulichen rituellen Nahrungsmittel.‘

Kron: ‚Kein Wort weiter! Da muss ich schon bitten – du kannst mich beleidigen – und von mir aus auch meine Schwester – auch meine Vaterstadt Gaya – aber, wenn du auf das religiöse Gebiet deine Angriffe richtest und in liebloser Weise die Ganslebern meiner Väter schmäht, so muss ich schon sagen, dass ich das in keinem Falle zugeben kann.‘“¹⁶

Trotz der Vorurteile der Ehefrau fährt die Familie auf Besuch nach Gaya, um die Schwester Sali, die dort auf dem Gänsemarkt steht, zu besuchen. Die Szenen in Gaya – und dies meistert dieses Bühnenstück auf einzigartige Weise – sehen die Zuschauer in einem Stummfilm: In Gaya entsteht die Komik aus der Deplatziertheit der städtischen Charaktere, etwa wenn sie gesammelt aus dem noblen Auto mit Chauffeur steigen. In Wien sind es dann natürlich die ländlichen Figuren, die fremd wirken, aber nicht alle sind unterlegen. David, einziger Sohn der Sali Breier, folgt einer Einladung seines Onkels, in der hauseigenen Bank in Wien als Lehrling anzufangen. Doch die Stadt schlägt mit all ihren Gefahren zu. Als am gefährlichsten entpuppt sich zuerst die verdorbene Stadtfamilie selbst: Vom Onkel wird er als Volontär finanziell ausgenutzt, die Stief-Cousine Meta neckt ihn stets mit zweideutigen Angeboten. Cousin Heinz aber reitet David schlussendlich vollkommen ins Verderben, indem er sich immer wieder Geld aus dessen Bankkassa ausborgt. David, dessen Kasse nun mit fehlenden inflationären 80 Millionen geprüft werden soll, sieht nur mehr im Erscheinen seiner geliebten Mutter

¹⁶ *Frau Breier aus Gaya, Revue mit drei Filmzwischenspielen und einem gerichtlichen Nachspiel* von Alfred Deutsch-German und Armin Friedmann, Bühnenmanuskript; Niederösterreichisches Landesarchiv, Zensursammlung, Rolandbühne 1923, 11/4, S. 5.



Abb.2: Sali Breier auf dem Gänsemarkt in Gaya, Filmstill aus dem Film FRAU BREIER AUS GAYA, Österreich 1926; Foto: Österreichisches Theatermuseum

Sali Breier den Funken einer Hoffnung. Der erste Akt ist zu Ende, und zur Überraschung des Publikums betritt nun der Regisseur die Bühne und verkündet:

„Meine Damen und Herren! Die Darstellerin der Sali Breier ist von ihrem auswärtigen Gastspiel noch nicht in Wien eingetroffen. Die Rolle der Frau Sali Breier hat daher in letzter Minute aus besonderer Gefälligkeit Frau Maria Kratochwil vom Stadttheater Leitomischl übernommen. Frau Kratochwil hat sich bereit erklärt, die Rolle zu lesen und bittet um freundliche Nachsicht. (Regisseur verneigt sich und geht ab. Unruhe im Publikum. Der Regisseur dreht sich um und tritt nochmals vor.)

Verehrte Damen und Herren, aus den Zurufen glaube ich entnehmen zu müssen, dass Sie mir nicht glauben. Frau Gisela Werbezirk ist aber tatsächlich durch einen Reiseunfall verhindert, rechtzeitig in Wien einzutreffen. Sie ist in Kargan verschoben und an einen Güterzug angekoppelt worden. Frau Kratochwil vom Städtischen Theater – – (gesteigerte Unruhe im Publikum – Regisseur spricht weiter) Gut – wenn Sie mir nicht glauben wollen, dann werde ich Ihnen zeigen und Ihnen augenscheinlich beweisen, welche Art die Gründe und Ursachen waren, die unsere Hauptdarstellerin verhinderten, rechtzeitig in Wien einzutreffen. (Er verneigt sich, und in diesem Augenblick beginnt der Film.)“¹⁷

Dieser zeigt Sali Breier im Zug von Gaya nach Wien. Sie schläft ein, und erst am Wiener Nordbahnhof bemerkt sie das Fehlen eines Koffers. Sie alarmiert alle Wachleute, stellt Passanten, lässt Koffer öffnen, bis sie ihren wieder hat. Mit einem wachsamem Auge geht sie nun vom Nordbahnhof in die Praterstraße hinunter. Im Bühnenskript heißt es: „Endlich steht sie vor der Rolandbühne. Sie sieht sich um, ob sie hier recht ist, dann ruft sie den Portier. Sie will hinein. Er verwehrt ihr den Eintritt.“ Die Leinwand geht hoch und die Bühne ist leer, darauf Sali, mit zwei Billeteuren streitend: „Mir wollen Sie erzählen, wo ich hingehör? Ich brauch ka Karten! Mein Gesicht is mei Karten.“¹⁸

Die in die Bühnenhandlung eingebaute Filmszene und der fast übergangslose Auftritt der Sali Breier, die gerade noch auf der Leinwand vom Praterstern bis zur Rolandbühne heruntermarschiert war und nun plötzlich „leibhaftig“ im Theaterraum erscheint und sich dort mit den Billeteuren streitet, die ihr als „Landpomeranzen“ den Eintritt verwehren wollen, deuten auf eine große Könnerschaft der Autoren Armin Friedmann und Alfred Deutsch-German sowie des Regisseurs Karl Farkas hin. Diese Leistung dieses Boulevardtheaters, die aus dem finanziellen Druck der Theaterkrise und einem kreativen Umgang im Kampf gegen das insbesondere in der Inflationszeit

¹⁷ Ebd., S. 39.

¹⁸ Ebd., S. 41f.



Abb.3: Gisela Werbezirk, geboren 1875 in Bratislava, gestorben 1956 in Hollywood; Foto: Österreichisches Theatermuseum

enorm erfolgreiche österreichische Kino resultierte¹⁹, ist auch hinsichtlich der internationalen Entwicklung bemerkenswert. Denn erst einige Monate zuvor hatte Friedrich Kiesler mit projizierten Filmsequenzen im Bühnenbild zu Karel Čapeks Drama *R.U.R. Rossum's Universal Robots* in der Berliner Avantgarde Furore gemacht.²⁰

Doch die Filmsequenz war nicht nur ein gekonntes Spiel zwischen Form und Inhalt. Sie dokumentiert auch die unglaubliche Popularität der heute beinahe vergessenen Schauspielerin Gisela Werbezirk, die, als sie das Theater betrat, vollkommen zu Recht brüllte: „Mei Gsicht is mei Kартn!“. Am Tag nach der Premiere schrieb die *Neue Freie Presse*: „Das Kino, der heftigste Konkurrent des Theaters, kommt jetzt hier dem heutzutage keineswegs leichten und dankbaren Theaterspielen zu Hilfe, was ein wenigstens für Wien neues Genre ergibt: Kombination von Film und Bühne, eine zeitgemäße Mischung, die, nach der enthusiastischen Aufnahme des ersten Abends zu urteilen, sehr beliebt werden dürfte. Den Beginn dieser neuen, von keinerlei Ehrgeiz beschwerten dramatischen Richtung bildet eine sehr burleske Revue von Alfred Deutsch-German und Armin Friedmann. Der geschickte und erfahrene Filmautor und der ehrwürdige Klassiker des Wiener Jargonstückes ließen sich einen entsprechenden Familien- und Ortsnamen einfallen: ‚Frau Breier aus Gaya‘ und damit waren das Stück und die Rolle für Frau Werbezirk schon gegeben. Es ist nämlich ziemlich egal, in was für einem Stück, in was für einer Rolle diese komischste Frau des Wiener Theaters auftritt, wenn nur die nötigen breiten Möglichkeiten zur elementaren Betätigung ihres grotesk-kleinbürgerlichen Humors vorhanden sind.“²¹

Wie der „leibhaftige“ Auftritt der Werbezirk in *Frau Breier aus Gaya* zeigt, war es tatsächlich möglich, einen komplizierten und über Minuten dauernden komischen Einfall allein auf der Beliebtheit dieser Schauspielerin aufzubauen. Anton Kuh hat der Werbezirk ein ganzes Feuilleton mit dem Titel „Bezirk der Werbezirk“ gewidmet, in dem er ihren Namen mit dem der Leopoldstadt auf immer untrennbar verknüpfte: „Werbzirk. Auch wer Klangtüfteleien nicht leiden mag, muß gestehen, dass dieser Name so barock und zugleich trivial wirkt wie seine Trägerin; er

19 Der Besitzer der Rolandbühne, Emil Richter-Roland, versuchte in dieser Zeit vergeblich, eine Kinokonzession für seinen Theaterraum zu bekommen. Ein Kino hätte ihm am selben Standort Praterstraße 25 wesentlich mehr Gewinn gebracht. Als Inhaber einer Theaterkonzession durfte er nicht mehr als 1.000 Meter Film pro Abend zeigen. Dieses Reglement bestimmte auch die Dramaturgie des Abends entscheidend mit.

20 Friedrich St. Florian, „Frederick J. Kiesler: Architekt der Unendlichkeit 1890–1965“, in: *Frederick Kiesler. Architekt 1890–1956*, Ausstellungskatalog der Hochschule für angewandte Kunst in Wien, Wien 1975, S. 8.

21 *Neue Freie Presse*, 4. Oktober 1923, Rubrik Theater und Kunstinrichten, S. 17.

ist Christian-Morgenstern-Erfindung (abwandelbar durch alle Fälle) und gemeine Realität; kündigt einen Bezirk, stellt ihn aber durch die Vorsilbe wieder unbestimmbar in Frage. Das ist die ganze Frau Werbezirk, dieser unwahrscheinliche Fauxpas der Schöpfung, dieses Jargonwunder an Leib, Seele und Stimme!“²² Wenn Kuh in dem Text abschließend resümiert: „Eine Geflügelfrau könnt einen Lessing lehren“, so können wir gewiss sein, dass auch er in die Praterstraße gepilgert ist, um „Sali, die Weise“ zu sehen.

Doch zurück zur Handlung im Stück: Sali Breier hat nun alle Hände voll zu tun, ihren Sohn David aus den Wiener Schwierigkeiten zu befreien, um ihn zurück nach Gaya zu bringen, wo er in seiner Abwesenheit zum „Hauptmann der freiwilligen mosaischen Feuerwehr“ ernannt worden ist und wo Sali inzwischen auch ein Mädel aus Ungarisch-Hradisch heiraten soll, aus einer Stadt also, die zwar größer als Gaya ist, aber im Wien der damaligen Zeit wohl als Synonym für die totale Provinz gelten musste. Doch David interessiert vorerst nur, wie er sich aus dem Hier und Jetzt befreien kann. Und seiner Mutter Sali ist jedes Mittel recht, um die Unschuld des Sohnes zu beweisen. Als im feinen Haus ihres Bruders ein Empfang stattfindet, nutzt Sali den Anlass, dieser Gesellschaft gnadenlos einen Spiegel vorzuhalten. Vor dem Fest haben Maurice und Yvonne Kron-Korn bereits gewisse Vorahnungen und Befürchtungen, und sie haben sie zu Recht:

„Yvonne: ‚Ich glaube Maurice, Du solltest Deine Schwester – taktvoll natürlich – darauf aufmerksam machen, ihren Aufenthalt in Wien tunlichst abzukürzen. Sie macht uns lächerlich [...] mit ihren sonderbaren Manieren. Und dieser David --- quel horreur!‘

Kron: ‚Was ist das wieder für eine antisemitische Bemerkung?‘

Yvonne: ‚Deine ganze Verwandtschaft – impossible!‘

Kron: ‚Du vergißt teure Yvonne, dass dein Stiefvater, dem deine Erziehung anvertraut war, Omnibuskutscher gewesen ist, bevor er die Komfortablelizenz bekommen hat – ich will übrigens nichts gesagt haben – es gibt auch sehr anständige Einspänner.‘

Yvonne: ‚Maurice, du redest wieder mit den Händen. In unseren Kreisen --‘

Kron: ‚Nimmt man mit den Händen. Das ist in Lerchenfeld genau so wie in der Leopoldstadt eingeführt. Ihr kennt meine Ansichten und das genügt hoffentlich. Uebrigens wollen wir heute nicht streiten – an so an Tag – das Fest soll durch keinen miessen Ton gestört werden.“²³

22 Anton Kuh, „Bezirk der Werbezirk“, in: Ruth Greuner [Hg.], *Luftlinien. Feuilletons, Essays und Publizistik*, Wien 1981, S. 449–451.

23 *Frau Breier aus Gaya*, Ebd., S. 57.

Aber auch Maurice fürchtet sich. In der Art und Weise, wie er der honorigen Gesellschaft seine Schwester vorstellt, können wir seine Angst spüren, von der lästigen Provinzlerin bis auf die Knochen blamiert zu werden.

„Kron: ‚Meine Herrschaften – meine Schwester – sie ist nicht von hier.‘

Sali: ‚Gott sei Dank – ich bin aus Gaya.‘

Minister: ‚Tschechoslovakin? Da muss ich mich gut stellen zu ihr. (schüttelt ihr derb die Hand) Ich bin der Minister für Verkehrswesen.‘

Sali: ‚Fürs verkehrte Wesen? Da müssen Sie in Wien sehr viel zu tun haben ... Herr Ministerant.‘²⁴

Der Minister, von dem Yvonne herablassend behauptet hat, er wäre früher Stellfuhr-Inhaber in Schwechat gewesen, kommt im Gegensatz zu den anwesenden Aristokraten aber noch relativ ungeschoren davon. Am schlimmsten erwischt es den Bankier Kron-Korn im Anschluss an den Empfang selbst:

„Sali: ‚Gesagt hat dirs noch keiner – wegen dein Geld – aber was die andern hinter deinem Buckel sagen, das sag ich dir, deine liebe Schwester, mitten ins Gesicht herein. Du glaubst, weil du heute der Bankier Kron-Korn bist, haben die andern alle schon vergessen, dass du einmal Mottche Kohn aus Gaya warst! Alle lachen sie über dich. Der Minister, der Gouverneur und deine Frau und deine Tochter, die lachen mit.‘“²⁵

Um Davids Unschuld zu beweisen, kann nur noch der geständige Cousin Heinz helfen, den David gemeinsam mit seiner Mutter in einem weiteren Filmausschnitt im Prater stellen wird. Alles neigt sich einem Happy End zu: Noch während des Gerichtsverfahrens nähern sich David und seine urban-verdorbene, nun aber geläuterte Stief-Cousine Meta an, wodurch die von der Mutter geplante Heirat zu Hause in Gaya mit der Schönheit aus Ungarisch-Hradisch hinfällig wird.

„JÜDISCHE ERFAHRUNGEN“ IN WIEN UND MANHATTAN

Was erzählt nun die Geschichte der *Frau Breier aus Gaya* im Gegensatz zum Film *THE JAZZ SINGER*? Lassen sich generelle Unterschiede zwischen den jüdischen Dramen der Praterstraße und jenen der Warner Brothers und anderer Studios, also zwischen Wien und New York respektive Hollywood, ausmachen?

²⁴ Ebd., S. 63.

²⁵ Ebd., S. 72.

Beide hier beleuchteten Stücke gehören wohl zu den besten ihres Genres. Bei all ihrer gegensätzlichen Struktur – die *Frau Breier aus Gaya* ist eine Lokalposse im besten Sinn, wogegen *THE JAZZ SINGER* doch vielmehr ein Melodram ist – haben sie Gemeinsamkeiten. Sie sind beide stark auf ihre Umgebung bezogen, sie behandeln Themen wie Assimilation und Akkulturation, sie zeigen eine Minderheit in der Zeit der Transformation und ziehen aus diesen Spannungen ihre Geschichten, tragischen Momente und Witze. Vor allem aber enden beide mit einem Kompromiss sowie der Versöhnung der Familienteile, die sich von einander entfremdet hatten. Während Jakie Rabinowitz die Premiere am Broadway zugunsten der Familie und der jüdischen Tradition verschiebt, um dann später dennoch wieder an den Broadway mit seiner ganzen Energie zurückzukehren, steht in Wien das Publikum ebenfalls nur vordergründig auf der Seite der Traditionalistin Sali Breier, die den Wiener jüdischen Emporkömmlingen, mit denen sich die Menschen im Zuschauerraum ebenfalls angesprochen fühlen durften, ordentlich einheizt. Auch Sali Breier wird am Schluss Konzessionen machen müssen. Sie, die überzeugte Landbewohnerin, wird ihren Sohn schließlich an die Stadt verlieren. Er wird nicht mehr nach Gaya zurückkehren, er wird in Wien seine Stief-Cousine Meta, die Tochter aus der ersten Ehe der christlichen Tante Yvonne, heiraten.

Hier tut sich eine Differenz zwischen den Wiener und New Yorker Stücken auf, denn im Gegensatz zu den Gleichaltrigen in New York ist David nicht Vorreiter in der Frage der gemischten Ehe. Er ist bereits der Neffe eines Mannes, der eine Christin geheiratet hat. In den New Yorker Dramen der Zwanzigerjahre sind es erst die Kinder, wie *Private Izzy Murphy* im gleichnamigen Film, die gemischte Ehen eingehen.

Zudem fällt auf, dass sich die Konflikte der New Yorker und Wiener Dramen zwar meist zwischen ähnlichen Charakteren entfalten, dass sie sich inhaltlich aber unterscheiden: In *THE JAZZ SINGER* und auch in einem ähnlichen Film mit dem Titel *HIS PEOPLE*²⁶, der ein Jahr zuvor von Carl Laemmles Universal Film Company gedreht wurde, geht es um den Abfall der Jungen von der Religion und um die Abkehr von der orthodoxen hin zur säkularen Lebensführung. Es geht um religiöse Berufe und um religiöse Feiertage. All das kommt in den Wiener Stücken gar nicht oder gar nicht mehr vor. Den Wiener Konflikt könnte man als „geozozialen“ beschreiben. In den Lokalposen, in denen die Werbezirk meist genauso heroische wie lustige Mutterrollen spielt, entwickelt sich der Konflikt zwischen Stadt und Land, zwischen bereits zugewanderten Kindern und zurückgebliebenen Eltern oder ganzen Familien, die in die Stadt gekommen sind, deren Mitglieder

26 Der deutsche Titel lautete *SEINE SÖHNE – DIE SICH IHRER ELTERN SCHÄMEN*, Regie Alfred Cohen, mit Rudolf Schildkraut, Artur Lubin, Georg Lewis und Rosa Rosanova, USA 1926.



Abb. 5: Ankündigung der Filmpremiere in der Zeitschrift *Der Filmbote*, März 1926

hier aber unterschiedlich zurecht kommen. Die Konflikte laufen jedenfalls nicht zwischen Religion und säkularer Welt, diese Front wird in Wien beinahe lässig umgangen, quasi im „Schmäh gestreift“. Die „israelitischen Lebern, diese schwer verdaulichen rituellen Nahrungsmittel“ sind dafür ein plastisches Beispiel. Alle Protagonisten sind assimiliert, als Unterscheidung und Waffe gegen die Umwelt besitzen sie den jüdischen Witz, das Wortspiel mit jiddischen Wörtern im Jargon ist ein wichtiger Teil davon.

Die Verlagerung des Generationenkonflikts auf die Stadt-Land-Ebene hat natürlich auch mit den unterschiedlichen Voraussetzungen in Wien und New York in den Zwanzigerjahren zu tun. Wien verfügte damals noch über ein ländliches Umland, in dem es zahlreiche jüdische Gemeinden gab. Der Konflikt, der sich

aus der Stadtflucht ergab, war einer, der einen großen Teil der Zuschauer an ihre eigene Herkunft oder an die ihrer Eltern erinnern musste. In den USA hingegen gab es kaum ein nennenswertes traditionelles Landjudentum, ein Großteil der aus Europa eingewanderten Juden war zumeist in den Großstädten angekommen oder erst nach einem Aufenthalt in den Großstädten in die Provinz weitergezogen.

Bemerkenswert ist auch die Gemeinsamkeit der Analogie zwischen Rollen und DarstellerInnen bei *THE JAZZ SINGER* und *Frau Breier aus Gaja*. Bei Al Jolson ist die Kongruenz mit seiner Rolle Jakie Rabinowitz noch höher, war Jolson doch auch ein Sohn eines standhaften Kantors und Rabbis, der aus Russland zugewandert und darüber entsetzt war, dass sich sein Sohn der säkularen Welt so weit öffnete. Aber auch Gisela Werbebezirk war ihren Rollen, die sie in der Leopoldstadt verkörperte²⁷, weit entgegen gekommen: Wie die meisten der von ihr verkörperten Frauen stammte auch

27 Neben der *Frau Breier aus Gaja* (1923) spielte sie u. a. Hulda Pessl in *Hulda Pessl in Venedig* (1925), Mali Porlitzer in *Die Würstelbraut* (1926), Paula Pelikan in *Paula Pelikans Pleite* (1926) und *Epesteins Witwe* (1926).

sie aus einem der nahen ehemaligen Kronländer. Sie kam in Bratislava zur Welt, das in ihrem Geburtsjahr 1875 innerhalb der Monarchie zu Ungarn gehört hatte.

KULTURELLE DIVERSITÄTEN

So wie das Bühnenstück *The Day of Atonment* als *THE JAZZ SINGER* für die Leinwand adaptiert wurde, so wurde auch die *Frau Breier aus Gaya* verfilmt und kam unter demselben Titel im März 1926 in die Kinos. Den Erfolg des Bühnenstücks konnte der Film nicht erreichen. Und obwohl die Österreichische Filmindustrie Ges.m.b.H. den Film als „Lachsclager des Jahres“²⁸ anpries und das *Kinojournal* begeistert schrieb, dass man jetzt scheinbar „auch ohne Worte den Jargon beherrschen kann und dass der Film sogar zu jüdeln vermag“²⁹, war es wohl doch die unhörbare Sprache der Werbezirk im Stummfilm, die wesentlich zum geringen Publikumsinteresse am Film beitrug. Zudem konnte die komplette Verfilmung jenen besonderen Reiz, den das Theaterstück durch seine konzeptionell so spannend gelagerten Filmeinspielungen erreicht hatte, nicht bieten. Vielleicht fehlte dem Film auch einfach die Genialität von Karl Farkas, der das Stück, nicht aber den Film inszeniert hatte. Eine qualitative Bewertung des Films *FRAU BREIER AUS GAYA* bleibt jedoch schwierig – er gilt als verschollen.

Mit der Premiere von *THE JAZZ SINGER* im Jahr 1927 brach für den Film in den USA und danach auch in Europa eine neue Ära, die Zeit des Tonfilms, an. Als *Frau Breier aus Gaya* 1923 an der Rolandbühne mit den Filmeinspielungen uraufgeführt wurde, stand Österreichs Filmindustrie ebenfalls am Zenit. Als das Werk dann allerdings für das Kino verfilmt wurde, fehlte bereits das große Geld. Die inzwischen erreichte Stabilisierung der Währung durch die Einführung des Schillings hatte den Export der Filme um vieles verteuert, was die ganze Industrie schrumpfen ließ. Vielleicht ist aber auch die Verfilmung der *FRAU BREIER AUS GAYA* einfach zu früh gekommen. Vielleicht hätte dieser Film einige Zeit später – und hier begeben sich nun in den spekulativen Raum ohne weitere Bodenhaftung – als erster österreichischer Tonfilm die gesamte österreichische Filmindustrie wieder in die richtige Umlaufbahn geschossen, in der sie wieder zu rotieren begonnen hätte. Mit der Werbezirk, „diesem unwahrscheinlichen Fauxpas der Schöpfung, diesem Jargonwunder an Leib, Seele und Stimme“, wäre das vielleicht gelungen.

²⁸ *Der Filmbote*, März 1926, Nr. 5, S. 21.

²⁹ *Kinojournal*, 6.3.1926, 18. Jg., Nr. 814, S. 16, für den Recherchehinweis möchte ich mich bei Nina Werderitsch und Thomas Ballhausen bedanken.



Abb.6: Filmplakat zu THE JAZZ SINGER

Wahrscheinlich ist diese Annahme aber nicht. Wahrscheinlich ist eher, dass es in den Zwanzigerjahren in Wien nicht mehr möglich wäre, Geschichten aus der jüdischen Erfahrung so zu erzählen, dass sie das ganze Land erreichen. Während in den USA die Juden Hollywoods immer selbstbewusster ans Werk gingen, konnte ein solch populärer Schwank wie die FRAU BREIER AUS GAYA aus der einfachen jüdischen Welt der Leopoldstadt die Insel inmitten von Wien – noch nicht oder nicht mehr – verlassen.

Peter Dusek

Österreichische Filmmusik in Hollywood – eine Annäherung

Denkt man an „Hollywood“, dann beginnt das innere Auge auf eine große Leinwand zu blicken, und berühmte Filmstars treten vor einem riesigen Klangteppich in Aktion, und die berühmtesten Szenen der Filmliteratur werden abrufbar wie auf einem modernen Computer-Bildschirm: etwa Clark Gable küsst Vivian Leigh vor dem Flammenhintergrund ihres einstigen Prachtgutes Tara, oder Errol Flynn reitet als Robin Hood durch Nottingham Forest, oder Jeanette MacDonald stimmt die heimliche Hymne Kaliforniens „San Francisco“ an. Zu all diesen legendären Höhepunkten der Hollywood-Filmindustrie schufen österreichische Komponisten die entsprechende Partitur, schrieben Ohrwürmer, die jeder kennt – die aber fast nie mit Österreich assoziiert werden.

Beginnen wir mit dem vielleicht berühmtesten Film aller Zeiten: *GONE WITH THE WIND* (USA 1939, R: Victor Fleming). Der Sound zu diesem Streifen stammt von einem der erfolgreichsten Komponisten der Filmgeschichte, der auch drei Mal den Oscar erhielt und dreiundzwanzig Mal dafür nominiert war: Max(imilian Raoul) Steiner entstammte einer berühmten Wiener Familie. Der Großvater Maximilian brachte als Direktor des Theaters an der Wien Uraufführungen von Johann Strauß heraus – der Vater, Gabor, war ebenfalls Kulturmanager. Berühmt ist sein „Venedig“-Nachbau samt Gondeln im Wiener Prater. Zu seinen persönlichen Freunden gehörten neben Johann Strauß auch Jacques Offenbach und Richard Strauss. Der Enkel Max startete seine Karriere als Musiker sehr früh: Bereits im Alter von achtzehn Jahren ging er als Theaterdirigent und Komponist nach London. 1911, mit dreiundzwanzig, übersiedelte er nach Paris, um 1912 einer der vielen Kurzzeit-Direktoren des Ronacher in Wien zu sein. Beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs war er wieder in London, wurde fälschlich als feindlicher Ausländer eingestuft und ging noch im Jahr 1914 nach New York, wo er als Chefdirigent in den legendären Ziegfeld Follies begann. Fünfzehn Jahre lang dirigierte er Broadway-Shows von Victor Herbert, Jerome Kern und anderen Stars des Goldenen Broadway-Zeitalters. Seine Schicksalsstunde schlug mit der Erfindung des Tonfilms: Max Steiner, der schon in der Stummfilmzeit Erfahrungen als Arrangeur von Filmmusiken gesammelt hatte, ging 1929 nach Hollywood und war sechsunddreißig Jahre lang der ungekrönte König der Traumfabrik. Für rund dreihundert Filme schuf er den Soundtrack.

Sein erster Welterfolg war *KING KONG* (USA, R: Merian C. Cooper, Ernest B. Schödsack) im Jahre 1933. Hier war der üppige Steiner'sche Klangteppich mit Leitmotiven und spannungszwingender Wirkung voll ausgeprägt – erzeugt von einem Achtzig-Mann-Orchester. Sowohl die Filmstudios Metro Goldwyn Mayer und Warner engagierten den Musiker aus Österreich, der auch so unterschiedliche Sujets wie *ARSENIC AND OLD LACE* (USA 1944, R: Frank Capra) oder *CASABLANCA* (USA 1944, R: Michael Curtiz) musikalisch illustrierte. Auch die berühmtesten Filme mit Katherine Hepburn, Bette Davis oder die Musicals des Traumpaares Fred Astaire und Ginger Rogers wurden von Max Steiner musikalisch realisiert. Er war einer der echten österreichischen Kulturbotschafter, auch wenn ihn nach 1945 seine alte Heimat völlig vergessen hatte. Am Ende seines arbeitsreichen Lebens erklärte er in einem Interview, nie habe irgendjemand aus Österreich versucht, mit ihm in Kontakt zu treten. Max Steiner starb am 28. Dezember 1971 vierundachtzigjährig in Hollywood. Sein Nachlass befindet sich in den Vereinigten Staaten. Erst 2002 (!) – bei den Wiener Festwochen – spielte man Steiner-Musik zur Eröffnung, und in der Saison 2006/2007 widmete sich Christoph Wagner-Trenkwitz den drei Steiners bei einem Nostalgie-Abend in der Wiener Volksoper.

Wie sehr Max Steiner aber zeit seines Lebens mit dem Schicksal seiner Heimat verbunden war, beweist ein Brief vom Jahreswechsel 1937/38. Sein Vater Gabor beklagt sich darin, dass die Judenhetze auch im Ständestaat so groß geworden sei, dass er keine Chancen sehe, weiterhin beim österreichischen Film zu arbeiten. Der Brief schließt mit den Worten: „Wenn ich dich nicht hätte, wäre mir nichts zu tun möglich, als Schluss zu machen.“¹ Nach dem „Anschluss“ verhalf Max Steiner seinem Vater zu einem Einreisevisum in die USA – aber die österreichischen Roots waren nicht zu vergessen ...

Auch der nächste hier vorgestellte österreichische Hollywood-Komponist war Sohn eines berühmten Vaters – des so berühmten wie gefürchteten Pressekritikers Julius Korngold, der seinen Sohn von klein an als Wunderkind puschte: Nicht nur seine Oper *Die tote Stadt* hat sich bis heute im internationalen Opernrepertoire gehalten. Korngold lieferte in den Kriegsjahren die Partituren zu vielen berühmten Hollywoodstreifen, die ähnlich melodiös – zumeist noch „dramatischer“ – wie die Max Steiners waren. Seine berühmtesten Filme sind *THE ADVENTURES OF ROBIN HOOD* (USA 1938, R: Michael Curtiz, William Keighley) mit Errol Flynn in der Hauptrolle oder die Film-Oper *CAPTAIN BLOOD* (USA 1935, R: Michael Curtiz), auch mit Errol Flynn.

Erich Wolfgang Korngold war also – auch fern väterlicher Obhut – ein musikalisches Wunderkind. Im Alter von neun Jahren vermittelte ihn Gustav Mahler an

1 Zitat nach Peter Dusek, „Vom Winde verweht – österreichische Filmmusik in Hollywood. Anmerkungen zu einem kaum erforschten Emigrantenkapitel“, *Jüdisches Echo* 51, Oktober 2002, S. 255.

Alexander von Zemlinsky, der ihn fortan unterrichtete, und bereits am 4. Oktober 1910 fand in der k. u. k. Hofoper die Gala-Premiere der Ballettpantomime des Wunderkindes Korngold statt. *Der Schneemann* wurde in Anwesenheit des belgischen Königs zum ersten Mal aufgeführt, und am Pult stand der spätere Direktor der Wiener Oper Franz Schalk. Mit dreiundzwanzig Jahren landete Erich Wolfgang Korngold seinen ersten Welterfolg mit der *Toten Stadt*, die in den Zwanzigerjahren weltweit gespielt wurde und in den letzten Jahren wieder in das Repertoire vieler Opernhäuser wie der Metropolitan Opera in New York, der Salzburger Festspiele oder der Wiener Staatsoper aufgenommen wurde. In die Entstehungszeit der *Toten Stadt* fällt auch seine Ehe mit Luzi, mit der er zwei Söhne hatte und die ihm ein bürgerliches Leben organisierte, das ihm auch Zeit für Freunde aus Politik und Kultur ließ. Einer dieser Bezugspersonen wurde zur Schicksalsfigur.

Ab 1927 arbeitete nämlich Erich Wolfgang Korngold mit dem genialen Theatermann Max Reinhardt zusammen. Er überarbeitete für ihn die *Fledermaus* von Johann Strauß und setzte das mit Offenbachs *La Vie Parisienne* fort. Weitere Projekte, u. a. Offenbachs *Schöne Helene*, folgten. Im Herbst 1934 war Erich Wolfgang Korngold mit seiner *Kathrin* beschäftigt. In der Korngold-Biografie von Luzi Korngold heißt es dazu: „Deutschland war nunmehr ausgeschaltet. Kein Dirigentengastspiel konnte Erichs intensive Arbeit unterbrechen. Reinhardt war in Amerika. Und eines Abends konstatierte ich ohne Befriedigung: ‚Es ist gar nicht schlecht, dass dieser unruhige Geist eine Zeitlang aus unserem Lande gewichen ist.‘ In derselben Sekunde läutete die Türglocke: es war ein Fünzig-Worte-Telegramm von Reinhardt, mit dem er Erich aufforderte, sofort nach Hollywood zu kommen, um mit ihm einen ‚Sommernachts Traum‘-Film zu machen. Reinhardt verstand es, selbst telegraphisch seine Worte so zu setzen, dass es beinahe unmöglich war, abzulehnen. Erich entschloss sich, anzunehmen, umso mehr, als Reinhardt in seiner Nachricht nur von sechs bis acht Wochen Arbeit sprach. Von Helene Thimig erfuhr ich später, wie es zu Erichs Engagement für den ‚Sommernachts Traum‘-Film gekommen war: Reinhardt hatte eine Aufführung des Werkes in der Hollywood Bowl inszeniert, und Warner Brothers traten an ihn mit dem Vorschlag einer Verfilmung heran. Helene erzählte später, wie er eines Tages, nachdem er seinen Kontrakt mit Warners bereits unterzeichnet hatte, nachdenklich und etwas sehnsüchtig bemerkte: ‚Jetzt müsste man auch noch einen Menschen hier haben wie Werfel oder Korngold. Korngold? Kein schlechter Einfall! Der konnte Mendelssohns Musik für den ‚Sommernachts Traum‘ arrangieren! Weil also Reinhardt ‚einen Menschen‘ brauchte, geschah es, dass wir uns im Oktober 1934 auf dem Weg nach Amerika befanden. Wir hatten an Bord der ‚Majestic‘ eine stürmische Überfahrt. Nun sollten wir Amerika kennenlernen! Schon an Bord hatte sich ein Heer von Reportern eingefunden, und bevor wir noch Fuß an Land gesetzt hatten, wurde Erich

bereits mit Fragen bestürmt: ‚How do you like America? Was denken Sie über Hitler, Mr. Korngold? Werden Sie einen Kontrakt mit Hollywood abschließen? Einen Moment, Mr. Korngold! Bitte, küssen Sie Ihre Frau, Mr. Korngold. Das war lovely, Mr. Korngold. Danke. Mrs. Korngold, Honey, deuten Sie auf den Handkoffer Ihres Mannes. Danke.‘ Fremd, fremd, seltsam – und komisch, wenn man nicht so müde und zerbrochen von der Reise gewesen wäre. Zudem verstand Erich kaum ein Wort Englisch und sah mich hilfesuchend an; ich musste übersetzen. Da die Frage, was er von Hitler halte, immer wieder auf ihn losschoss, antwortete er schließlich: ‚Ich glaube, dass Mendelssohn Hitler überleben wird.‘²

Im Oktober 1934 fuhr Erich Wolfgang Korngold mit dem Schiff an die Westküste der Vereinigten Staaten und lieferte mit Max Reinhardt, mit dem er in Europa mehrere Operetten-Überarbeitungen herausgebracht hatte, für eine Spielfilmversion von Mendelssohns *Sommernachtstraum* die Filmmusik. Damals entwickelte er eine Technik des Komponierens zu einer Rohschnittfassung, eine Begabung, die einer Übersetzung des Synchrondolmetschers gleichkommt. Musik im Film hat häufig eine subkutane, hintergründig-emotionalisierende Wirkung – und nur am Anfang oder Ende des Films bzw. bei Verfolgungsjagden oder bei einem Ringkampf kommt die Musik „Voll“ zum Tragen. Dazwischen erzeugt sie Spannung, signalisiert Nervosität oder Erotik. Kurzum: Jeder gute Film hat eine entsprechend raffinierte akustische Unterstützung.

Korngold tat sich mit der neuen Kompositionstechnik einigermaßen schwer, und er konnte stolz sein, dass er nach dem *SOMMERNACHTSTRAUM* (USA 1935, R: Max Reinhardt) jenen Film orchestrierte, der den internationalen Durchbruch für Errol Flynn brachte: *CAPTAIN BLOOD*. Ende 1937 erhielt er wieder eine Einladung von Hollywood. Diesmal wollte man ihn für *THE ADVENTURES OF ROBIN HOOD* haben. Korngold, der in Österreich an der Uraufführung seiner Oper *Kathrin* arbeitete, zögerte lange, die Arbeit anzunehmen. Als dann die gewünschte Uraufführungsbesetzung für *Kathrin* erst im Herbst 1938 zur Verfügung stehen sollte, fuhr er wieder mit dem Schiff nach Los Angeles. Dort mietete ihm Warner Brothers ein Haus in der Nähe des Studios an. Obwohl oder weil Erich Wolfgang Korngold schon den Rohschnitt von *THE ADVENTURES OF ROBIN HOOD* mit Errol Flynn zu sehen bekam, hätte er beinahe abgesagt. Seine Ehefrau Luzi Korngold schreibt in der Autobiografie: „Eine Abenteurergeschichte, erstklassig besetzt (wieder mit Errol Flynn in der Titelrolle), kindlich-frisch, heiter-sentimental und in bunten Farben leuchtend wie ein Bilderbuch. Erich folgte aufmerksam beobachtend, aber, wie ich bemerken konnte, auch mit sich steigender Nervosität, dem Ablauf des Films. Jedesmal wenn

2 Luzi Korngold, *Erich Wolfgang Korngold*, Wien 1967, S. 63f.

sich unsere Blicke begegneten, schüttelte er mit angstvollem Ausdruck den Kopf. Zu Hause angelangt, brach er in hemmungslose Verzweiflung aus. Ich hatte ihn noch nie so gesehen [...]. ‚Ich kann nicht, ich kann’s nicht machen rief er aufgeregt. Dann mache es doch einfach nicht‘, versuchte ich ihn zu beruhigen. Er sah mich erschreckt an, erwiderte nichts und ging den ganzen Tag mit tiefbesorgter Miene herum. Schließlich machte er sich mit einem sorgfältig konzipierten Absagebrief auf den Weg zu Mr. Wallis, dem Chef-Producer von Warners, händigte ihm das Schreiben persönlich ein und bat um Vergebung, dass er nun in letzter Minute die Komposition des Films zurücklegen müsse. Mr. Wallis blieb nichts übrig, als Korngolds Absage anzunehmen, und ein strahlender Erich kam zu mir nach Hause.

In der kommenden Woche schrieb Erich, befreit von Zwang, alle Themen, die ihm zu ‚Robin Hood‘ eingefallen waren, nieder. Reinhardt liebte ihn wegen seines Entschlusses, wir selbst trösteten uns damit, dass zumindest Schurli [der Sohn] der gesunde Aufenthalt in der kalifornischen Sonne vergönnt war; wir wollten bis zum Frühjahr bleiben, malten uns unsere Situation so günstig wie möglich aus und waren reuelos zufrieden.

Eines Abends, es war der 12. Februar, rief Helene Thimig an. Ich antwortete vom oberen Stockwerk, während Erich, neugierig wie immer, unten den Hörer der Nebentelefonabnahme abnahm. ‚Luzi‘, sagte Helene mit unsicherer Stimme, ‚es ist alles aus. Schuschnigg ist in Berchtesgaden.‘ In diesem Augenblick läutete die Hausglocke und Mr. Forbstein, der Musikchef von Warners, betrat unser Haus mit den Worten: ‚Korngold, you *have* to do it!‘ Erich versuchte, ihm klarzumachen, dass er doch bereits offiziell und sogar schriftlich resigniert hatte. ‚Das will überhaupt nichts sagen‘, meinte Mr. Forbstein mit einer wegwerfenden Handbewegung.

Unter dem niederschmetternden Eindruck der soeben vernommenen Telephonnachricht begann Erich zu überlegen. Schließlich versprach er Forbstein, wenigstens den Versuch machen zu wollen, die ‚Robin Hood‘-Musik zu schreiben. Er wollte keinen Kontrakt. Seine Bedingungen waren: Arbeit von Woche zu Woche, Honorierung von Woche zu Woche. ‚Wenn ich sehe, das mir nichts mehr dazu einfällt, kann ich mit gutem Gewissen aufhören; Ihnen gehört dann die Musik, die ich bis dahin geschrieben habe‘, erklärte er. Sein Vorschlag wurde angenommen. Abgesehen von den Einfällen, die er bereits aufgeschrieben hatte, beabsichtigte Erich, auch Themen aus ‚Sursum corda‘ zu verwenden. So hatte er, noch fast bevor er zu arbeiten begann, ein beträchtliches Material gesammelt. Den folgenden Abend saß er schon im Vorführraum bei der Arbeit.“³

3 Ebd., S. 77f.

Man kann also behaupten, Erich Korngold wurde Filmkomponist aufgrund der politischen Ereignisse in Mitteleuropa. Obwohl er über zwanzig Filme mit Musik „anreicherte“, betrachtete er diese Phase seines Lebens stets nur als Notlösung. Erst als der Krieg sich dem Ende zuneigte, begann er wieder an seinen Orchesterwerken, speziell seinem Violinkonzert, zu arbeiten. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs weigerte er sich endgültig, als Filmkomponist weiter zu arbeiten. Die einzige Ausnahme war *MAGIC FIRE* (*FRAUEN UM RICHARD WAGNER*, USA 1955, R: Wilhelm Dieterle), wo er Wagner-Musik zu Kürzestversionen zusammenziehen musste.

Auch das dritte Beispiel eines österreichischen Hollywood-Komponisten beginnt mit einer Jugend in Wien. Walter Jurmann entstammt einer jüdischen, gutbürgerlichen Familie mit galizischen Wurzeln. Er wurde am 12. Oktober 1903 im zweiten Wiener Gemeindebezirk geboren und kam eher durch Zufall zur Musik. Während eines Heilaufenthaltes auf dem Semmering sprang er angeblich für den Barpianisten ein und wurde für die leichte Muse entdeckt.

Walter Jurmann wollte Arzt werden und dürfte wegen einer Brustfellentzündung Kurgast am Semmering gewesen sein. Seine Mutter ist jedenfalls in den offiziellen Übernachtungslisten des Jahres 1924 neben vielen anderen Prominenten wie Adele Strauß, Sigmund Freud, Robert Stolz, Franz Schalk – der Staatsoperndirektor – oder Anton Wildgans zu finden. Sie alle waren am Semmering dann und wann in der Bar des Hotel Panhans, das etwas von der Zauberberg-Atmosphäre aus dem Roman von Thomas Mann vermittelte. Walter Jurmann wird im Jahr 1924 nicht mehr als Kurgast geführt. Die Biografin des österreichischen Komponisten, Elisabeth Buxbaum, schreibt über diesen Umstand: „Das Rätsel um Walter Jurmanns Aufenthalt können wir heute nur mithilfe eines Briefes lösen. Rund 60 Jahre später schreibt ein gebürtiger Wiener, der als Kind zu Weihnachten einen Urlaub am Semmering verbracht hatte: ‚Ich erinnere mich noch genau an Jurmanns Gesicht, wenn er Klavier spielend die Gäste beobachtete. Seine Mutter war mit meiner Großmutter gut befreundet, wir alle lauschten seinem Spiel und Jurmanns Mutter war natürlich sehr stolz auf ihren begabten Sohn.‘ (Brief von George Porges vom 23. März 1985, Archiv Yvonne Jurmann.) Nun wird auch verständlich, warum Walter Jurmann nicht in den Kurlisten als Gast geführt wurde, sein Aufenthalt am Semmering bedeutete für ihn nämlich Arbeit, er war als Pianist engagiert! Ein anderer war aber ebenso im Jahr 1924 am Semmering, nämlich Richard Strauss. Es mag sich also durchaus zugetragen haben, dass der Pianist des ‚Südbahnhotels Semmering‘ durch Krankheit verhindert war und Walter Jurmann ‚einsprang‘. Er könnte aber auch eines Abends zum großen, wunderbar beleuchteten ‚Palasthotel‘ spaziert sein, könnte sich in der Bar ans Klavier gesetzt und in seiner unnachahmlichen Art improvisiert haben. Vielleicht hat sich Richard Strauss – hellhörig geworden – zum Klavier begeben und es könnten die entschei-

denden Worte gefallen sein: ‚Junger Mann – Sie können was, Sie werden Ihren Weg machen.‘ So könnte es gewesen sein. Eines aber ist ganz sicher: 1924, der Semmering – von da an wusste Walter Jurmann, dass weder ein Studium der Medizin noch ein Platz in der väterlichen Firma sein Lebensziel sein würde. Der Musik wollte er sein Leben widmen, seine ‚Karriereleiter‘ sollten die Tonleitern sein. Und von da an dürfte er auch fest an sich und an seine Berufung geglaubt haben, über alle Bescheidenheit und Ressentiments hinweg.“⁴

Es dauerte noch drei Jahre, bis Walter Jurmann nach Berlin ging, um dort seine erste große Zeit als Komponist gemeinsam mit Fritz Rotter und später Bronislaw Kaper zu haben. Bis heute werden seine Schlager wie „Veronika, der Lenz ist da“ oder „Ninon“ gespielt. Und was heute Max Raabe an Popularität für Jurmann-Musik erreicht, gelang in den Dreißigerjahren Jan Kiepura. Die Biografie von Jurmann entsprach übrigens ganz dem „Zug der Zeit“. In den Zwanziger- und frühen Dreißigerjahren wurde er rasch in Berlin berühmt, und genau diese freche Schlagerzeit erzielt auch heute die größte Wirkung. Nach der Machtergreifung der Nazis ging er nach Paris, wo er französische Chansons schrieb, aber seine Wiener Wurzeln nie verleugnete. Und Jahre vor dem „Anschluss“ holte ihn bereits Hollywood. Walter Jurmann hatte schon in Berlin und in Paris immer wieder mit dem Film zu tun. Streifen wie der Jan-Kiepura-Erfolg *EIN LIED FÜR DICH* (D 1932/1933, R: Joe May) oder *ABENTEUER AM LIDO* (A 1933, ČSSR 1933, R: Richard Oswald) mit Alfred Piccaver gehören zu dieser frühen Filmphase ebenso wie in der Pariser Zeit die *LES NUITS MOSCOVITES* (*MOSKAUER NÄCHTE*, F 1934, R: Alexis Granowsky). Ab 1935 wirkte er in Hollywood. *A NIGHT IN THE OPERA* (USA 1935, R: Sam Wood) mit den Marx Brothers, *MUTINY ON THE BOUNTY* (*MEUTEREI AUF DER BOUNTY*, USA 1935, R: Frank Lloyd) mit Charles Laughton und Clark Gable gehören zu seiner Hollywood-Erfolgsreihe ebenso wie sein größter Hit *SAN FRANCISCO* (USA 1936, R: W. S. Van Dyke, D. W. Griffith). Der Film behandelt das berühmte Erdbeben in San Francisco zur Jahrhundertwende, und der Titelsong, den im Film Jeanette MacDonald kreierte, gilt bis heute als einer der populärsten amerikanischen Schlager. Jeder kennt ihn, kann ihn summen, und niemand weiß, dass er von einem Österreicher stammt. In einer Geschichte von Metro Goldwyn Meyer heißt es dazu: „The most sensational profit-maker of 1936 was San Francisco, which unexpectedly nosed past The Great Ziegfeld in the popularity stakes to become one of MGM’s all-time winners. Star power was an important factor. Clark Gable, Jeanette MacDonald and Spencer Tracy were at their best in roles tailored by Anita Loos, whose husband John Emerson co-produced

⁴ Elisabeth Buxbaum, „*Veronika, der Lenz ist da*“. *Walter Jurmann – Ein Musiker zwischen den Welten und Zeiten*, Wien 2006, S. 34f.

with Bernard Hyman. It was also strong musically; Jeanette's songs ranged from a 'Faust' aria to a hit ballad 'Would you?' and included a title song so rousing that San Francisco has made it the city's anthem ever since."⁵

Speziell Walter Jurmann war jener typische Alt-Österreicher, der mit Humor und einer gewissen Gelassenheit Werk und Autor trennte. Er war stolz, wenn die Leute seine Melodien pfffen, und freute sich darüber, dass sie seinen Schöpfer nicht kannten. Erst seine zweite, wesentlich jüngere Ehefrau Yvonne hat erreicht, dass es Veranstaltungen gibt, in denen über sein interessantes Leben und seine Jugend in Wien berichtet wird.

Es wäre nicht schlecht, wenn die Musikwissenschaft diese nachhaltigen österreichischen Kulturbotschafter entdecken würde. Aber Filmmusik wird bis heute selten erforscht. Als ich auf dieses Phänomen bei einer Tagung in Salzburg hinwies, bekam ich zur Antwort: „Wie sollen wir über Filmmusik forschen, wenn man keine gedruckten Noten zur Verfügung hat?“ Vielleicht kommt man irgendwann auf die Idee, dass man aus einer DVD-Version dieser berühmten Streifen auch die Partitur nachträglich rekonstruieren kann. Die Mühe sollte sich lohnen! Und die Rolle der Österreicher in Hollywood ist wohl ein aufregendes Kapitel, das jeder Forschungsanstrengung wert sein müsste!⁶

5 Ebd., S. 116.

6 Erste Forschungsansätze liegen immerhin vor; vergleiche etwa: Rudolf Ulrich, *Österreicher in Hollywood*, Wien, Filmarchiv Austria 2004.

Personenindex

- Abel, Heinrich 373
Abeles, Erwin 129
Abeles, Norbert 29, 30, 33
Abeles, Otto 111
Abraham, Emil 129, 347
Abraham, Karl 344, 345
Achlama, Ruth 355
Achleitner, Friedrich 440
Achron, Joseph 209
Addams, Jane 288, 291
Adler, Alfred xv, 124 f., 203, 347, 413
Adorno, Theodor W. 231, 233, 241, 387, 406, 407
Adunka, Evelyn 98
Aichhorn, August 347
Aloni, Irene 290
Altenberg, Peter 157
Améry, Jean 460
An-Ski, Salomon 436
Arendt, Hannah 343, 425
Ascher, Arnold 119, 129
Ascher, Leo 9
Astaïre, Fred 484
Auernheimer, Raoul 3, 378
Ayzland, Reuben 195

Ba'al Schem Tov, Israel (Baalschem) 161, 163, 168
Bach, David Josef 6
Bach, Julius Max 137
Bachmann-Medick, Doris 417
Bachrich, Ernst 206
Bader, Gerschom 184
Badiou, Alain 418
Baeck, Leo 128
Bahr, Hermann 157
Baker, Frederick xvi
Balázs, Anna (Schlamadinger) 326, 328, 340
Balázs, Béla xv, 325 ff.
Balázs, Ervin 326

Balfour, Lord Arthur 120
Bamberger, Charlotte 271
Bara, Theda 252
Baratoff, Paul 435
Barkai, Avraham xvii
Bar Niw, Towa 29, 33, 35
Bató, Ludwig 109
Baudelaire, Charles 361
Bauer, Jakob 105
Bauer, Julius 3
Bauer, Moriz 136 f.
Baum, Vicki 364
Baumgarten, Beate 106
Baumgarten, Josef 139
Beadles, C. F. 416
Beckermann, Ruth xiv
Beckmann, Leopold 129
Beda, Fritz Löhner 454–456
Beer, Joelle 271
Beer-Angerer, Elsa 288
Beer-Hofmann, Richard 31, 135, 161, 377 f., 382, 424
Beethoven, Ludwig van 204
Beller, Steven xv, xvi, 414
Bellow, Saul 190
Benatzky, Ralph 12
Benedikt, Clotilde 106
Benedikt, Moritz 221, 223, 225, 416
Benjamin, Walter 232, 239 f., 253, 337, 361, 398, 442
Ber, Maggid Dov 163
Berdyczewski, Micha 159, 160
Berg, Alban 387
Berg, Armin xv, 439
Bergel, Marie 18, 28
Bergner, Elisabeth 253
Bergner, Z. Ch. 186
Bergson, Henri 325, 334, 359
Bermann, Heinrich 375
Bernfeld, Siegfried 347, 348

- Bernfeld, Simon 187
 Bernhardt, Sarah 217
 Bettauer, Hugo XIV, 13, 45, 59, 62, 63 ff., 373, 439, 440, 495
 Betten, Anne XVI
 Bhabha, Homi K. 396, 406 f., 424
 Biale, David XIII
 Biedermann, Michael Lazar 134
 Birnbaum, Nathan 109, 158, 175, 178 f.
 Bischoff, Theodor L. W. 264
 Blau, Albert 129
 Blend, Martha 269
 Bloch, Charles 70
 Bloch, Ernest 209, 212
 Bloch, Josef Samuel 14, 416
 Bloch, Mathes (Mendel) 199
 Bloom, Harold 343
 Bloss, Peter 347
 Blum, Kopel 145
 Blumenthal, Oscar 12
 Böhm, Adolf 98, 109 f.
 Bonaparte, Marie 344, 352
 Bondy, Helene 280
 Bondy, Karl Franz 111
 Bondy, Ottilie 280 ff.
 Börne, Ludwig 377
 Bosel, Sigmund 333
 Botstein, Leon 439 f., 455
 Boyaner (Rabbiner) 138
 Brahms, Johannes 199, 420
 Brammer, Julius 9, 10
 Brandes, Georg 377
 Braun, Christina von 234
 Braun, Felix 455
 Braun, Ludwig 118
 Braun, Robert 455
 Brecher, Egon 435
 Breitner, Hugo 6
 Breslauer, Karl-Hans 66, 68 f.
 Brill, Arthur 129
 Broch, Hermann 364, 387
 Brocke, Michael 166
 Brod, Max 187, 364
 Browen, Curtis Leslie 18
 Bruckner, Anton 207
 Brügel, Fritz 124
 Brügel, Ludwig 124
 Brugger, Eveline XIII
 Brunner, Armin 125
 Buber, Adele (geb. Wizer) 155 f.
 Buber, Carl 156
 Buber, Elise 156
 Buber, Martin XX, 155 ff., 187, 189, 218
 Buber, Paula (geb. Winkler) 168, 169
 Buber, Salomon 155, 162 ff.
 Büchler, Alfred 36
 Buchmayr, Friedrich 140
 Bunzl, Julius 129
 Burdach, Konrad 162
 Burlingham, Dorothy 347
 Busch, Adolf 199
 Bussey, Gertrude 290
 Busson, Paul 125
 Buxbaum, Elisabeth 488
 Buxbaum, Friedrich 124
 Byron, Lord George Gordon 224
 Canetti, Elias 355, 364
 Čapek, Karel 474
 Capra, Frank 484
 Chaimowicz, Thomas 21
 Chajes, Julius 203 f., 214, 215
 Chajes, Zwi Perez 84, 118, 134 f., 139, 141, 204, 311
 Chamberlain, Houston Stewart 218
 Chapiro, Joseph 373
 Charell, Erik 12
 Charmatz, Richard 125, 377
 Charoux, Siegfried 124
 Chartier, Roger XXIII
 Chesed, Gomle 404
 Childs (Schächter), Rita 22
 Chmelnizki, Melech 181 ff.
 Clare, George 22
 Clemenceau, Georges 396
 Clinton, Bill 10
 Cohen, Alfred 477
 Cohen, Hermann 187, 189
 Colbert, Carl 124
 Cooper, Merian C. 484
 Coudenhove-Kalergi, Richard 120
 Cranz, August 452

- Croy, Christine 23
 Curtis, Lisa de 23, 37
 Czeike, Felix 449
 Czermak, Emmerich 85
 Czortkowwer (Rabbiner) 138

 Dalinger, Brigitte 468
 Darwin, Charles 158, 351
 Davis, Bette 484
 Dawid, Viktor Heinrich 18, 35
 Dawison, B. P. 448
 Dayan, Harry 36, 37
 Debussy, Claude 218
 Defregger, Franz 413 f.
 Deutsch, Helene 344
 Deutsch, Ignaz 150
 Deutsch, Isaak 435
 Deutsch, Judith 34
 Deutsch-German, Alfred 464, 472, 474
 Dickel, Manfred 420, 422
 Dieterle, Wilhelm 488
 Dietrich, Marlene 253
 Dijkstra, Bram 242, 248
 Dilthey, Wilhelm 157, 162
 Dinter, Artur 377
 Döblin, Alfred 355, 361
 Dollfuß, Engelbert 5, 113, 120 f., 139 f., 321, 455 f., 495
 Dorner, H. 451
 Dosch, Wolfgang 441
 Dostoyevsky, Fyodor 359
 Dreyfus, Alfred 373, 434
 Drobinsky (Rabbiner) 137
 Drucker, Esti 132
 Dühring, Eugen 166
 Dumba, Constantin 128
 Duse, Eleonora 445
 Dwinger, Edwin Erich 250
 Dyke, W. S. van 489

 Ebert, Friedrich 396
 Eckhart, Meister 161, 163, 166
 Ehrlich, Jakob 113
 Ehrmann, Salomon 118, 119
 Eichmann, Adolf 98
 Einstein, Albert 3, 353

 Eisenberg, Ludwig 445 ff.
 Eisenklam, Charlotte 273
 Eitingon, Max 352
 Ekkehard, Friedrich 251
 Eliasberg, Ahron 158
 Embacher, Helga 301, 304
 Emerson, John 489
 Engel, Joel 209
 Epstein, Jehuda 119
 Epstein, Moritz 125
 Erikson, Erik Homburger 347
 Eulenberg, Philipp 225
 Eysler, Edmund 124
 Eysoldt, Gertrud 218

 Fall, Leo 9, 124
 Farau, Alfred (Fred Hernfeld) 202 ff.
 Farchy, Luise 108
 Farkas, Karl 12, 439, 472, 479
 Feder, Gottfried 243
 Federn, Else 280, 295
 Federn, Ernestine 280, 282
 Federn, Etta 295
 Fehl, Philipp 21
 Fehl, Phillipp 23 ??????
 Feigenbaum, Rosa 282
 Feilchenfeldt, Konrad 383
 Feitler, Michael 198
 Feller, Albert 209
 Fenichel, Otto 353
 Ferch, Johann 122
 Ferenczi, Sandor 344
 Feuchtwang, David 118, 120, 129, 134, 135
 Feuchtwang, Meir 135
 Fickert, Auguste 282
 Finkelstein, Z. F. 98
 Fleischer, Max 129
 Fleming, Victor 483
 Flesch, Shmuel 137
 Fliegel, Friedrich Anton 125
 Fliegel, Hans Robert 30
 Flynn, Errol 483 ff.
 Forbstein, Leo F. 487
 Förster, Ludwig von 131, 133
 Foster, Edith 301
 Franco, Francisco 455

- Frank, Josef 6
 Frankfurter, Arnold 137
 Frantzl, Karl 122
 Franz Joseph I., Kaiser 24 ff., 29, 398, 453
 Freidenreich, Harriet Pass 28, 283
 Freud, Anna 344, 347, 352
 Freud, Ernst 352
 Freud, Lili 373
 Freud, Martin 132, 345
 Freud, Sigmund IX, XV, XVIII, I, 3, 6, 12, 119,
 132, 142, 231, 234 ff., 248, 254 f., 271, 343 ff.,
 359, 367, 381, 413, 415, 422, 456, 488
 Freud, Sophie 132
 Freund-Marcus, Fanny 295
 Fried, Alfred Hermann 125
 Friedell, Egon 1, 332
 Frieden, Pinkas L. 149
 Friedjung, Karl Josef 124
 Friedmann, Armin 464, 472, 474
 Friedmann, Desider 30, 45, 79, 113
 Friedmann, Lilly 36
 Friedmann, Meir 151
 Fürst, Jesaia 138, 139
 Furst, Ulrich Richard 33, 34
 Fürth, Ernestine von 280, 282 f., 295
 Futterweit, Norbert 45

 Gable, Clark 483, 489
 Gabler, Neal 467
 Gál, Hans 206
 Galimir, Felix 204
 Garbo, Greta 253
 Gartner, Jakob 133
 Gelles, Karl 124
 Genée, Pierre 131
 Gennep, Arnold van 405
 Gersuny, Anna 22
 Gerwald, Ludwig 203
 Geyling, Remigius 124
 Gilbert, Robert 12
 Gilman, Sander L. 234
 Ginsberg, Allen 189
 Girardi, Alexander 450 ff.
 Glaser, Max 129
 Gleispach, Wenzel 320
 Glöckel, Otto 85

 Glückselig, Otto 20, 24
 Glücksmann, Heinrich 124
 Goethe, Johann Wolfgang von 8, 21, 272
 Goff, Jaques le XXII, XXIII
 Goldfaden, Abraham 432
 Goldhammer, Leo 72, 98
 Goldin, Sidney M. xv
 Goldscheid, Rudolf 125
 Goldschmidt, Viktor 318
 Goldschmiedt, Hermann 125
 Gombrich, Ernst XVI, 15, 199, 370, 383 f.
 Gombrich, Hilde 203
 Gombrich, Leonie 199
 Gordon, A. D. 32
 Gordon, Aaron David 80
 Gottesmann, Hugo 204, 206
 Gottlieb, Maurycy 414
 Gouges, Olympe de 250
 Grabski, Władisław 75
 Granichstädten, Bruno 12
 Granowsky, Alexis 489
 Grattenauer, Carl Wilhelm Friedrich 249
 Griffith, D. W. 333, 489
 Grillparzer, Franz 10, 394
 Grinberg, Uri Zwi 189
 Groddeck, Georg 235
 Großmann, Stefan 124
 Grözing, Karl-Erich 167
 Grünbaum, Fritz 124, 439, 454, 456
 Grünbaum, Oskar 93
 Grünfeld, Heinrich 218, 219
 Grünwald, Alfred 9 f.
 Grunwald, Henry 10
 Grunwald, Mandy 10
 Grunwald, Max 106, 136, 137
 Güdemann, Moritz 134, 135, 151, 153
 Gundolf, Friedrich 377
 Gurewitsch, Bonnie 300
 Gutheil-Schoder, Marie 199
 Gutzkow, Karl 249

 Hainisch, Marianne 279, 286
 Hainisch, Michael 286, 291
 Hajós, Edith 326, 328
 Halevy, Jacques F. 218
 Haller, Hans 454

- Haller, P. 429 ff.
Halpern, Moysche Leyb (Mani Leib) 195
Halsmann, Philipp 349
Hammerschlag, Albert 271
Hammerschlag, Peter 439
Hammerschlag, Victor 124
Hanslick, Eduard von 440
Hanusch, Ferdinand 124
Harand, Irene 57
Harden, Maximilian 225
Hartwig, Adele 221
Hauff, Wilhelm 168
Hauptmann, Gerhart 377
Hebbel, Friedrich 224, 244
Hecht, Alexander 117
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 386
Heigl, Paul 123, 127
Heine, Heinrich 15, 224
Heinzel, Matthias 458
Helfman, Max 215
Hepburn, Katherine 484
Herbatschek, Heinrich 125
Herbert, Victor 483
Hergeth, Friedrich 123
Hertz, Friedrich Otto 124
Hertzka, Yella 282, 286, 288, 290 ff.5
Herz, Peter 454
Herzfelder, Henriette 282, 283
Herzl, Artur 129
Herzl, Theodor xiv, 40, 83, 135, 158 ff., 218, 222, 233, 278, 300, 356, 381 ff., 389, 421, 424 f.
Herzog, David 118
Hesse, Hermann 377
Hessel, Franz 330
Heuberger, Richard 199
Hevesi, Gyula 311
Hevesi, Simon 315, 318
Hildeck, Leonie 377
Hildesheimer, Azriel 150
Hilferding, Margarete 344
Hilsner, Leopold 40
Himmler, Heinrich 252
Hindels, Josef 26, 29, 35
Hinteregger, Christoph 53, 57
Hirsch, Samson Raphael 150
Hirschbein, Perez 437
Hirschfeld, Alice (Lisl) 203
Hirschfeld, Ludwig 1, 2, 3, 106
Hirschfeld, Oskar 106
Hitler, Adolf xvi, xxii, 2, 5, 13, 35, 37, 60, 62, 81, 88, 90, 203, 247, 273, 302, 321, 370, 432, 486
Hochbaum, Werner 419
Hoefflich, Eugen 436
Hoffer, Willi 347
Hoffmann, Josef 132
Hofmannsthal, Hugo von 3, 6, 12, 157, 159, 161, 163, 331, 332, 424, 440
Hollnsteiner, Johannes 140
Höllriegel, Arnold 330
Holtzmann, Chava 19, 30, 32, 34
Homburger Erikson, Erik 347
Horkheimer, Max 231, 241, 406, 407
Horodezky, Samuel Abba 160
Horthy, Miklós 129, 307, 308, 311, 325
Hrúzová, Agnežka 40
Huber-Wiesenthal, Rudolf 124
Hübner, Judith 19, 20
Hug-Hellmuth, Hermine 344
Hugo Kauder 208
Hull, Cordell 37, 225
Hurwitz, Eliezer 146
Husyatiner (Rabbiner) 138
Hyman, Bernard 490
Ibsen, Henrik 262
Israels, Jozef 414
Jabotinsky, Wladimir Zeev (Ze'ev) 86, 88, 112, 320
Jacob, Heinrich Eduard 124
Jahoda, Marie 17 f., 261, 302, 348
Janowitz, Otto 199
Jas, Fritz 203
Jascha, Oskar 124
Jászi, Oszkár 311
Jellinek, Adolf 133 ff., 151
Jellinek, Hermann 134
Jellinek, Walter 134
Jenbach, Ida 66
Jeruchem, R. Aron 137

- Jerusalem, Wilhelm 118
 Jerzabek, Anton 43
 Jessel, George 465 f.
 Jettl, Emil 225
 Jochai, Simeon bar 164
 Jolson, Al 466 f., 478
 Jones, Ernest 345
 Jones, Henry 117
 Joyce, James 355, 361 f.
 Jung, C. G. 347
 Jurmann, Walter 488, 489, 490
 Jurmann, Yvonne 488
- Kadelburg, Gustav 12
 Kadmon, Stella 439
 Kafka, Franz 343, 359 ff.
 Kalfel, Juana Merino 268 f., 273
 Kaminka, Aaron 136
 Kammerer, Paul 124
 Kaper, Bronislaw 489
 Kapralik, Adolf 129
 Karell, Ludwig 124
 Karl I., Kaiser 25, 331
 Karniel, Joseph 108
 Karnon, Arich 36
 Károlyi, Mihály 307, 311
 Katz, Erich 209
 Kauder, Hugo 200, 204, 206 f., 209, 215
 Kaufmann, Isidor 129, 167, 414
 Keighley, William 484
 Keller, Albert von 249
 Kelsen, Hans 3
 Kern, Jerome 483
 Kertész (Curtiz), Michael xv, 315, 484
 Kestenbergs, Judith 300
 Kielmannsegg, Gräfin Auguste Charlotte 404
 Kieppura, Jan 489
 Kiesler, Friedrich 474
 Kindermann, Heinz 448
 Kirsch, Gad (Gerhard) 31
 Kirsch-Schmidl, Hansi 22
 Kiš, Danilo 398
 Kitzmantel, Raphaela 386
 Klages, Ludwig 236
 Klebelsberg, Kuno 318, 322
 Klein, Margarete (geb. Beck) 37
- Klein, Max 204
 Klein, Melanie 344
 Klein-Löw, Stella 28 f., 35
 Klimt, Gustav 365, 367, 414
 Knepler, Georg 199
 Knöpfmacher, Wilhelm 117 ff.
 Kodaly, Zoltan 325
 Koestler, Arthur 307, 309, 320
 Kohn, Edmund 118 f.
 Kohn, Felix 118
 Kohn, Ferdinand 454
 Kohn, Hermine 454
 Kohn, Leopold 454
 Kohn, Pinchas 138
 Kohut, George Alexander 135
 Kohut, Rebekkah 285
 Kokoschka, Oskar 356, 414
 Kollek, Teddy 96
 König, Carl 133
 Königstein, Leopold 118
 Königswarter, Baron Moritz von 131, 151
 Konrad, György 398
 Kopecziner (Rabbiner) 138
 Koplenig, Hilde 272
 Korngold, Erich Wolfgang 484 ff.
 Korngold, Josef 487
 Korngold, Julius 484
 Korngold, Luzi 485, 486
 Kornhäusel, Josef 131, 133
 Kraepelin, Emil 346
 Kramer, Edith 348
 Kramer, Helmut xxii
 Kramer, Theodor 459
 Kraus, Karl VIII, xv, 3, 6, 53, 199 f., 217, 219, 221 ff., 247, 367, 422
 Kremser, Eduard 452
 Křenek, Ernst 200
 Kreppel, Jonas 107
 Kristeva, Julia 397
 Krivoshein, Mosche (Galili) 88, 89
 Kuh, Anton 463, 474, 475
 Kulcsár, Erzsébet Zsuzsanna 322
 Kulka, Alois 105
 Kulka, Leopoldine 282, 286 ff., 294
 Kulka, Otto Dov 94
 Kun, Belá 75, 307, 311

- Kunschak, Leopold 62, 63
 Kupfer (Rabbiner) 137
 Kuranda, Hedwig 444
- Lachmann, Hedwig 218
 Lachs, Minna 25, 33, 270
 Laemmle, Carl 477
 Lagarde, Paul de 166
 Lakatos, Jenő 390
 Lakits, K. 451
 Landau, Leo 98
 Landau, Samuel R. 280
 Landau, Siegfried 212
 Landau, Sischo 186
 Landauer, Gustav 161, 163, 166
 Landesmann, Peter 131
 Lang, Fritz 363
 Láng, Julia 326
 Langemann, Ludwig 243
 Langer, Marie Glas 301
 Lappin, Eleonore xx
 Laskin, Grete 32
 Lateiner, Joseph 434
 Laughton, Charles 489
 Lawrence, Ruth (geb. Langer) 30, 34
 Lazarsfeld, Paul 3, 348
 Lederer, Emma 318
 Lederer, Gerda 271
 Lederer, Heinrich 129
 Leichter, Käthe 21 f., 24 f., 28, 258, 265, 267, 301, 303, 348
 Leigh, Vivian 483
 Lejb, Mani 186, 195
 Lenk, Max 52, 53
 Lennhoff, Eugen 124, 128 f.
 Leopoldi, Hermann (eig. Hermann Kohn) xv, 7, 439 f., 454 ff.
 Lerner, Gerda 257, 272
 Leschetizky, Theodor 199
 Lessing, Gotthold Ephraim 53, 123, 446, 475
 Lesznais, Anna 326, 336, 337
 Levi, Primo 355
 Lewald, Fanny 262
 Lewin (Rabbiner) 137
 Lewis, Georg 477
 Liebermann, Max 15
- Liebhart, Karin xxii
 Lind, Christoph xiii
 Lindau, Carl 7
 Lindner, Anton 217
 Lipschitz, Hanna 91
 Lloyd, Frank 489
 Löhner-Beda, Fritz 109
 Loos, Anita 489
 Lorens, Carl 451
 Lothar, Ernst 124
 Louis, Rudolf 226
 Low, Juda 148
 Löwenherz, Josef 79, 137
 Löwenherz, Sigmund 209
 Löwy, Julius 100, 109, 111
 Ludendorff, Erich 115
 Ludendorff, Mathilde 115
 Lueger, Karl 39, 41, 43, 221, 282, 284, 447, 453
 Lukács, György (Georg) 311, 325 ff., 334, 336
 Lustgarten, Egon 207
 Lydis, Mariette 331
- MacDonald, Jeanette 483, 489
 Mach, Ernst 157
 Maderthaner, Wolfgang 453
 Maeterlinck, Maurice 218
 Mahler, Gustav xx, xxi, 199, 202, 207 ff., 217, 225 ff., 484
 Mahler, Justine 199, 226
 Mahler, Margaret 265
 Mailer, Norman 190
 Mann, Heinrich 232, 374, 377
 Mann, Thomas 227, 377, 488
 Mannheim, Karl 326
 Mannheimer, Isak Noah 133 f., 136, 141, 144
 Marek, George 217
 Margulies, Isidor 110
 Margulies-Auerbach, Nanny 109
 Maria Theresia, Kaiserin 148
 Markisch, Perez 177
 Markus, Liselotte 209
 Marmorek, Oskar 442
 Marx, Joseph 200
 Marx Brothers 489
 Mattersdorf, Jeremiah ben Isaac 149
 Mauthner, Fritz 163

- Mautner-Mannheim, Klara 109
 May, Joe 489
 May, Karl 372
 Mayer, Hans 248, 253
 Mayersohn, Mayer 139
 Mayreder, Rosa 291
 Meisel, Abisch 434
 Meitner, Lise 3, 303
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 15, 485
 Menzel (Walltuch), Rudolfine 300
 Mérei, Gyula 318
 Metternich, Pauline Fürstin von 446
 Meyerhof-Hildeck, Leonie 369, 374
 Meynert, Johanna von 280
 Meyrink, Gustav 187
 Michaelis, Karin 328
 Mildenburg, Anna von 207
 Millington, Barry 217
 Miron, Dan 176, 177
 Misar, Olga 125, 287f., 291
 Misar, Wladimir 125
 Mislap-Kapper, Marianne 200ff.
 Mittelmann, Hanni xx
 Mittler, Franz 197ff., 209
 Möbius, Paul 264, 265
 Modern, Jakob 133
 Morgenstern, Christian 475
 Morgenstern, Soma 138, 385ff., 396f.
 Morgenthau, Henry 420
 Moser, Hans xiv
 Moser, Jonny 96
 Möslin, Helly 456
 Müller, Anitta 286
 Müller, Hans 12
 Müller-Cohen, Anitta 105, 109
 Murrelstein, Benjamin 136f.
 Musil, Robert xv, 157, 328, 335, 364, 366
 Mussolini, Benito 120, 314, 323, 351, 455

 Nachman (Rabbiner) 163ff., 168, 171
 Nadir, Moyshe 195
 Nardi, Nachum 214
 Nestroy, Johann Nepomuk 468
 Neugröschel, Mendel 180, 182ff., 193, 195
 Neumann (Professor) 315
 Neumann-Viertel, Elisabeth 348

 Neurath, Otto 6
 Neutra, Richard 132
 Newton, Isaac 351
 Nickl, Theresa xvii
 Niemirower (Großpräsident) 119
 Nietzsche, Friedrich 158ff., 207, 208, 224
 Nordau, Max 80, 187, 189
 Novakovits, Olga 206
 Novershtern, Abraham 177
 Nussbaum, Anna 291

 Offenbach, Jacques 200, 483, 485
 Ofner, Julius 280
 Oppenheimer, Hermann 118
 Oppenheimer, Moritz 118
 Ornstein, Jakob 106
 Orth, Elisabeth xvii
 Ortutay, Gyula 339
 Oswald, Richard 489
 Ozick, Cynthia 188ff.

 Pabst, G. W. 246
 Pachtmann, Eduard 98
 Pannwitz, Rudolf 208
 Papanek-Akselrad, Rose-Marie 297ff.
 Pappenheim, Bertha xxiv, 139
 Pappenheim, Else 302
 Pappenheim, Hermann 139
 Pappenheim, Siegfried 139
 Pappenheim, Wolf 139
 Pastor, Sevilla 435
 Pelinka, Anton 85, 89
 Pemmer, Hans 449
 Perau, Elke Michaela 381
 Perl, Willy 88
 Pfister, Oskar 350, 351
 Piccaver, Alfred 489
 Pick, Alfred 451, 452
 Pick, Alois 118
 Pick, Gustav 439, 440, 442, 448ff., 460
 Pick-Morino, Edmund 384
 Picon, Molly xv
 Pikler, Emil 318, 319
 Pisk, Paul Amadeus 207
 Pladott, Dinnah 434
 Plaschke, Leopold 30, 98

- Polányi, Karl 331
 Polgar, Alfred 280
 Pollach, Karl („Salpeter“) 454
 Pollack, Jakob ben Joseph 147
 Pollack, Martin 349
 Pollak, Joel 107
 Popper, Karl xv, 6, 125
 Popper-Lynkeus, Josef xv, 125
 Porges, George 488
 Prehauser, Gottfried 442
 Pringsheim, Klaus 227
 Prisament, Salo 434
 Prohaska, Karl 199
 Proust, Marcel 377

 Raabe, Max 489
 Raggam-Blesch, Michaela 283
 Raimund, Ferdinand 469
 Rainer, Hans 204
 Rank, Otto 347
 Raoul, Gabor 483
 Raoul, Maximilian 483
 Raphaelson, Samson 464 f.
 Ratzel, Friedrich 218
 Rawitsch, Melech XIII, 179, 181, 183, 186, 188
 Reichenfeld, Hans 20
 Reichl, Kurt 126
 Reinhardt, Max 12, 210, 218 f., 221, 328, 420, 440, 444, 446, 485 ff.
 Reischer, Alfred 83, 88
 Reiser, Ignaz 133
 Renan, Ernest 389
 Richter, Elise 265, 291, 295, 302 f., 443 f.
 Richter, Helene 295, 439 f., 442 ff., 459 f.
 Richter-Roland, Emil 474
 Riehl, Walter 425
 Riesman, David 231
 Rilke, Rainer Maria 171
 Ritter, Willy 81, 83 f., 97
 Robert, Anny 26
 Rogers, Ginger 484
 Rolland, Romain 340
 Rosanova, Rosa 477
 Rose, Alison 295
 Rosenbach, Helene 301
 Rosenfeld, Eva 347
 Rosenfeld, Fritz 68
 Rosenkranz, Herbert 78
 Rosenmann, Moses 136, 137
 Rosenthal, Lisbeth (geb. Schwarz) 32
 Rosenzweig, Franz 155
 Roskies, David 176, 177
 Rosowsky, Salomo 214
 Roth, Joseph 24, 210, 364, 385 f., 388 ff.
 Roth, Philip 189
 Rothschild, Alfons 3
 Rothschild, Anselm 454
 Rothstock, Otto 45
 Rotter, Fritz 489
 Rouse, Ruth 320
 Rousseau, Victor 399
 Rozenblit, Marsha 25, 284, 303

 Sabarsky, Serge 15
 Sade, Donatien Alphonse François de 248
 Sadigerer (Rabbiner) 138
 Said, Edward 425
 Saint-Saën, Camille 218
 Salmhofer, Franz 328
 Salomé, Lou Andrea 344
 Salomon, Alice 303
 Salten, Felix xv, 124, 378, 419 ff., 448
 Salzer, Lisel 273
 Salzman, Theo 203
 Samuel, Sir Herbert 73
 Sandrow, Nahma 432
 Sartre, Jean-Paul 242, 399
 Schafran, Gertrude 203
 Schalit, Heinrich 209
 Schalit, Isidor 98
 Schalk, Franz 485, 488
 Schatz-Uffenheimer, Rivka 167
 Scheicher, Joseph 62
 Scheinfeld, David 214
 Schenirer, Sarah 137
 Schenker, Heinrich 446
 Schermann, Raphael 1
 Scheyer, Moritz 125
 Schiele, Egon 356, 414
 Schiller, Friedrich 156, 272
 Schipper, Ignacy 192
 Schlesinger, Richard 127

- Schmal, Felix 125
 Schmid, Kooperator 60, 62
 Schmidt, Friedrich von 133
 Schnabl, Moriz 118
 Schnitzer, Henriette 435
 Schnitzler, Arthur IX, XVII, XVIII, 2 f., 31, 135, 158, 361, 367, 369, 371 ff., 374, 377 ff., 382, 387, 424 f., 443 f., 449 ff., 460, 515
 Schnitzler, Heinrich XVII, 372
 Schnitzler, Lili 372
 Schnitzler, Olga 374, 375, 380
 Schödsack, Ernest B. 484
 Scholem, Gershom 165, 167, 359
 Schönberg, Arnold XIX, XXI, 206 f.
 Schönpflug, Fritz 59
 Schramek, Adolf Abraham 132
 Schreier, Maximilian 124
 Schubert, Franz 202
 Schubert-Christaller, Else 105
 Schuhmeier, Franz 124
 Schumann, Robert 202
 Schuschnigg, Kurt von 5, 88, 107 f., 113, 140, 352, 455, 487
 Schütz, Friedrich 221 ff.
 Schwartz, Maurice 436
 Schwarz, Adolf (Arie) 136, 152
 Schwarz, Arthur Zacharias 136 f.
 Schwarz, Olly 282 f., 292 ff.
 Schwarzwald, Eugenia (Genia) 3, 200, 328, 330
 Sebök, Dezső 314
 Seidenstein, Julius Siefried 203
 Serkin, Rudolf 199
 Severit, Frauke 294
 Shakespeare, William 447
 Shimron, Binyamin 85
 Silberpfennig, Henda 300
 Silberpfennig, Ida 300
 Silburg, Mosche 175, 187 ff., 195
 Silving-Ryu, Helen 300
 Simmel, Georg 157, 325
 Simon, Ernst 155
 Simon, Joseph 18, 22, 29
 Simon, Otto 29
 Singer, Ludwig 118
 Singer, Wilhelm 125
 Slezak, Leo 199
 Snowden, Ethel 288
 Sofer, Chatam (Moses) 138, 149
 Sofer, Simon (Michtaw) 149
 Solomon, Solomon J. 414
 Sonderling, Jacob 211
 Sonnenthal, Adolf Ritter von XV, 439 ff., 453, 460
 Specht, Richard 206
 Sperber, Manès 17, 20, 32, 259, 392
 Spiel, Hilde 302, 450, 460
 Spitz, Robert Walter 209
 Spitzer, Rudolf Lothar 124, 125
 Spitzer, Salomon 138, 146
 Springer, Baron Otto von 280
 Stach, Leopold 183
 Stand, Adolf 110
 Staudinger, Barbara XIII
 Stefan, Paul 211
 Stein, Edith 303
 Steinach, Eugen 3
 Steiner, Franz 199
 Steiner, Gabor 484
 Steiner, George 189
 Steiner, Max (Maximilian Raoul) 483 f.
 Stein Gurewitsch, Rose 300
 Steinherz, Maximilian 78
 Stern, Frank 382
 Stern, Josef Luitpold 6
 Steuermann, Eduard 206
 Stiassny, Wilhelm 133, 138
 Stöhr, Richard 200, 212
 Stolz, Robert 12, 488
 Stranitzky, Josef Anton 442
 Stransky, Rosa 106
 Strauß, Adele 488
 Strauß, Johann (Vater) 440
 Strauß, Johann (Sohn) 483, 485
 Strauss, Richard 202, 218 f., 225 ff., 483, 488
 Strauß, Rudolf 124
 Streit, Andreas 133
 Stricker, Robert 30, 86, 98, 100 f., 104, 109 ff., 311
 Strindberg, August 158, 187
 Stross, Josephine 348
 Struck, Hermann 167
 Stürgkh, Karl von 426

- Sulzer, Salomon 446
 Susz, Elisheva 34
 Suttner, Freiherr Arthur Gundaccar von 39
 Szabolcsi, Bence 318
 Szabolcsi, Lajos 308
 Szántó, Béla 311
 Szántó, Simon 148
 Széll, Georg 206

 Taglicht, Israel 134, 135
 Tandler, Julius 6, 27, 44, 123 f., 420
 Tartakower, Chaim 98
 Taubes, Zwi 136
 Taussig, Adolf 280
 Tcherikower, Elias 193
 Teig, Mendel 93
 Teitelbaum, Freda Ulman 268
 Telegi, Zsigmond 318
 Theweleit, Klaus 250 f.
 Thimig, Helene 485, 487
 Thun, Graf Leo 150
 Ticho, Robert 129
 Tichy, Marina 348
 Tietze, Hans xvii
 Tietze-Conrat, Erica 302
 Tims, Margaret 287, 290
 Todesco, Amalia 280
 Tossi, Martin 209
 Trachtenberg, Joshua 168
 Tracy, Spencer 489
 Trampuz, Sara 441
 Trebitsch, Oskar 124
 Treitschke, Heinrich von 264
 Tressler, Otto 447
 Tucholsky, Kurt 463
 Turner, Victor 405, 408

 Überall, Georg 97
 Ulmann, Regine 280, 282, 286, 294 f.
 Unruh, Fritz von 377
 Uprimny, Mihály 315
 Urban, Gisela 295
 Uridil, Josef 455

 Varnhagen, Rahel 265
 Vattimo, Gianni 422

 Verdi, Giuseppe 218
 Verkauf-Verlon, Willy 90 f.
 Victoria, Königin 398
 Vischer, Friedrich Theodor 344
 Vogel, David xv, 355, 356, 358 ff., 367
 Volkov, Shulamit 263, 278, 284

 Wachstein, Bernhard 25, 269, 274
 Wachstein, Max 31, 274
 Wachstein, Sonia 25, 28, 29, 31, 34, 269, 274
 Wagner, Richard 217, 223, 226, 488
 Wagner-Jauregg, Julius 344, 346
 Wagner-Trenkwitz, Christoph 484
 Waldapfel, Eszter 318
 Waldau, Theodor 454
 Waldheim, Kurt xxiv
 Waldmann, Bela 364
 Wallis, Hal B. 487
 Walltuch, Rudolfine (Rudolfine Menzel) 300
 Warner, Harry 465 f.
 Warner, Jack 466
 Warner Brothers 464 ff., 476, 484 ff.
 Wassermann, Jakob 135, 377
 Wau Wau (Theodor Waldau) 454
 Weber, Ernst 449, 454
 Weigl, Karl 207
 Weinberg, Jacob 209
 Weiner (Rabbiner) 137
 Weininger, Otto xv, 53, 226, 245, 365
 Weiser-Varon, Benno 428
 Weisl, Wolfgang von 86, 88
 Weiß, Edoardo 351
 Weiss, Henriette 282, 283, 294
 Weiss, Isaak Hirsch 151
 Weissbrod, Juda (Yehuda Brott) 92
 Weitz, Yechiam 76
 Weizmann, Chaim 79
 Weltsch, Robert 100, 109
 Werbezirk, Gisela xv, 439, 468 f., 474 f., 477 ff.
 Werfel, Franz 364, 377, 485
 Wergenthin, Georg von 375
 Werner, Alfred 203
 Wertheimer, Franziska 280
 Wichtl, Friedrich 115
 Wiedenfeld, Hugo von 132
 Wiedenfeld, Ludwig von 133

- Wiesenthal, Fritz 439, 454
 Wilczek, Graf Johann Nepomuk 449, 450
 Wilde, Oscar 217 ff., 244
 Wilder, Billy xv
 Wildgans, Anton 488
 Wilhelm, Julius Armin 124
 Wilhelm II., Kaiser 225
 Wilson, Woodrow 287
 Wininger, S. 178
 Winter, Fritz 280
 Wise, Stephen S. 135
 Wittgenstein, Ludwig 3, 6
 Wittmann, Hans 203
 Wittner, Lazar 129
 Wolf, Gerson 146, 149
 Wolf, Hugo 202
 Wolfsohn, Julius 129
 Wolma, Ruth E. xxii
 Wolzogen, Ernst von 217, 377
 Wood, Sam 489
 Worringer, Wilhelm 332
 Xerxes I. (Ahasverus), König 409
 Yerushalmi, Yosef Hayim xviii
 Zalman, Elijah ben Solomon 148
 Zanker, Arthur 129
 Zeisl, Erich (Eric) xix, 197 ff., 209 ff.
 Zeisl, Gertrud (Trude) 197 f.
 Zeisl, Wilhelm 203
 Zemlinsky, Alexander von 485
 Zenker, Ernst Viktor 124
 Zewy, Carl 124
 Zimmels, Hirsch Jakob 137
 Zöberlein, Hans 250
 Zukor, Adolph 467
 Zweig, Arnold 344, 351 f.
 Zweig, Stefan xiv, xviii, 24, 45, 158, 167, 217,
 288, 381, 390, 442, 444 f., 453, 459 f., 497

Sachregister

- Absolutismus, Ära des aufgeklärten 4
- „Af al pi“ („Trotz allem“) 89
- „Agudas Jisroel“ 101, 107, 139
- Akkulturation(s-) XI, XIII, XV ff., XXIII f., 50, 53,
175, 210, 260, 284, 382, 387, 402 ff., 406 f.,
409, 411, 417, 421 f., 428 f., 434, 477
- effekte 39
 - erzählung/narrativ 411, 417
 - fähigkeit 192
 - konzept 417
 - problematik 412
- Alija 71, 80, 83, 93 s.a. *Zertifikate*
- Dritte 72
 - Erste 76
 - Fünfte („Deutsche Alija“) 76, 78
 - Vierte 75 f.
- „Jugend-Alija“ 74, 97
- „Alldeutscher Verband“ 285
- „Allgemeine Nährpflicht“ 125
- „Allgemeine Zionisten“ 79, 97
- „Allgemeine Zionisten B“ 83
- „Allgemeiner österreichischer Frauenverein“
(AÖFV) 278 ff., 282, 287 f.
- „Alpenverein“ 44, 415
- „Altes Wien“ 441
- Amerika 116, 118, 186 ff., 191, 202, 361, 364,
388, 391, 466, 485 s.a. *Vereinigte Staaten, USA*
- Amsterdam 70, 287 f., 451
- Anarchismus 187
- „Anschluss“ XIV, XXI, XXIV, 13 f., 20 f., 23, 27 f.,
33 f., 36, 46, 56, 58, 71, 76, 79, 82, 84 ff., 89,
92, 97 f., 102, 112, 121, 127, 187, 230, 272,
290, 302, 304, 321, 353, 437, 464, 476, 484,
489
- Annexion 89
- Antiamerikanismus 391
- Antifeminismus 236, 243 f., 254, 256 f., 263 f.,
278, 284
- Antiintellektualismus 237, 272
- Antijudaismus 244
- Antikapitalismus 241
- „Antiklerikale Frauen von Wien“ 282
- Antisemitenbund 43, 59 f., 285, 311
- Antisemitismus XI, XIII, XVI, XVIII, XXI, XXIII,
XXIV, 2, 5, 12, 18, 23, 25, 27, 29, 31 f., 35 f.,
39 ff., 59, 68, 70, 78 f., 89, 94, 96, 100, 106,
113, 118, 120, 129, 166, 190, 198, 210, 223,
229 ff., 234, 236 ff., 248 f., 254 ff., 257, 263 f.,
267, 272, 278, 284 f., 295, 343 f., 349, 352,
373, 375, 377, 379, 381, 386, 388, 407, 415,
421 f., 429, 434, 440, 442, 452 f., 455
- Antisemitismus, jüdischer 52, 190
- Antizionismus 139
- Apartheitsbereiche *Universitäten* 44
- Arabische(r) XX, 397 f.
- Bevölkerung 78, 85
 - Generalstreik 78
 - Unruhen 76
- ArbeiterInnen 32, 64, 72, 74, 76, 81 f., 92
- bewegung 28, 72, 91, 103, 249, 267
- Arbeiterschaft 24, 125
- Arbeiterkammer 25
- „Arbeitsgemeinschaft österreichischer Friedens-
vereine“ 125
- Arbeitslosigkeit 26, 74, 76, 87, 92, 348, 455
- „Arier-“
- Innen 2, 37
 - paragraphen 44, 64
 - nachweis 245
- „Arisierung“ 198
- aschkenasisch 4, 144, 147
- Assimilation 7, 13, 32, 71, 78, 85, 91, 120,
178 f., 186, 190 f., 232, 260, 356 f., 385 f., 389,
391, 396, 398, 430, 434, 477
- Assimilationismus 422
- „Asyl für mittellose kranke Israeliten in Me-
ran“ 121
- Attersee 420
- Aufklärung, jüdische *siehe Haskala(h)*
- Außenministerium 321 f.

- Australien 177, 287
 „Austrian Heritage Collection“-Projekt 46 ff.
 Austrofaschismus xiv, xxi, xxiv, 46, 57, 89, 100, 102, 105, 112 f. s. a. *Ständestaat*
 Austrofaschisten 41, 456
 Austrofaschistische(s)
 – Regime 112, 348
 – Österreich 352
 – Hymne 456
 Ausgrenzung s. *Exklusion*
 Auswanderung 51, 71 ff., 75, 78 ff., 89 f., 93 f., 96 ff., 103, 121, 166, 182, 210 s. a. *Emigration*
 Autonomie 39, 148, 179, 192, 236, 244

 Baden 21
 Baedeker, Reiseführer 1 f., 330, 337
 Balfour-Deklaration (1917) 31, 39
 Baltimore 468
 Bar Mizwah 20 f., 141
 – (-rede), 156
 Baron-Hirsch-Stiftung 129
 Bauhaus (Weimar) 332
 „Baurat-Wilhelm-Stiaßny-Verein zur Unterstützung israelitischer Handwerker und Kleingewerbetreibender“ 121
 Beamtenstaat 4
 „Belle juive“ („Schöne Jüdin“) 229 f., 238
 Berditschew 164
 „Bereitschaft“ 125
 Berlin xv ff., xxi, xxiii, 12, 23, 34, 56, 69 f., 115, 118, 120, 134 ff., 150, 157, 162, 168 f., 179, 218, 221, 223 f., 279, 283, 315, 325, 333, 340 f., 355, 451, 474, 489
 „Beth Din“ *rabbinisches Gericht* 139
 „Beth Hamidrasch“ 135 f., 138, 151 (Ha-Midrasch)
 Bethäuser xx, 131, 137 ff., 140 f., 143
 „B'nai B'rith“ („Söhne des Bundes“) 115 ff.
 – *Logen* 117 ff.
 Bibelschulen 141
 Bildung xv, xxiii, 5, 19, 27, 118, 150 f., 241, 249, 282, 291, 372, 424, 443, 448
 Birobidshan, Autonome Jüdische Republik 179
 Bogotá 21
 Böhmen 45, 52, 125, 136, 140, 150, 374
 Bolschewismus 250, 351, 426

 Bosnien 299
 Botoschani (Rumänien) 139
 Bourgeoisie *siehe: Groß/Bürgertum*
 Brandeis Camp Institute (Santa Susana) 214 f.
 „Brandeis Youth Foundation“ 215
 Brasilien 183
 Bratislava 93, 103, 107, 308, 473, 479
 Bremen 100
 Britische(s) Mandat(-) xx, 76, 320
 – behörde 37, 73, 78, 88
 – regierung 82, 91
 „British Passport Control Office“ 94
 Broadway 456, 464 ff., 477 (*Wiener B.*) 468
 – shows 483
 Brody 135, 385
 Bruck an der Leitha 82
 Brünn 118, 282, 309
 Brünner Vertrag (1921) 43
 Buber-Archiv (Jerusalem) 165
 Budapest 1, 308, 312, 322, 325 ff., 333, 346, 445 f.
 Budweis 118
 Budzanów 385
 Bukowina 22, 28, 31, 81, 103, 177, 268
 „Bund“ *jüdische Arbeiterpartei* 103
 „Bund deutscher Frauenvereine“ (BDF) 293
 „Bund jüdischer Frontsoldaten“ 51
 „Bund österreichischer Frauenvereine“ (BÖFV) 279, 282, 287, 290
 Bundeskanzleramt 86, 93
 Bundespolizeidirektion Wien 93
 Burgenland 17, 19, 82, 449, 469
 Bürgerkrieg (1934) xxi, 45, 108, 113 s. a. *Februaraufstand*
 (Groß)Bürgertum 5, 28, 112, 125, 129, 240, 260 f., 273 (Bildungs-)
 – jüdisches 20, 28, 119, 259, 271, 273, 385, 442
 Burgtheater 3, 440, 442 ff., 459 s. a. *Hofburg-theater*

 Café
 – Filmhof 331
 – Herrenhof 364
 – Tegetthoff 198
 Cambridge 136
 Carl Theater 468

- Carnegie Hall 212, 214
 „Central Student Aid Committee“ 315, 319
 (Zwi-Perez-)Chajes-Realgymnasium 19, 34 ff., 84 f.
 „Chaluzim“ 81 f., 394
 „Chaljasstre“ 177
 Chassidismus 19, 137 f., 159 ff., 436
 Cheder 144 ff.
 Chicago 285, 295, 464
 Chilluk *Unterrichtsmethode* 147 f.
 Christen 36, 60, 64 ff., 108, 113, 229, 373, 375, 408, 428, 453, 466
 Christentum 62, 229, 372, 397, 408 ff., 418, 444
 Christkind 404 ff., 415
 Christlicher Wiener Frauenbund 282, 284
 Christlichsoziale(s) (Partei) 5, 35, 41, 43, 45, 55 ff., 59, 62, 85, 125, 284
 – Lager 79
 – christlichsozial-antisemitische Bewegung 39, 57 s. a. *Lueger, Karl*
 Cisleithanien 24
 City College (New York) 204
 Ckyne 199
 Cluj 308
 Concordia-Ball 3
 Constanza *Hafen* 75
 Courtomer (Frankreich) 399
 Cultural Studies 396
 Curtis Institute (Philadelphia) 204
 Czernowitz 118, 178 f., 193
 Czernowitzer Sprachkonferenz (1908) 193

 Dänemark 26, 329
 Debrecen 308
 Demokrat-
 – ie XXI, 60
 – isierung 37
 – ismus 243
 Demokraten *Partei* 10, 54
 Den Haag 286 f., 291
 „der kwal“ *Verlag* 187
 Deportation 203
 „Deutsche Studentenschaft“ 320
 „Deutsche Internationale Frauenstimmrechtsbewegung“ (IAW) 286
 „Deutscher Internationaler Frauenbund“ (ICW) 286
 „Deutscher Turnerbund“ 285
 „Deutsches Reich“ 89, 118
 Deutsches Theater (Budapest) 445
 Deutsches Volkstheater 221
 (NS/Nazi-)Deutschland XVI, XVIII, XXI, 7, 13, 37, 45, 70, 76, 81, 85, 88, 90, 92, 96 f., 100, 107, 115, 117, 120 f., 126 f., 134, 166, 187, 190, 232 f., 240, 252, 272, 280, 286, 290, 292 f., 346, 349, 376 ff., 381, 387, 430, 436, 445, 456, 485
 Deutschnationale *Partei* 43, 54 f., 85, 255, 284
 „Deutsch-österreichische Union“ 103
 Diaspora 80, 87, 160, 178, 190 ff., 385 ff., 394 ff.
 Diasporanationalismus 175 ff., 178
 „Dibbukpsychose“ 436
 „di yunge“ 195
 Diskriminierung(en) 10, 37, 46, 257, 262, 267 f., 273, 373
 „Die Stadt ohne Juden“ *Buch/Film*, s. *Bettauer, Hugo*
 Döblinger Friedhof 30
 „Dollfuß-Hymne“ s. *Austrofaschistische Hymne*
 Donau 326, 455, 463
 – monarchie 73, 260, 387
 – kanal 463
 „Don Quijoten-Land“ XIII, 175, 181
 Drancy 464
 Dreyfus (Affäre/Drama/Prozess) 240, 284, 373, 434
 „Drittes Reich“ 59, 70, 90, 116, 253, 455
 Drohobic 273
 Dublin 291

 Einwanderungsbestimmungen, britische *in Palästina* 88 ff., 96
 Einwanderungszentrale 73 *Palästina* s. a. *Zertifikate*
 Emanzipation(s)-
 – jüdische XVI, XVII, XXI, 4, 7, 45, 232, 258, 261, 423
 – weibliche 230, 249, 252, 264
 – gedanke 10
 – ideologie 5
 – prozess(e) 240 f., 252, 259, 262 f.

- Emigration 23, 33, 89, 96, 184, 271, 290, 326,
456 s. a. *Auswanderung*
- England 116, 120, 136, 219, 279, 290, 292, 295,
303, 345, 352, 394, 444
- Eperjescz 139
- Erster Weltkrieg xv, 25, 31, 33, 40 ff., 71, 73, 80,
99, 105, 110, 115 f., 129, 135, 137, 165, 175,
177 ff., 186 f., 236, 250, 257, 260, 263, 266,
273, 280, 282, 284 f., 286, 290 ff., 294, 345,
349, 380, 431, 436, 460, 465, 483
- Etablisement Klein (Hernals) 454
- Etablisement ew (Rothgasse) 454
- Ethische Gemeinde 125
- „European Student Relief“ 315, 319 f.
- „Ewiger Jude“ 246
- „Ewige Jüdin“ s. a. „*Belle juive*“ 245, 250
- Exil xiv, xix, xxii, 29, 66, 91, 98, 163, 181, 198,
202 f., 210, 212, 215, 389, 391, 393, 396, 407,
420, 456
- Exklusion 40, 416, 422 f. (Erfahrung der)
- Expressionismus 166, 181, 189 (e. Trends)
– debatte 186
- Fasching(sfeier/fest) 1, 400, 404, 407, 409 ff.
- Faschisten 87
- Faschismus xxi, 26, 90, 237, 243, 245, 293,
350 f., 426
- Februaraufstand (1934) 36 s. a. *Bürgerkrieg*
– opfer 126
- Feminismus 243 s. a. *Frauen*
- Film xv, xvii ff., 7, 65 ff., 246 f., 253, 325, 328,
330 ff., 341, 419 f., 437, 464 ff., 472, 474,
477 ff., 480, 483 f.
– geschichte 467 ff.
– industrie (Wien) 69, 333, 479 f.
– kritik(er/n) 68 f., 333
– *musik* 483 ff.
– studios 67, 484
– theorie 340
- Filmarchiv Austria 70
- Filmindustrie Ges.m.b.H., Österreichische 252
- Filmmuseum
– Niederländisches 70
– Österreichisches 70
- Fin-de-siècle 218, 225
- „Flintenweib“ 250 ff.
- Florenz 135, 163, 168
- Flucht 2, 19, 21, 23, 36, 58, 84, 97 f., 203, 295,
326, 352 f.
- Focsani (Rumänien) 139
- Fox, 20th Century 468
- Frankfurt am Main 162 f., 252, 279
- Frankreich 396, 399
- „Free Austria Movement“ *Exilorganisation* 91
- Freiberg (Mähren) 344
- Freimaurer(ei) 60, 115 ff., 122 ff.
– *Logen* 115 ff.
- Französisch-österreichisches Schüleraustausch-
Komitee 125
- Frauen-
– aktivistinnen 267
– bewegung(en) 104, 113, 262 ff., 278 ff., 290 ff.
– Konferenz/internationale Kongresse 277 ff.,
286
– organisation(en) 113, 262 f.
– *in der Presse (Journalistinnen)* 104 f., 113 f.
– studium/bildung 27, 264, 266
- „Frauen-Internationale für Frieden und Frei-
heit“ 289
- „Free Austrian Movement“ 91
- „Freie Jüdische Volksbühne“ 431, 433, 435
- „Freie Schule“ (Hietzing) 347
- Freikorps 250 f.
- „Friedenspartei“ 288
- Friedensverhandlungen in Brest-Litowsk
(1918) 288
- Friedensvertrag von St. Germain-en-Laye
(1919) 99
- Frontkämpfer-
– status 41
– vereinigung 311
- Fußballsaison (1924/5) 52
- Galizien xvii, xxi, 5, 25 f., 28, 31, 33, 45, 81, 92,
102, 109, 145 f., 150, 153, 165, 177, 180, 184,
195, 268 ff., 273, 283, 386
- Gaya 463 f., 468 ff.
- „Gdud Zirim“ 93
- Genf 287
- Gesangsverein der österreichischen Eisenbahn-
beamten 407
- Geschlecht(er/s) 229, 231, 240, 262, 264, 275, 294

- beziehungen 27, 251
- Differenz der 238 f., 252
- rollen 22, 244, 263
- Gestapo 355, 370
- Haft 352
- Gewalterfahrung 47 ff.
- Ghetto(s) 64, 137, 192 f.
- Sambor 137
- Goset (Theater in Moskau) 436
- Graz 81, 118, 123, 127 f., 290, 316, 319, 422, 445
- Großbritannien xxii, 137, 203 s. a. *England*
- Großdeutsche 35, 54, 294
- Großdeutsche Volkspartei 284
- Große Depression 321
- Groß-Kanizsa (Ungarn) 371
- Golemstoff 434
- „Haavara-Transferabkommen“ 76
- Habima (Theater in Moskau, heute Tel Aviv) 436
- (Habsburger)
 - Monarchie 4, 25, 40, 43, 45, 62, 109, 178 f., 198, 283, 292, 390, 393 f., 408, 416, 425
 - Haus 14
 - metropole 5, 414
 - reich 268, 303, 309, 443 f.
 - staat 259
- Habsburgischer/s
 - Mythos 390
 - Imperium 398
- „Hachschara“ 37, 80 ff.
- „Haganah Jewish Military Sport and Rifle Association“ 33
- „Hakoah“ 34, 51 f., 111 f., 141
- Halacha 144 f., 147 f., 159 f.
- „Halsmann-Affäre/Fall“ (1929) 349, 373
- Hakenkreuz 65, 120
- ler xiv, 1, 69, 374
- Hamburg 134, 279
- Hampstead 348
- „Haskala(h)“ (jüdische Aufklärung) 4, 159, 164, 176, 190
- Hasidismus 167
- Hebräische Universität (Jerusalem) 139, 353
- „Hebräischer Humanismus“ 159
- Hebräisches Pädagogium 135 f.
- Heerespsychiatrie 346
- Heiliges Römisches Reich 14
- Heimat 12, 37 f., 78, 91, 108, 176, 181 f., 198, 203, 338 f., 378 f., 387 f., 393 f., 396, 398, 455, 460 f., 466, 484
- losigkeit 394 ff.
- gefühl 460
- „Heimstätte für verlassene jüdische Kinder im Baron Springerschen Waisenhaus“ 121
- Hermannstadt 445
- Hildesheim 134
- „Hilfsaktion für jüdische geistige Arbeiter“ 121
- „Hilfsverband für notleidende jüdische Schulkinder“ 126
- „Histadrut“ 72, 82
- Historisches Forschungsinstitut St. Florian 140
- „Hitachduth Olej Austria“ (HOA) 78
- Hietzinger Gymnasium 274
- H.K. Breslauer-Gesellschaft 69
- Hochschule für Bodenkultur 30, 297
- Hofburg 204, 286
- Hofburgtheater 444 f.
- Hofoper 217, 485
- Hoftheater 443, 459 s. a. *Hofburgtheater*
- Holland 26
- Hollywood xv, xxii, 7, 197, 465, 467, 473, 477, 480, 483 ff.
- Bowl 485
- studios 467
- Homosexualität 219, 221 ff. s. a. *Krupp-Skandal*
- Honolulu 451
- Hörspiel 203
- Horthy-Regime 129
- Hotel Continental 404
- Hotel Stefanie 435
- Hotel Panhans (Semmering) 488
- Hybrid 392, 396
- Hybridität 395 ff.
- Hygiene 268
- Hysterie 235, 250
- Identität(en) xix, xxii, 6, 8, 12 ff., 15, 20, 25, 74, 85, 115, 123, 158, 175 ff., 212, 231 ff., 236 ff., 246, 271, 365 ff., 385, 390, 395 f., 398, 409, 415, 418
- christliche 408

- jüdische XIX, XX, 4, 13, 17 ff., 21, 50 f., 65, 85, 100, 103, 114, 140 f., 159, 175 ff., 191, 259 ff., 274 f., 369 ff., 383, 386, 388 f., 391, 397, 400, 402 f., 414, 422, 428 f., 434 (jiddische) 175 ff., 191
- männliche 236 f., 240, 244, 248
- weibliche 262, 271, 274 ff.
- zionistische 422
- sbildung 10 f.
- skonstruktionen (jüdische/weibliche) 257 ff., 261, 263, 267, 270, 283, 383, 386 f., 394
- Ideologie XVIII, 4, 176, 236 f., 329, 351
 - austrofaschistische 139, 348
 - nationalistische 336
 - nationalsozialistische 40
 - völkische 244
 - zionistische 91
- Innsbruck 290
- Institut für Talmud und jüdische Wissenschaft 136
- Institut für Ungarische Geschichtsforschung in Wien, (Kuno Klebelsberg-) 318, 322
- Intellektuelle XVI, XX, 25, 29, 92, 167, 240, 343, 370, 383, 386 f., 390, 398, 422, 425, 440, 443, 459
- „Intercollegiate Menorah Associaton“ 315
- „International Council of Women“ (ICW) 285 f.
- „International Committee of Women for Permanent Peace“ (= Women's International League for Peace and Freedom“) (Amsterdam) 287
- „International Economic Office“ 292
- „International Summer School“ (WILPF) 292
- „International Woman Suffrage Alliance“ (= „International Alliance of Women for Suffrage and Equal Citizenship“ (IAW) 286
- „Internationale Ausstellung für Musik- und Theaterwesen“ 441 f.
- Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit (Zweig Österreich) 286, 290
- Internationale Psychoanalytische Vereinigung (IPV) 344
- Internationales Frauenkomitee für dauernden Frieden 288
- Internationalismus 291, 301
- Irving Place Theater (New York) 444
- Isidor-Kaufmann-Kulturfonds 121
- (Erez) Israel XXII, XXIII, 19, 32 f., 47 f., 87, 94, 96, 98, 107, 111 f., 177, 180, 212 ff., 388, 397
- Staatsgründung 212 ff.
- Israelitische Kultusgemeinde (IKG) 29 f., 45, 52 f., 55, 71, 79, 92, 104, 107 f., 113, 121, 131, 141, 145, 267, 282 f., 428, 430
- Israelitisch theologische Lehranstalt (ITLA) 135 ff., 143 ff., 151, 153
- Israelitisches Blindeninstitut 126
- „Israelitischer Humanitätsverein“ s. *B'nai B'rith*
- Istanbul 420
- Italien 135, 162, 378
- Jahrhundertwende XIV, 1, 2, 6, 28, 44, 166, 202, 232, 236, 238, 257, 262 f., 267, 280, 284, 294, 370, 387, 403, 489; s.a. 1900 5, 39, 41, 62, 277 ff., 284, 431, 446, 453
- Jargon 176, 222, 224, 346, 427 ff., 433, 437, 468, 474 f., 478 f., 480
- Jerusalem XXII, 19, 91, 94, 96, 143, 165, 353, 384, 389, 391, 393 („Neues“) 388, 391
- Jeschiwa 146 ff., 151
 - Eisenstadt 150
 - Mattersdorf 149
 - Pressburg 138, 149 f.
 - Volozhin 148
- Jassy 199
- „Jewish Agency“ 82, 94
- „Jewish Community Center“ (Detroit) 215
- „Jewish Student Aid Action“ 318
- „Jewish Women's Congress“ 285
- Jews College (London) 137
- „Jiddisches wissenschaftliches Institut“ (JIWO) 183
- Jiddischismus 175, 178 f., 187, 192 f.
- Jischuw 71 f., 76
- „Joint – American Jewish Joint Distribution Committee“ 75, 309, 315
- Josefstische 126
- Josephinismus 5
- „Judenstaatspartei“ 86
- „Judäa“ 319 f.
- „Jüdeln“ 226, 429 ff., 479
- Judenählung (1916) 41
- Jüdisch theologisches Seminar (Breslau) 134, 136
- „Jüdische Bühne“ 431, 433, 435

- „Jüdische Kultur“ *Verein* 179
 „Jüdische Künstlerspiele“ 433, 468
 „Jüdische Presse“ *Verein* 111
 „Jüdische Renaissance“ 159, 161 f., 165, 412, 426
 Jüdische Toynbeehalle 121
 Jüdische Zeitungs- und Verlagsgesellschaft
 m.b.H. 109 ff.
 „Jüdischer Hilfsverein“ 121
 „Jüdischer Nationalfonds“ („Keren Kajemet“) 71, 79, 83
 „Jüdischer Nationalrat für Deutsch-Österreich“ 109, 113
 Jüdisches Kulturtheater 209
 Jüdisches Kunsttheater (New York) 436
 Jüdisches Museum 121, 414, 441
 Jüdisches Realgymnasium 135
 Jüdischnationale (Partei) 104, 109 f., 119
 „Jüdisches Wien“ 43 f.
 Jugendbewegungen/-bünde/-organisationen
 – „Betar“ 83, 85 f., 87 f.
 – „Beth Jakob“ 137
 – „Blau-Weiß“ 31 f., 91, 140, 300
 – „Gdud Zirim“ 93
 – „Gordonia“ 32
 – „Haschomer Hazair“ 31 ff., 83, 91
 – „Hechaluz“ 80 ff., 91 f., 97, 111 f.
 – „Jüdischer Pfadfinderverband Österreichs“ 33
 – „Jüdisch sozialistische Arbeiterjugend Österreichs“ 140
 – „Jüdischer Wanderbund“ 300
 – „Kommunistischer Jugendverband“ 90
 – „Makkabi Hazair“ 32 ff., 36
 – „Misrachi-Jugend“ 83
 – „Österreichischer Pfadfinderbund“ 31, 36
 – „Rote Falken“ 90
 – „Sozialistische Arbeiterjugend“ (SAJ) 28, 31, 90
 – „Verband Sozialistischer Mittelschüler“ 27, 31, 301
 – „Verband Zionistischer Mittelschüler“ 83, 85
 Jugendstil 236 f., 244
 Jugoslawien 82, 308, 314 f.
 Julliard School of Music (New York) 204
 „Jung Wien“ 3, 157
 „Junge Kunst“ 202 ff., 215
 „Junge Kunst-Jugendvereinigung der Radiowelt, Wien“ 203
 „Jungvolk“ 46
 Justizpalastbrand (15. Juli 1927) 127, 180
 Kabbala 163 f.
 Kalifornien 132, 483
 Kanada 468
 Kapitalismus 182, 240 f., 291
 – kritik 394
 – Monopol- 231, 239
 Katholizismus XXI, 40, 44, 372
 KatholikInnen 18, 23, 89, 440
 „Katholischer Volksbund“ 60
 Katholische(s)
 – Kirche 350, 352
 – Österreich 352
 Karlsbad 118
 Kattowitz 138 f.
 Kellerbühne 435
 Kenessio Gedaulo 138 s. a. „*Agudas Jisroel*“
 „Keren Kajemet“ s. *Jüdischer Nationalfonds*
 „Keren Hajessod“ 135
 Keutschacher See (Kärnten) 34
 „Kibbuz(im)“ 72, 81 f., 96, 98
 Kinderheim Baumgarten 347
 Kino(s) 67 ff., 252 f., 331 ff., 467, 474, 479
 – publikum 66, 252
 – vorführungen XIV, 87
 k. k. Ministerium für Cultur und Unterricht
 (Ministerium für Unterricht/Unterrichtsministerium) 85, 149, 313
 Kleines Theater (Berlin) 218
 „Klub der Kameralleute“ (Berlin) 341
 Kluckytempel 136 f.
 Kolomea 64, 268
 Kolonialismus 388
 Kolumbien 21
 Kommunistische Partei 45
 – Palästina 91
 KommunistInnen 20, 90 f., 250, 326
 Kommunismus 327, 351
 Komorn 149
 Königsberg 445
 Konservativ-katholisches Lager (Konservative) 41, 43 f., 120, 128

- Konstantinopel 334
 Konzentrationslager (KZ) 23, 203, 295
 – internierung 23
 – Auschwitz 98, 100, 355, 464
 – Buchenwald 137, 456
 – Dachau 203
 – Theresienstadt 137, 199, 295, 303
 Konzerthaus 200, 204, 209
 Kopenhagen 134, 451
 Köttingbrunn 82
 KPD 56
 KPDSU 326
 KPÖ 54, 195
 „Kranken-Unterstützungs- und Humanitätsverein
 Gomle Chesed“ 404
 Krakau 118, 179, 187
 Krasnosielc 468
 Kriegsneurosen 346
 Kiew 184, 373
 Krupp Skandal (1902) 225
 Künstlerfonds 121
 Künstler-Kabarett 419

 Labour Party 288
 Laxenburg 70
 Lebensmüdenstelle der Ethischen Gemeinde 125
 Leipzig 134, 157, 162 f.
 Legitimist 391
 Lemberg 118, 135, 155, 168, 177 ff., 182, 184,
 187, 204, 288
 Leopold Stocker Heimatverlag 123
 „Leopoldstädter Kinderschutz“ 404 f., 409, 411
 „Leopoldstädter Frauen- Wohltätigkeitsver-
 ein“ 413 ff.
 Leopoldstädter Theater 468
 Liberalismus 28, 124, 231, 241
 Liberales Lager (Liberale) 25, 28, 55, 264, 426
 s. a. Bürgertum
 „Liga für Menschenrechte“ 125
 Linz 69
 Litauen 78, 91, 187
 Literatur, antifeministische 262
 Live-Musik 68
 London 73, 137, 139, 199, 280, 352 f., 451, 483
 Los Angeles 197, 202, 215, 486
 „Lösung der Judenfrage“ 56

 „Lloyd Triestino“ *Schiffahrtsgesellschaft* 74

 „Mädchen-Unterstützungs-Verein“ 280, 282,
 294
 Mähren 45, 52, 132, 134 ff., 140, 150, 204, 344,
 469
 Maimonides Institut 136
 Makkabäerfeier 209
 „Makkabi“ 33 f.
 Manhattan 137, 463 f., 477
 Manitowoc 23
 Männer-
 – gesellschaft 239, 243
 – rechtler 285
 Marienthalstudie 348
 Marlboro School of Music (Vermont) 204
 Masse(n) 56, 88, 120, 189, 206, 241, 325, 327,
 350, 362, 365, 388, 431
 – einwanderung 75 f., 86, 268
 – kultur 431
 – parteien 40
 – psychologie 349 f.
 – seele 332
 – versammlung 60, 66
 Materialismus 243, 295
 Mattersdorf 19
 „McDonald-Weißbuch“ 78
 Melbourne 177
 Mesritsch 163
 Metro Goldwyn Mayer (MGM) 484, 489
 Metropolitan Opera (New York) 485
 Midraschim 134, 155
 Migration 392
 MigrantInnen 393
 Mimesis/Mimikry 406 f.
 Minhag 134, 144, 147
 Mises-Seminar 3
 Misogynie 230, 236 f., 245, 248, 257, 263
 „Misrachi“ 135
 „Mittelstandsvorsorge“ 121
 Moderne xv, xx, xxi, 6, 135, 200, 206, 230, 233,
 236 ff., 241, 244, 294, 387, 390 f., 393, 395 f.,
 413, 423, 436, 443
 – Wiener Moderne xvi, 197 ff., 215, 278, 294,
 413 f., 420, 455
 Modernismus, kritischer xv, 6

- Molodetschno 187
 Montreal 177
 Moskau 91, 119, 326, 334, 436, 446
 „Moskauer Deklaration“ (1943) 37
 München 162, 373
 „Münchner Hausfrauenverein“ 280
 Musikverein, Wiener 200
 Naher Osten 79, 91
 „National Council of Jewish Women“ 285
 Nationalfonds, jüdische 79
 Nationalismus/men 40, 292, 297, 304, 308, 329,
 334, 388 f., 394, 397, 422
 – forschung 393
 Nationalität(en) 392, 416
 Nationalstaat/en 13 f., 25, 40, 42, 51, 99, 103,
 260, 292, 394, 397
 Nationalsozialismus xi, xxi, 17, 47 ff., 90, 120,
 244 f., 253, 277, 292 f., 321, 348, 351
 NationalsozialistInnen „Nazis“
 Nationalsozialistische(r)/Nazi xix, xxi, 2, 7, 18,
 20, 23, 33, 36 f., 43, 45, 57, 69 f., 76, 79, 87,
 90, 96 f., 136 f., 285, 292 ff., 299, 353, 396,
 425, 440, 456, 489
 – Machtübernahme 84, 272 f.
 – Terror 90, 352
 Neo-Romantik 166 f., 189
 Neue Wiener Bühne 328
 „Neue Zionistische Organisation“ 86, 88
 „Neu-Zionistische Organisation Österreichs“ 86
 Neuer Frauenclub 290
 „Neues Frauenleben“ 280
 New York xv, xx, 69 f., 117, 137, 182 ff., 197,
 202 ff., 300, 382, 386, 388, 391, 393, 432,
 436, 444, 463 ff., 469, 477 ff., 483, 485
 Niederlande 70, 120
 Niederösterreich 82
 Nikolsburg 150
 Nizza 464
 Nordbahnhof 472
 Nowy Sacz 182
 NSDAP 45, 54 ff., 63, 243
 NS-
 – Bücherverwertungsstelle 127
 – Staat 121, 126
 – Verfolgung 23
 – Zeit xxiv, 23, 37, 86, 134, 140
 Numerus clausus 307 ff., 311, 314 f., 318 ff.
 – Exiles 314 f.
 Nürnberger Gesetze 440
 Oberhollabrunn 347
 Olympiade (1936) 34
 Orbis-Verlag (Prag) 334
 Orthodoxie xx, 19 f., 107 f., 133 f., 138 ff., 144 f.,
 150, 159, 415
 – Wiener 150
 Neoorthodoxie 155
 Trennungsothodoxie, ungarische 134
 Ultraorthodoxie, moderne 138
 Operette 7 ff., 12, 15, 199
 „Österreichisch-Israelitische Union“ 106
 „Österreich-Israelitischer Lehrerbund“ 108
 Österreich-Ungarn 115, 149 (Monarchie) s. *a.*
 (*Habsburger-Monarchie*)
 Österreichische Friedensgesellschaft 125
 Österreichische Nationalbibliothek 123, 127,
 136
 Österreichische Volkspartei 62
 Osteuropa 71, 73, 75 f., 80 f., 84, 88, 92, 136,
 166, 209, 391, 395, 414, 432 f., 435
 Ostjude(n) 52, 57, 60, 63, 74, 99, 166, 178 f.,
 181, 268, 270, 272, 274, 311 f., 319 f., 371,
 393 ff., 398
 – „ostjüdisch“ 42
 Ostjudentum 159 f., 165, 167, 171, 386, 389 f.,
 392 ff.
 „Ottakringer Settlement“ 280
 Palasthotel (Semmering) 488
 „Palestine Night“ 212, 214
 Padua 149
 Palästina xx, 19, 31 ff., 51, 71 ff., 78 ff., 93 ff.,
 107, 109, 111 ff., 116, 120, 137 ff., 204, 215,
 290, 334, 386, 388, 394 f., 422, 424, 426, 437,
 505
 Palästina-Amt 72 ff., 84
 „Palästina-Gründungsfonds“ s. „Keren Hajes-
 sod“ 71
 Paramount 467 f.
 Paris 210 f., 227, 295, 325, 335, 355, 451, 483,
 489
 Parlament(s) 28, 30, 41, 66 f.

- Ausschaltung des (1933) 30, 90
- gebäude 361
- Pass/Pässe 38, 74
- Pazifismus 125, 291
- PazifistInnen 291
- Pécs 308
- „Peel-Kommission“ 78
- PEN-Club 420
- Performativ/Performanz 399 ff., 409 ff., 417 f., 423
- „Performative Turn“ 417
- Pest 315, 326, 445
- Pilsen 118
- Pionnierinnen 266
- Pluralismus 14, 16
- „Poale Zion“ 103, 113, 195
- Pogrom/e 13, 56, 58, 60, 75, 176, 288, 308 f., 311, 374, 436
- Anschluss- 58
- Damaskus („Damaskus-Affäre“ 1840) 118
- Kishinev (1903) 166
- Polen 25 f., 64, 75, 78, 120, 147, 165, 177, 179, 186 ff., 416, 437, 455, 468
- Polizeidirektion 74
- Polna 40 f., 373
- Polnisch-Sowjetischer Krieg (1920) 75
- Poroszló, Erschießung von 326
- Positivismus 157
- Postkolonialismus 395, 397
- Post-nationalistisches Zeitalter 397
- „Post-Shoah-Zeit“ 418
- „Powerty Row“ 467 f.
- Prag xx, xxi, 31, 100, 118, 120, 134, 148, 161, 282, 292, 309, 334, 356, 364 f.
- Prater 362 f., 420, 441, 450, 477, 483
- Pressburg 138 f., 149 f., 199
- Periodika/Zeitungen/Zeitschriften
 - Der Abend 60, 124
 - Albatros (Warschau) 189
 - Arbeiter-Zeitung 68, 124, 292 f.
 - Arbeter-tsaytung 183
 - Bécsi Magyar Ujság 311, 314 f.
 - Berliner Tageblatt 124
 - B'nai Brith Mitteilungen für Österreich 111 f., 119
 - Das Echo 200
 - Das Wort 91
 - Der Jüdische Arbeiter 103, 111 f.
 - Der Jüdische Mittelschüler 111
 - Der Morgen – Wiener Montagsblatt 124 f.
 - Der Nachbar. Blätter zur Förderung der Kulturgemeinschaft und Völkerverständigung 125
 - Der Tag 125, 333 f., 336, 340
 - Der Weker und Unser Wort 104
 - Deutsche Arbeiter-Presse 69
 - Deutsches Volksblatt 278, 407
 - Deutsche Zeitung 380
 - Die jüdische Frau 113
 - Die Fackel 219, 221, 224
 - Die Stimme 111 f., 321
 - Die Wahrheit 100 ff., 105 ff., 111 f., 136, 312, 404
 - Die Zeit 125
 - Dokumente der Frauen 280
 - Dr. Blochs österreichische Wochenschrift 100, 151
 - Egyenlőség 308, 314 ff., 323
 - Er und Sie. Wochenschrift für Lebenskultur und Erotik 67 f.
 - Erez Israel Haowedeth 111
 - Esra 102
 - Flugblatt 290
 - Freie Jüdische Lehrerstimme 102, 108, 135
 - Freie Tribüne (Unsere Tribüne) 102 f.
 - Fremdenblatt 420
 - „Friedenshefte des AÖFV“ 288
 - Hechaluz 111 f.
 - Illustriertes Wiener Extrablatt 451
 - Internationale Literatur 91
 - Jewish Chronicle 153
 - Jiddische Arbeiterjugend 111
 - Jiddisches Archiv 111
 - Jüdische Front 112
 - Jüdische Gemeinschaft und die Wahrheit 102
 - Jüdische Jugend 111
 - Jüdische Mitteilungen 111
 - Jüdische Morgenpost 102, 110
 - Jüdische Nachrichten für die Deutsch-Österreichische Provinz 102
 - Jüdische Korrespondenz 102 f., 107
 - Jüdische Presse 101, 107 f., 111 f., 140
 - Jüdische Volksstimme 102

- Jüdische Welt 111
- Jüdische Wochenschrift. Die Wahrheit s. *Die Wahrheit*
- Jüdische Zeitung (JZ) 100 ff., 109 f., 113
- Jüdischer Weg 111 f.
- Kol Hanoar 111
- Kritik 184, 186 ff.
- Menorah 111 f.
- Mitteilungen des Pfadfinderbundes „Zirenu“ 111
- Mitteilungen des Keren Hatora 111
- Naye tsayt 183
- Neue Erde 125
- Neue Freie Presse 221, 223, 227, 278, 285, 348 f., 378, 420, 425 f., 436, 474
- Neue Schaubühne 332
- Neue Welt 30, 101, 111 f.
- Neues Frauenleben 280
- Neues Wiener Abendblatt 125
- Neues Wiener Journal 60, 200
- Neuzeit 153
- New York Times 464
- Ostdeutsche Rundschau 374
- Österreichisch-ungarische Cantoren-Zeitung 105
- Österreichische Volksstimme 456, 458
- Österreichische Wochenschrift (öw) 102, 399, 404, 407
- Palästina 111 f.
- Pester Lloyd 420
- Prager Selbstwehr 436
- Reichspost 59 ff., 67, 140, 202
- Rote Fahne 311, 333
- Telegraf 111
- Tog (Wilna) 183
- Togblat (Lemberg) 184
- Tsukunft 183
- Touristik und Wintersport im Sportclub Hakoah 111 f.
- Unsere Tribüne 103
- Ullstein-Zeitung (Berlin) 419
- Vaterland 223
- Világ 325
- Völkischer Beobachter 456
- Vörös Ujság 311
- Vossische Zeitung 444
- Welt 421
- Wiener Allgemeine Zeitung 425
- Wiener Morgenzeitung 100 ff., 104, 109 ff., 429
- Wiener Morgenpost 101
- Wiener Freimaurerzeitung 127 f.
- Wiener Israelit 153
- Wirtschaft 111 f.
- Wochenschrift. Probleme des Lebens 67
- Yidish 183
- Zeit 425
- Zeitschrift für Frauen-Stimmrecht 282
- Zeitschrift für Kinderschutz und Jugendfürsorge 282
- Zionistische Revue 110
- Zionistische Rundschau 102
- Proletarier 20, 29
- Proletariat 426
- Propaganda
 - filme 464
 - stück 7
 - nationalsozialistische 115, 253
 - zionistische 87, 232, 434
- Protestantismus XIX, XXI, 23, 65, 297, 300, 303
- Protokolle der Weisen von Zion 115
- Psychoanalyse 1, 3, 12, 235, 328, 343 ff., 346, 348 f., 350 ff., 397
- Psychoanalytische Bewegung 343 ff., 347
- Puerto Rico 300
- Purim(-Feierlichkeiten) 409 ff., 418
- Putsch, (gescheiterter) des Karl von Habsburg (1921) 331
- Rabbiner 21, 74, 84, 105 f., 128 f., 131 ff., 143 ff., 155, 159 f., 204, 344, 410 f.
- Rabbinischer Rat der Aguda 139
- Radymno 177
- Rasse(n) 69, 134, 231 f., 235, 238 ff., 245, 247 f., 326, 329, 335, 376, 416, 440
 - antisemitismus 1
 - mischung 9, 393
- Rassismus/rassistisch XVIII, 2, 10, 18, 43, 45, 57, 233 f., 237, 333, 388, 440, 448
- „Rassenfrage“ 349
- „Rassenzugehörigkeit“ 377
- Räterepublik
 - Ungarn (Rätediktatur) 54, 75, 325, 346

- Bayern 54
- Rathaus 59 f., 62, 133, 284 f.
- Radio Wien 203
- Rechnitz 449
- Reichenau 328, 331
- Reichenberg 118
- Reichsorganisation der Hausfrauen Österreichs (ROHÖ) 284, 295
- Reichspropagandaministerium 253
- „Reik-Affäre“ (1926) 348
- Reinhardt-Ensemble 210
- Rekawinkel 82
- Relativitätstheorie 353
- Religionslehrerseminar 135, 141
- Republik, Erste XXI, XXIV, 4, 13, 24 ff., 28, 43 ff., 53, 55, 59, 89, 99 f., 104 f., 110, 113, 118, 180, 350, 460
- Republik, Zweite 2, 37 f., 439
- Republikanischer Schutzbund 45
- „Rettungsgesellschaft der Barmherzigen Brüder“ 126
- „Revisionistische Partei (Revisionisten) 79, 85 f., 88
- Revisionistische Weltexekutive 112
- Revolution
 - bolschewistische 54, 115
 - bürgerliche (1848) 134
 - November (1918) 364
 - sexuelle (1968) 348
 - Ungarn (1848) 319
- Riga 446
- Rolandbühne 468 ff., 472, 474, 479
- Rom 285, 351
- Ronacher 483
- Rosenberg 198
- „Roter Terror“ 308
- „Rotes Wien“ 3, 6, 29 f., 36, 43, 307 ff., 311, 426
- Rotunde (Prater) 441, 450
- „Royal Society of Medicine“ 351
- Rumänien 78, 119 f., 129, 139, 308 f., 432
- Russland s. a. Sowjetunion 80 f., 88, 165, 179, 186 f., 189, 328, 396, 432, 445 f., 466, 479
- „Rütten und Loening“ Verlag 162
- Säkularisierung 21, 231, 411
 - sprözesse 230, 236
- Säkularer Modernismus 389
- Salzburg XIX, 290, 291, 420, 490
- Salzburger Festspiele 10, 420, 485
- San Francisco 483
- „Sanierungskomitee zur Unterstützung notleidender Anstalten in Wien“ 136
- Sarajevo 41
- Schaubühne des *Hanswurst* 442
- Schlesien 52, 283
- Schwechat 476
- „Schund“ 427 f.
- Schwarzes Meer 75
- Schweiz 26, 120, 351, 456
- Secession 6, 361, 414
- Seelenwanderung 327 ff.
- Semitismus 243
- Semmering 349, 488
- Shoah XVI, XXII, 2, 23, 33, 53, 108, 132, 135, 137 f., 176, 258 f., 386, 390, 418, 460,
- Sicherheitsdienst der SS (SD) 76
- Siebenbürgen 128
- Simpl 456
- Slowakei 135
- Soldatenräte 346
- Sommerfrische(orte) 26, 44, 64, 305 (-ler), 330
- Sonderarchiv, Moskau 119
- Sonntagsheim für kränkliche jüdische Kinder im Augarten 121
- Sowjetunion 89, 94, 179, 186
- Sozialpädagogische Gesellschaft 125
- Soziologische Gesellschaft 125
- Sozialdemokratie 28 f., 30, 33, 43, 45, 53, 55 f., 57, 79, 90 f., 107 f., 124, 292 f., 425
 - Ausschaltung der/Verbot der 28, 167
- SozialdemokratInnen 34 f., 278, 294,
- Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP) 25, 43, 46, 54
- Sozialdemokratische Stadtregierung 283
- „Soziale Arbeitsgemeinschaft – Liste des arbeitenden Palästina“ s. „*Paoale Zion*“
- Sozialismus XVIII, XX, 243, 293 f.,
- SozialistInnen 26, 28, 35, 267, 288
- Spanien 89, 132
- Spanischer Bürgerkrieg 280
- SPD 56
- Staatsamt für Inneres 74

- Stadttheater (Graz) 422
 Ständestaat XXI, 13, 34, 36, 45, 88 f., 89, 91,
 121, 126, 139, 350, 455 f., 484
 Steinhof 361 f.,
 Stephansdom 59
 Stereotype(n)/ien 8, 29, 52, 53, 62, 64, 225, 227,
 229, 244, 253, 264, 294 f., 383, 422, 441 s. a.
 Cliché(s)
 Stockerau 420
 St. Petersburg 446
 St. Pölten 62
 Stumperschul 137
 Südbahnhof Semmering 488 f.
 Surrealismus 359
 Synagoge(n) XX, 21, 131 ff., 133, 137, 143, 168,
 209, 269, 373, 465, 20, 122 f., 128, 132, 135 f.,
 158, 191, 246, 270 f., 324, 341, 430
 – Großer Tempel 133
 – Müllnertempel 133, 136
 – Leopoldstädter Tempel 131 f., 136
 – Neudeggertempel 131, 136
 – Pazmanitentempel 131, 136
 – Polnischer Tempel 138 f.
 – Schiffschul 138 f., 140, 146
 – Schmalzhoftempel 133
 – Schopenhauertempel 136
 – Stadttempel 131, 132, 141, 143 f., 151, 209
 – Währinger Tempel 141
 Szeged 308

 Tableaux vivants 413
 Talmud 4, 144 ff., 149, 152, 160, 168
 „talmid hakham“ *Der weise Lehrende* 4 f.
 Talmud-Thora Schule 137 f.
 „Tarbut-Arbeit“ 77
 Tarnopol 92, 352
 Tarnow, 385
 Technische Hochschule
 – Prag 309
 – Brunn 309
 – Wien 33, 300, 307 ff.
 Tel Aviv XXII, 355
 Temesvar 445
 Tempel 131 ff., 143 ff., 390, 392, 465, s. a. *Syn-
 agogen*
 Teplice (Böhmen) 374

 Testament
 – Altes 244, 248
 – Neues 225, 244, 366
 Theater, jüdisches/jiddisches 422, 427 ff., 463 ff.
 Theater an der Wien 483
 Theater im Nestroyhof 435
 Theater in der Josefstadt 435
 Theatermuseum, Österreichisches 444
 Théâtre Pigalle (Paris) 210
 Thora 4, 21, 87, 108, 145 f.,
 Tiszafüred 326
 Toleranzpatent (2. Jänner 1782) 146
 Toynbee-Hall (London) 280
 Tradition(en) xv ff., 4, 6, 14 ff., 19, 32, 115, 135,
 148, 155, 158, 159 f., 166, 168, 170, 182,
 190, 192, 194, 207, 215, 229, 232, 244, 258,
 268 ff., 297, 302, 343, 371, 389, 394, 423,
 424, 434, 443, 465, 466, 477,
 Traditionsbruch 423
 Transilvania 74
 Trembowla 270
 Trianon, Vertrag von (1920) 308, 315 f.
 Triest 73, 75, 135
 Troppau 118
 Tschechoslowakei 21, 26, 82, 89, 107, 120
 Tschechoslowakische Republik 43
 Türkei XXII, 94, 120
 Turnertempel 136
 Turner *Communitas* 405
 Tyrnau 139

 Ukraine 64, 75, 77, 309, 355
 Unbewusstes 253, 332, 346
 Ungarn XVIII, 5, 26, 54, 75, 115, 128, 129, 134,
 136, 138, 285, 299, 307 f., 325 f., 373, 455,
 469, 479
 „Union deutsch-österreichischer Juden“ 101,
 102, 106
 „Union österreichischer Juden“ 52, 55, 71
 „Unitas“ *Burschenschaft* 88
 Universal (Film Company) 468, 478
 Universität, Öffnung für Frauen (1897) 263
 Universität(en) XXII, XXIV, 27, 44, 48, 50 f., 353
 – Bremen 100
 – Budapest 308
 – Erlangen 444

- Heidelberg 444
- Kolozsvár 308
- Pozsony 308
- Princeton XI
- Wien XI, XIII, 27, 162, 202, 297 f., 298, 307 f., 310
- Überfüllung der 312, 321
- Uruguay 18
- USA XI, XV, XXII, 23, 37, 46 f., 75, 118, 137, 279, 286, 287, 347, 391, 432, 445, 456, 465, 478 f., 480, 484, s. a. *Amerika, Vereinigte Staaten*
- Utopie 51, 336 (revolutionäre), 339, 391, 398, 424, 435, 440, 443, 444
- Vaterland 83, 232, 287, 379, 391, 393, 455
- Vaterländische Front 45 f., 52, 121
- Venedig 451
- „Verband deutscher Frauen, Volksgemeinschaft“ 284
- „Verband deutscher Hausfrauen“ 284
- „Verband jüdischer Ingenieure und Techniker für den Aufbau Palästinas“ 82
- „Verband österreichischer Schauspieler“ 446
- Verein „Jüdische Kultur“ 179
- „Verein für Jüdische Musik“ 121
- Verein „Jüdische Presse“ 111
- „Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba“ 161
- „Verein für Internationale Kulturarbeit“ 203
- „Verein für musikalische Privataufführungen“ 206
- Verein „Österreichischer Seehospiz“ 121
- „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ 39
- „Verein zur Erhaltung und Förderung der *Mensa academica Judaica*“ 121
- „Verein zur Gründung und Erhaltung von Horten für schulpflichtige Kinder“ 121
- „Verein zur Rettung verlassener jüdischer Kinder“ 121
- „Verein zur unentgeltlichen Verpflegung Brustleidender auf dem Lande“ 121
- „Verein zur Unterstützung mittelloser israelitischer Studierender“ 121
- „Verein zur Versorgung hilfsbedürftiger jüdischer Waisen“ 121
- Vereinigte Staaten von Amerika 198, 203 ff., 212 f., 215, s. a. *Amerika, USA*
- Verfassungsgerichtshof 44, 321
- Versailles, Verträge von 116, 309
- Vielvölkerstaat 62, 259
 - Zerfall des 42
- Vita-Film 420
- Völkerbund 287, 292
 - liga 125, 128
 - mandat 71
- „Völkisch-antisemitischer Kampfausschuß“ 285
- Volksbildungshaus, jüdisches (Brigittenau) 372
- Volksbildungsverein 125
- Volkshalle (Rathaus) 60, 62
- Volkshochschulen 200 f.
- Volkskultur, alpenländische 415
- Volksgarten 67
- „Volksgemeinschaft“ 245, 251
- „Volkskörper“ 241
- Volksoper 363, 484
- Volkstheater 221 f., 224
- „Wanderungsamt“ 86 f.
- Warburg Institute (London) 199
- Warschau 159, 177, 187, 436, 468
- Washington 286, 295
- „Watikim“ *Altzionisten* 97
- Weimarer Republik 390
- „Weißer Terror“ 75, 307, 325
- Weißrussland 79
- Weltausstellung (Chicago) 285
- Weltjugendliga 125
- Weltkongress jüdischer Frauen 285
- Westbahnhof 363
- Westeuropa v, XIX, 89, 259, 392, 432
- „Westjude(n)tum“ 189, 258, 272 f., 319 f.
- Wilna 183
- Wien: Bezirke, Straßen
 - Alsergrund 133
 - Alserstraße 64
 - Ankergasse 146
 - Brigittenau 372
 - Döbling 133
 - Dollnergasse 133
 - Dorotheergasse 127
 - Eitelberggasse 132
 - Favoriten 133
 - Ferdinandbrücke 363
 - Franz-Josefs-Kai 63, 363

- Floridsdorf 132, 136
- Fünfhaus 132
- Grinzing 335, 454
- Große Schiffgasse 138, 146
- Gürtel 64
- Kandlgasse 36
- Haasgasse 81
- Hagenberggasse 25f
- Heinestraße 198
- Hernals 454
- Hietzing 132 f., 347 f., 454
- Hoher Markt 442
- Humboldtgasse 133
- Josefstadt 133
- Kagran 472
- Landstraße 60
- Leopoldsgasse 138
- Leopoldstadt XIV, 269, 274, 463 f., 468 f., 474, 476, 479 f.
- Lerchenfeld 476
- Mariahilf 133, 137
- Mariahilfer Straße 64, 363
- Meidling 454
- Müllnergasse 133
- Neudeggergasse 133
- Nussdorfer Straße 363
- Ottakring 124
- Praterstern 472
- Praterstraße 468, 472, 474 f., 477
- Rathausplatz 59, 66
- Rennweg 64
- Ring(straße) 90, 320, 363
- Rotenturmstraße 331
- Schmalzhofgasse 124
- Schottentor 361, 363
- Seitenstettengasse 357
- Spergasse 36, 83
- Stubenring 88
- Stumpergasse 137
- Taborstraße 110, 186, 363
- Tempelgasse 131
- Universitätsstraße 119, 128 f.
- Untere Augartenstraße 435
- Viaduktgasse 32
- Währing 132, 135 f.
- Währinger Straße 363
- Zirkusgasse 132
- Wien Museum 441
- Wienbild(er) 439 f.
- Wiener Festwochen 484
- Wiener Fiakerlied 439, 449 f.
- „Wiener Freiwillige Feuerwehr Gesellschaft“ 450
- „Wiener Hausfrauenverein“ 280
- Wiener Institut für Theaterwissenschaft 448
- Wiener Kreis 3
- Wiener Midrasch-Schule 155
- Wiener Neudorf 399
- Wiener Neustadt 69
- Wiener Staatsoper XIX, XXV, 485
- Wiener Poliklinik 348
- Wiener Psychoanalytische Vereinigung (WPV) 343 f., 352
- Wiener Rabbinerverband 136
- Wiener Rektorenkonferenz (1930) 44
- „Wiener Ritus“ (Wiener Minhag) 134
- Wienerlieder XV, 7
- „Wienertum“ 453
- Wiener Wirtshauskultur 449, 454
- Wilnaer Truppe 436 f.
- Winterhilfswerk 126
- Wirtschaftskrise 26 f., 76, 112, 118, 284,
- Wohlfahrtseinrichtungen 268
- Wolfgangsee 12, 88
- „Women's International League for Peace and Freedom“ (WILPF) 282, 286 f., 291 f.
- Kongresse 286 ff.
- „Worlds Student Christian Federation“ (WSCF) 319
- Young Men's Christian Association (YMCA) 315
- Zensur 25, 41 f., 70, 436
- Behörde 69
- Theaterzensurbehörde 428
- „Zentralstelle für weibliche Berufsberatung“ 282
- „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ 429
- Ziegfeld Follies 483
- Zertifikate
- Arbeiter- 82, 94
- Einwanderungs/Einreise- 37, 73, 87 f., 93
- Zionismus XI, XII, XIII, XVIII, XX, XXIII f., 13, 19,

- 31 f., 33, 40, 51, 71, 82 f., 85, 91, 96, 103,
107, 113, 119 f., 134, 139, 158 f., 160, 175,
178, 191, 232, 298, 300, 304, 377, 379, 382,
385 f., 387 f., 394, 419, 434
- Kultur- 103, 159, 161, 165, 178, 189
 - Arbeiter- 178
- ZionistInnen 33 f., 71 f., 79, 83, 90, 98, 102 f.,
104, 107, 109 f., 111, 122, 135, 141, 161, 165,
180, 214, 218, 280, 285, 288, 290, 297, 299 f.,
301, 320, 356, 389, 393, 397, 421, 426, 430
- „Zionistische Weltexekutive“ 111 f.
- „Zionistische Weltorganisation“ 73, 79 f., 85,
86 f., 99
- „Zionistischer Landesverband für Österreich“ 71,
79, 81, 83, 93, 102, 110
- Zionistischer Weltkongress, 15. 107, 373
- „Zionistisches Aktionskomitee“ 135
- „Zionistisches Landeskomitee“ 112, 209
- Zirkus-Busch-Kino 68
- Zirkus Renz 138
- Zsolnay-Verlag 420
- „Zukunft“ – Verein zur Erziehung und Erhaltung
jüdischer Lehrlinge 121
- Zürich 120, 136, 157, 287, 288, 291, 350, 419
- Züricher Kongress 288 f., 291
- „Zweite Wiener Schule“ 3
- Zweiter Weltkrieg 5, 76, 116, 488
- Zwischenraum/räume
- kulturelle(r) 334 f.
 - Welt der 401 f.

Biografien

Gabriele Anderl

Dr. phil. Zahlreiche Forschungsprojekte und Publikationen auf dem Gebiet der Zeitgeschichte. Schwerpunkte: NS-Zeit, Judenverfolgung, Exilforschung (vor allem Palästina, Shanghai, Jugoslawien), Oral History und NS-Kunstraub. Mitarbeiterin der österreichischen Historikerkommission („Zentralstelle für jüdische Auswanderung“ und „Arisierung“ von Mobilien“). Mitglied der Österreichischen Kommission für Provenienzforschung und Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft für Exilforschung. Daneben journalistische Arbeiten für Zeitungen und Radio. Buchpublikationen u. a. „Gescheiterte Flucht“ (mit Walter Manoschek) und „NS-Kunstraub in Österreich und die Folgen“ (hrsg. mit Alexandra Caruso). Lebt als freiberufliche Forscherin und Autorin in Wien.

Evelyn Adunka

Dr. phil., Historikerin in Wien. Zahlreiche Publikationen zur jüdischen Geschichte und Literatur, darunter: Das jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens (Hg. zs. mit Albert Brandstätter 1999); Die vierte Gemeinde. Die Wiener Juden in der Zeit von 1945 bis heute (2000); Exil in der Heimat. Über die Österreicher in Israel (2002); Der Raub der Bücher. Plünderung in der NS-Zeit und Restitution nach 1945 (2002); Die Rezeption des Exils. Geschichte und Perspektiven der österreichischen Exilforschung (Hg., zs. mit Peter Roessler 2003); Brücken. Beziehungen. Blockaden. Initiativen und Organisationen in Österreich und Israel seit 1945 (zusammen mit Dieter Hecht und Sabine Mayr 2007); Der Stadttempel Wien (2007).

Steven Beller

Geboren in London. Studium an der Cambridge University; lebt in Washington D.C. Zahlreiche Publikationen zur österreichischen und jüdischen Geschichte, u. a. „Wien und die Juden 1867–1938“ (Vienna and the Jews 1867–1936: A Cultural History), 1989; „Theodor Herzl“ (1991); „Franz Joseph. Eine Biographie“ (1996); „Rethinking Vienna 1900“ (2001, Hg.). Jüngste Publikation: „A Concise History of Austria“ (Cambridge University Press); erschien als „Geschichte Österreichs“ 2007 bei Böhlau.

Elisabeth Brainin

Dr. Elisabeth Brainin, Facharzt f. Psychiatrie u. Neurologie, Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Psychoanalytikerin (WPV/IPA), Kinderanalytikerin, Lehranalytikerin. Ehemalige Leiterin der Institute für Erziehungshilfe Wien (Child Guidance Clinic). Arbeitet in freier Praxis. Veröffentlichungen zu Kinderanalyse, Geschichte der Psychoanalyse, Antisemitismus, Trauma, Verfolgung, KZ-Haft, Neuropsychoanalyse. U. a.: „Psychoanalytische Überlegungen zu den Gesprächen und Interviews mit Überlebenden vom ‚Spiegelgrund‘“, in: Ernst Berger (Hg.): *Verfolgte Kindheit* (2007); „Überlegungen zur gemeinsamen Arbeit am Forschungsprojekt“ (gemeinsam mit S. Teicher), in: Ernst Berger (Hg.): *Verfolgte Kindheit* (2007); „Trauma und Phantasie“, in: *Trauma der Psychoanalyse? Die Vertreibung der Psychoanalyse aus Wien 1938 und die Folgen* (2005).

Brigitte Dalinger

Studium der Theaterwissenschaft und der Geschichte in Wien, während des Studiums verschiedene Tätigkeiten im Theaterbereich. Intensive Beschäftigung mit dem Thema Jüdisches Theater und Dramatik, in Zusammenhang damit Forschungsaufenthalte in Israel und den USA. Derzeit Assistentin am Institut für Theater-, Film- und Medienwissenschaft der Universität Wien. Zahlreiche Publikationen. Habilitation im März 2004. Weitere Arbeitsschwerpunkte: Theater als Dialog zwischen Kulturen, Theater vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg, Theater im 19. Jahrhundert sowie Britische Gegenwartsdramatik.

Klaus S. Davidowicz

Geboren in Berlin. Magisterstudium der jüdischen Studien an der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien und der Pädagogik und Germanistik an der Universität Heidelberg. 1993 Promotion an der Universität Wien im Fach Judaistik, 1994–1998 Universitätsassistent am Institut für Judaistik an der Universität Wien, Habilitation 1998, seitdem außerordentlicher Universitäts-Professor für Judaistik an der Universität Wien, seit 2003 AHS-Lehrer für Jüdische Geschichte am ZPC-Gymnasium Wien. Forschungsschwerpunkt ist die jüdische Philosophie- und Geistesgeschichte der Neuzeit sowie Kabbala, wovon seine Bücher „Gershom Scholem und Martin Buber“ (1995), „Kabbala, geheime Traditionen im Judentum“ (1999), „Zwischen Tradition und Häresie, Jakob Franks Leben und Lehren“ (2004) und zahlreiche Artikel in Sammelwerken und Zeitschriften zeugen.

Peter Dusek

Geboren 1945 in Waidhofen an der Thaya, Studium in Wien, Doktorat am Institut

für Österreichische Geschichtsforschung. Journalistische Ausbildung bei der „Presse“ 1970–1972. Seit 1972 Redakteur beim ORF; zunächst Auslandsdienst auf Kurzwelle, seit 1974 regelmäßige Mitarbeit bei Bildungssendungen des ORF. Kurator des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes. Ab 1979 Lektor für Medien- didaktik an den Universitäten Klagenfurt, Salzburg und Wien; zuletzt Lehraufträge am Institut für Theaterwissenschaft sowie am Institut für Geschichtsforschung (audio- visuelle Quellenkunde). 1980 Start des Medienkoffer-Programms des Unterrichts- ministeriums. Parallel zu „Österreich II“ Aufbau des historischen Archivs des ORF. 1988 Hauptabteilungsleiter Fernseharchiv des ORF; 1992 Vizepräsident der internationalen Archivvereinigung FIAT; 1994 Präsident der Freunde der Wiener Staatsoper; 1998 Präsident der internationalen Archivvereinigung FIAT. Publizierte mehrere Bücher über Musik- und Zeitgeschichte und ist Träger zahlreicher Auszeichnungen.

Barbara Eichinger

Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft und der Deutschen Philologie an der Universität Wien, nach dem Studium tätig im Lektorat für Deutsche Gegenwartsliteratur im Aufbau-Verlag Berlin. 2005–2007 Mitarbeiterin am Institut für Zeitgeschichte im Schwerpunkt Visuelle Zeit- und Kulturgeschichte. Seit Oktober 2007 Kollegiatin im Initiativkolleg „Sinne – Technik – Inszenierung: Medien und Wahrnehmung“ der Universität Wien.

Armin Eidherr

Jiddist, Germanist, Übersetzer, geboren 1963 in Wels/Oberösterreich. Studium der Germanistik und Romanistik in Salzburg. Magister- und Doktorarbeit über jiddistische Themen. Lebte von 1993 bis 1998 in Chile und Italien. Seither in Salzburg als Übersetzer, Schriftsteller und Mitarbeiter des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte. 2000 Johann-Heinrich-Voß-Preis für Übersetzung 2000 der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

Harriet Pass Freidenreich

Harriet Pass Freidenreich is Professor of History at Temple University in Philadelphia. A native of Ottawa, Canada, she earned a PhD in Eastern European and Jewish History from Columbia University. She teaches a wide range of courses in women's history, Jewish history, and European history. She is the author of "The Jews of Yugoslavia" (JPS, 1979), "Jewish Politics in Vienna" (Indiana University Press, 1991), and "Female, Jewish, and Educated: The Lives of Central European University Women" (Indiana University Press, 2002), as wells as articles on Yugoslav and Viennese Jewry and Central European Jewish women in the twentieth century.

Sander L. Gilman

Distinguished professor of the Liberal Arts and Sciences at Emory University, where he is the Director of the Program in Psychoanalysis as well as of Emory University's Health Sciences Humanities Initiative. A cultural and literary historian, he is the author or editor of over seventy books. His Oxford lectures "Multiculturalism and the Jews" appeared in 2006; his most recent edited volume, "Race and Contemporary Medicine: Biological Facts and Fictions" appeared in 2007. He is the author of the basic study of the visual stereotyping of the mentally ill, "Seeing the Insane", published by John Wiley and Sons in 1982 (reprinted: 1996) as well as the standard study of "Jewish Self-Hatred", the title of his Johns Hopkins University Press monograph of 1986. For twenty-five years he was a member of the humanities and medical faculties at Cornell University where he held the Goldwin Smith Professorship of Humane Studies. For six years he held the Henry R. Luce Distinguished Service Professorship of the Liberal Arts in Human Biology at the University of Chicago and for four years was a distinguished professor of the Liberal Arts and Medicine and creator of the Humanities Laboratory at the University of Illinois at Chicago. During 1990–1991 he served as the Visiting Historical Scholar at the National Library of Medicine, Bethesda, MD; 1996–1997 as a fellow of the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, CA; 2000–2001 as a Berlin prize fellow at the American Academy in Berlin; 2004–5 as the Weidenfeld Visiting Professor of European Comparative Literature at Oxford University. He has been a visiting professor at numerous universities in North America, South Africa, The United Kingdom, Germany, and New Zealand. He was president of the Modern Language Association in 1995. He has been awarded a Doctor of Laws (*honoris causa*) at the University of Toronto in 1997 and elected an honorary professor of the Free University in Berlin.

Sandra Goldstein

1985–1992 Institut für Internationale Studien an der Universität Genf, 1996–2006: Lektorin an der Ben Gurion Universität des Negev, 2007: Forschungstätigkeit im Literaturhaus Wien. Veröffentlichungen u. a.: „Modern Judaism in Exile“, in: „Encyclopedia of Jewish Culture in Modern Times“, eds. Y. Yovel and D. Shaham. February 2006, „Between the Jewish Body and the Zionist Body: German Memory in Jewish Culture“, Zemanim (Tel Aviv University Press, 2006).

Murray G. Hall

Geboren in Winnipeg, Manitoba, Kanada. Studium der Germanistik in Wien, ao. Univ.-Prof. am Institut für Germanistik der Universität Wien, Redakteur beim Österreichischen Rundfunk. Verfasser zahlreicher Beiträge zur österreichischen Literatur

der Zwischenkriegszeit und zur Verlags- und Buchhandelsgeschichte. U. a. gemeinsam mit Christina Köstner: „... allerlei für die Nationalbibliothek zu ergattern ...“ Eine österreichische Institution in der NS-Zeit“ (2006).

Werner Hanak

Geboren 1969 in Salzburg, Studium der Theater- und Kommunikationswissenschaft 1988–1994. Kurator und Leiter der Bibliothek am Jüdischen Museum Wien seit 1994, Gastkurator für die Neugestaltung der Mozartwohnung gemeinsam mit Ulrike Spring und Wolfgang Kos (Wien Museum, 2006), Dokumentarfilm *Malibu Song*, Regie gemeinsam mit Natalie Lettner (A 2006), Lehrauftrag als Fulbright Fellow for Research and Lecturing am Bard Graduate Center for Decorative Art, Design and Culture in New York City (2004). Dramaturg für Robert Wilsons Laserinstallation *Z2 – „The sleeping room of the people who did not know each other“* (2000). Herausgeber der Aufsatzsammlung „Wien II. Leopoldstadt“ gemeinsam mit Mechtild Widrich (Wien 1999).

Dieter Hecht

Historiker; Forschungsschwerpunkte: jüdische Frauengeschichte und jüdisches Presewesen im 19./20. Jahrhundert, Holocaust und Oral History. Dissertation 2003; zahlreiche Publikationen, u. a. „Zwischen Feminismus und Zionismus“ Anitta Müller Cohen (1890–1962) Die Biografie einer Wiener Jüdin“, in *L'Homme*, Wien 2008. „Die Weltkongresse Jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit, Wien 1923, Hamburg 1929“, in: *Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdische Frauenbewegung im deutschsprachigen Raum*, Edith Saurer, Margarete Grandner (Hg.), Wien 2005. „Mutterland-Vatersprache“ Eine DVD-Dokumentation des Schicksals ehemaliger ÖsterreicherInnen in Israel (mit Begleitbuch), Tel Aviv 2005.

Klaus Hödl

Historiker. Forschungsschwerpunkt: Jüdische Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert; Vorurteilsforschung. Wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Jüdische Studien in Graz und derzeit Lektor an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Zahlreiche Publikationen, u. a. „Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert“ (2006)

Peter Landesmann

Geboren in Wien. Besuch der Elementarschule in Wien, emigrierte 1938 mit seinen jüdischen Eltern nach Budapest, Rückkehr 1946 nach Wien. Matura in Wien und Studium an der Hochschule für Bodenkultur: Dipl.-Ing. 1952 Universität Wien:

Studium der Judaistik, Magister der Philosophie Mai 1993, Doktor der Philosophie Oktober 1994. Studium der evangelischen Theologie, Magister der Theologie März 1999, Doktor der Theologie Mai 2001. Studium der katholischen Theologie. Magister der Theologie März 2006, Doktor der Theologie Juli 2007. Dissertation über den 12-jährigen Jesus im Tempel (Lk. 2,46ff). Lektor an der Universität Wien im Sommersemester 2000. Honorarprofessor der Universität Wien für das Fach Judaistik. 2006. Publikationen u. a.: „Die Juden und ihr Glaube“ (1987), „Die Juden und ihre Widersacher“ (1989), „Rabbiner aus Wien“ (1996), „Die Himmelfahrt des Elija. Entstehen und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst“ (2004).

Eleonore Lappin

1982–1986 Lehrbeauftragte für deutsche Sprache an der Universität Tel Aviv sowie 1983–1986 Assistentin an der deutschen Abteilung der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seit 1989 Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Juden in Österreich sowie Lehraufträge an der Karl-Franzens Universität Graz und der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte: jüdische Geschichte des deutschsprachigen Raums, insbesondere des Zionismus und der Judenverfolgungen in Österreich. Projekte: Erinnerungen österreichischer Juden <<http://www.injoest.ac.at/deutsch/projekte/erinnerungen.html>>, <<http://www.injoest.ac.at/deutsch/projekte/ungarn.html>> Presseforschung <<http://www.injoest.ac.at/deutsch/projekte/presseforschung.html>>, Ungarisch-Jüdische ZwangsarbeiterInnen <<http://www.injoest.ac.at/deutsch/projekte/ungarn.html>>. Publikationen: Herausgeberin zahlreicher Sammelwerke, zuletzt Die „Wahrheit“ der Erinnerung. Jüdische Lebensgeschichten (gem. mit Albert Lichtblau), Innsbruck u. a. 2007; Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945 (gem. mit Michael Nagel), Bremen 2007.

Albert Lichtblau

Geboren in Blindenmarkt. Studium der Geschichte und Politikwissenschaft an der Universität Wien. 1987–1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin. Seit 1990 am Institut für Geschichte der Universität Salzburg in der Abteilung für Zeitgeschichte und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Juden in Österreich. Publikationen und Mitarbeit an zahlreichen Forschungsprojekten über Wohnungspolitik, Mieterprotest, die Geschichte der Minderheiten und Zuwanderung, jüdische Geschichte und Geschichte des Antisemitismus.

Hanno Loewy

Geboren in Frankfurt am Main. Studium der Literaturwissenschaft, Theater-, Film- und Fernsehwissenschaft und Kulturanthropologie in Frankfurt am Main. Ab 1982 Tätigkeit als freier Publizist und Ausstellungsbauautor, 1995 bis Juni 2000 Gründungsdirektor des Fritz Bauer Instituts. Seit 2000 Lehrbeauftragter an der Universität Konstanz im Bereich Literaturwissenschaft/Medienwissenschaft, sowie verschiedene Ausstellungs- und Forschungsprojekte. Seit 2004 Direktor des Jüdischen Museums Hohenems. Publikationen zur jüdischen Gegenwart und Geschichte, zur Theoriegeschichte des Films und der Fotografie, zur Geschichte und Rezeption des Holocaust, sowie zur Geschichte Palästinas, darunter: „Taxi nach Auschwitz. Feuilletons“ (Berlin: Philo, 2002), Béla Balázs: „Märchen, Ritual und Film“ (Berlin: Vorwerk, 2003), „Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien“ (als Hg., Essen: Klartext, 2005).

Elisabeth Malleier

Dr. phil., Historikerin, Italienerin deutscher Muttersprache (Südtirol), lebt seit 1989 in Wien. Studium der Geschichte in Innsbruck, Berlin und Wien. Forschungsschwerpunkte: Geschichte jüdischer Frauen in Wien, Geschichte sozialer Bewegungen, Geschlechtergeschichte in der Medizin. Selbstständige Publikationen: Jüdische Frauen in Wien 1816–1938. Wien 2003. Das „Ottakringer Settlement“. Zur Geschichte eines frühen internationalen Sozialprojekts. Wien 2005. Arbeitet derzeit an einem von der Robert-Bosch-Stiftung geförderten Forschungsprojekt zum Thema: Jüdische Spitäler, Krankenunterstützungsvereine und Krankenpflegeschulen in Österreich-Ungarn (1867–1918).

Siegfried Mattl

Geboren in Mürzzuschlag/Steiermark, Historiker. Leiter des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Geschichte und Gesellschaft/Cluster Geschichte, Dozent am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien. Forschung und Lehre zur österreichischen Zeitgeschichte, Mediengeschichte, Cultural Studies. Neben der Forschungstätigkeit mit Schwerpunkt Kultur-, Stadt- und Mediengeschichte Arbeiten im Medien- und Ausstellungsbereich (z.B. ständige Gastkolumne auf orf.science.at) Mitarbeit an österreichischen und internationalen Forschungsprojekten. Zuletzt gemeinsam mit Werner M. Schwarz Kurator der Ausstellung „Felix Salten. Schriftsteller – Journalist – Exilant“ im Jüdischen Museum der Stadt Wien (Hg. des gleichnamigen Ausstellungskatalogs, Wien 2006).

Michael Laurence Miller

Michael Miller is Assistant Professor in the Nationalism Studies Program at the CEU. He received his Ph.D. in History from Columbia University, where he specialized in Jewish and Central European History. His research focuses on the impact of nationality conflicts on the religious, cultural and political development of Central European Jewry in the nineteenth century. He has contributed to Kotowski, Schoeps, Wallenborn, *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa* (Darmstadt: Primus Verlag, 2001), *Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1: Die Rabbiner der Emanzipationszeit* (Munich–New York: K.G. Saur, 2004), and the *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Forthcoming). He is writing a book on the Jews of Moravia in the nineteenth century. His articles have appeared in *Slavic Review*, *Simon Dubnow Institut Jahrbuch* and from “Múlt és Jöv*”

Wolfgang Müller-Funk

Aufgewachsen in München, Wien und Ulm. Studium in Germanistik, Geschichte und Philosophie an der Universität München. Kultur- und Literaturtheoretiker. Gastprofessur für Kulturwissenschaften am Institut für Germanistik Professorial Fellow an der Diplomatischen Akademie, Wien. Lehr- und Forschungstätigkeit an den Universitäten Birmingham, Innsbruck, Klagenfurt und Kopenhagen. Gastvorträge im In- und Ausland. Rezensionen und Essays in diversen deutschsprachigen Zeitungen (sz, FAZ, NZZ, Die Presse), Zeitschriften und im Hörfunk. Publikationen: *Erfahrung und Experiment* (1995) (Hg. zus. mit Hans Ulrich Reck), *Inszenierte Imagination* (1996), *Junos Pfau* (1999), *Die Kultur und ihre Narrative* (2002) (Hg., zus. mit Cornelia Klinger), *Das Jahrhundert der Avantgarden* (2004), *Niemand zu Hause* (2005) u.a.m.

Marcus G. Patka

Geboren in Wien, Studium der Germanistik, Doktorat am Institut für Zeitgeschichte; arbeitete am Institut für Germanistik der Universität Wien und für das Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes; seit 1998 Kurator im Jüdischen Museum Wien; zahlreiche Ausstellungen im In- und Ausland (Deutschland, Israel, Belgien, Australien, Chile); unterrichtete 2004 und 2006 Sommerkurse an der Portland State University; zahlreiche Publikationen zur österreichischen Literatur- und Zeitgeschichte, insbesondere als Autor und (Mit-)Herausgeber zu Egon Erwin Kisch (Wien 1997, Berlin 1998), *Exil in Mexiko* (Berlin 1999, Wien 2002), Karl Kraus (1999), Karl Farkas (2001), Paul Celan (2001), Hans Gál und Egon Wellesz (2004), Manès Sperber (2005).

Birgit Peter

Studium Theaterwissenschaft und Philosophie an der Universität Wien, Dissertation zu Zirkus, Varieté und Revue im Wien der 1. Republik (2001). Seit 1999 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theater-, Film- und Medienwissenschaft der Universität Wien. Aufgabenbereiche: Archiv, Forschungsmanagement, Kontakte/Kooperationen mit außeruniversitären wiss. Einrichtungen (Bibliotheken, Museen, Forschungsinstituten) und künstlerischen Institutionen wie Theatern. Lehraufträge an den Universitäten Wien und Leipzig zu den Themen Wissenschaftsgeschichte, wissenschaftliches Arbeiten, Zirkus, Varieté, Zauberkunst, Illusion, Theaterhistoriografie sowie Lehrtätigkeit im Universitätslehrgang „Kultur und Organisation“.

Michaela Raggam-Blesch

Studium der Geschichte und Erziehungswissenschaften an der Karl-Franzens-Universität Graz, ist derzeit Mitarbeiterin an der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) im Rahmen des Forschungsprojekts „Topographie der Shoah. Gedenkstätte des zerstörten jüdischen Wien“. Sie war als freiberufliche Mitarbeiterin am Leo Baeck Institute in New York tätig und wurde im Jahre 2003 mit dem Center for Jewish History Fellowship in New York bedacht.

Bettina Riedmann

Geboren in Innsbruck. Studium Germanistik, Geschichte, Romanistik, Skandinavistik in Innsbruck, Wien und Stockholm. Praktikum für Deutsch als Fremdsprache an der Chulalongkorn-Universität in Bangkok 1997. 1997/98 Junior Fellowship am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien. Unterrichtstätigkeit an Gymnasien in Stockholm (2000–2004), seit 2005 am Internationalen Sprachenzentrum der Universität Innsbruck. Veröffentlichungen: Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen (Conditio Judaica. Band 36 (2002). Die Legenden, deren Entstehung man miterlebt: Arthur Schnitzler und Theodor Herzl. In: Konstanze Fliedl (Hg.): Arthur Schnitzler im zwanzigsten Jahrhundert (2003). S. 192–210.

Frank Stern

Frank Stern, langjähriger Leiter des Zentrums für deutsche und österreichische Studien an der Ben-Gurion-Universität des Negev in Beer-Sheva, lehrt heute am Institut für Zeitgeschichte, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien mit dem Schwerpunkt Visuelle Zeit- und Kulturgeschichte. Publikationen zu Antisemitismus und Philosemitismus, deutsch-jüdische und österreichisch-jüdische Kul-

turgeschichte. Forschungsschwerpunkte: Kontextorientierte historische Filmanalyse, Inszenierung und Wahrnehmung von Geschichts-Bildern im Film, Visualisierungen jüdischer Themen im deutschsprachigen, israelischen, französischen und englischsprachigen Film, Jüdische Kulturgeschichte.

Karin Stögner

studierte Soziologie, Geschichte, Romanistik und Anglistik in Wien und Paris. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Konfliktforschung in Wien und Redakteurin der Österreichischen Zeitschrift für Politikwissenschaft. Forschungsschwerpunkte: Genderforschung, Antisemitismusforschung, Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie. Publikationen u. a.: Artikel und Beiträge im Bereich Antisemitismus- und Frauenforschung sowie Geschichtsphilosophie, etwa: Lebensgeschichtliche Interviews und die „Wahrheit der Erinnerung“ – Einige Überlegungen zum Mauthausen Survivors Documentation Project, in: Eleonore Lappin, Albert Lichtblau (Hg.), *Die Wahrheit der Erinnerung. Jüdische Lebensgeschichten*, Innsbruck: Studienverlag 2008; *The Woman and the Past: Walter Benjamin's Philosophy of History and its Meaning for Film*, in: Vera Apfelthaler, Julia Köhne (eds.), *Gendered Memory and the Holocaust*, Wien: Turia+Kant 2007.

Samy Teicher

Dipl.-Psych. Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Psychoanalytiker (WPV/IPA), Kinderanalytiker, Gruppenpsychoanalytiker. Arbeitet im Anton-Proksch-Institut und in freier Praxis. Veröffentlichungen zur Geschichte der Psychoanalyse, Antisemitismus, Trauma, Verfolgung und KZ-Haft. Publikationen (gemeinsam mit E. Brainin): „Überlegungen zur gemeinsamen Arbeit am Forschungsprojekt“, in: Ernst Berger (Hg.): *Verfolgte Kindheit* (2007); „Trauma und Phantasie“, in: *Trauma der Psychoanalyse? Die Vertreibung der Psychoanalyse aus Wien 1938 und die Folgen* (2005); „Die Wiener Psychoanalytische Vereinigung und der Nationalsozialismus“ (gemeinsam mit E. Brainin), in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte xxxII, Geschichte der Psychoanalyse* (2004).

Georg Wacks

Clown, Schauspieler, Musiker, Historiker und Autor. Studien u. a. an der Universität für Musik und darstellende Kunst in Wien, an der Universität Wien sowie an der École Philippe Gaulier – International School of Theatre in London. Auftritte u. a. in Wien, London, Paris, Edinburgh und Salzburg in allen Disziplinen. Arbeit als Rote Nasen Clowndoctor Prof. Dr. Best. Seit 2003 Programme im Theater L.E.O. (u. a.: „Die Armin Berg Revue“, „Fräulein Ganslbrust“, „Vienne à Paris“, „Mitislaw der Mo-

derne“). Musikwissenschaftliche Vorträge und Arbeiten u. a. für das Österreichische Theatermuseum sowie Schauspiel-, Clown- und Stimmbildungskurse in Wien und Paris. Präsident der Armin Berg Gesellschaft. Publikation: Die Budapester Orpheumgesellschaft. Ein Varieté in Wien 1889–1919 (2002).

Karin Wagner

Geboren in Klagenfurt. Pianistische Ausbildung am Bruckner-Konservatorium Linz und an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien. Würdigungspreis des Bundesministeriums für Wissenschaft; Konzerttätigkeit als Kammermusikerin. Lehrt seit 2001 an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien am Institut Ludwig van Beethoven (Tasteninstrumente in der Musikpädagogik) Klavier und klavierdidaktische Fächer. Dissertation über Eric Zeisl im Fach Musikwissenschaft mit dem Zweitfach Zeitgeschichte; Kuratorentätigkeit für das Jüdische Museum Wien, Autorin der Zeisl-Biografie „Fremd bin ich ausgezogen“ (Czernin 2005).

Georg Winckler

Geb. in Ostrava/Ostrau, studierte von 1962–1968 Wirtschaftswissenschaften an der Princeton University, Princeton, New Jersey/USA und Universität Wien, seit 1978 Professor für Volkswirtschaftstheorie und Volkswirtschaftspolitik, Institut für Wirtschaftswissenschaften, Universität Wien, seit 1999 Rektor der Universität Wien. Seit März 2005 Präsident der European University Association, EUA, Brüssel–Genf, 2000–2005 Vorsitzender bzw. Präsident der Österreichischen Rektorenkonferenz.

Politik, Gesellschaft, Kultur, Kunst und Religion sind im Wien der Ersten Republik durch eine immense Zunahme der Integration und Partizipation der jüdischen Bevölkerung charakterisiert. Die innergesellschaftliche Dynamik der jungen Demokratie und die Wechselwirkung der verschiedenen jüdischen Milieus, die Zuwanderungen aus Ost- und Südosteuropa sowie die wachsende kulturelle Vernetzung mit Berlin, Budapest, Paris und Prag führten zu einflussreichen Ausprägungen der österreichisch-jüdischen Kultur in allen Bereichen der Entwicklung der Stadt Wien. Antidemokratische Tendenzen, insbesondere der Antisemitismus, beeinflussten sowohl die tagespolitischen Debatten als auch die innerjüdischen Diskussionen im Spannungsfeld von Integration, Antisemitismus und Zionismus.

