

Bilder des Jüdischen

Europäisch-jüdische Studien Beiträge

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam,
in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien
Berlin-Brandenburg

Redaktion: Werner Treß

Band 6

Bilder des Jüdischen

Selbst- und Fremdzuschreibungen
im 20. und 21. Jahrhundert

Herausgegeben von
Juliane Sucker und Lea Wohl von Haselberg

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-027645-9
e-ISBN 978-3-11-027657-2
ISSN 2192-9602

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Michael Peschke, Berlin
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Christina von Braun

Vorwort: ‚Jüdische Identität‘? — 1

Juliane Sucker und Lea Wohl von Haselberg

Einleitung — 11

Teil I: Zeichen und Repräsentationen

Hildegard Frübis

Porträt und Typus

Repräsentationen ‚der‘ Jüdin in der Jüdischen Moderne — 33

Silke Hoklas

Alberich, Repräsentant der finsternen Mächte?

Zum Bild des Jüdischen in Fritz Langs Nibelungen-Film — 57

Lea Wohl von Haselberg

„Zwei Juden an einem Tisch und schon lachst Du Dich kaputt.“

Jüdischer Humor als Zeichen von Jewishness im deutschen Film und Fernsehen — 77

Alexander Jungmann

Fremdbilder des Jüdischen

Ein Berliner Hype und seine jüdischen Wahrnehmungen — 93

Teil II: Zwischenräume

Alina Bothe

Da-Zwischen

Jüdische Identitäten in Fischl Schneersohns Grenadierstraße — 119

Anna Michaelis

„... daß die Ostjuden Sünder und die deutschen Juden die reinen Engel wären ...“

Ostjuden und jüdische Identität in der deutsch-jüdischen Presse der Weimarer Republik — 137

Juliane Sucker

„... auf Gedeih und Verderb mit Deutschland verbunden“?

Gabriele Tergits literarische Spurensuche
nach dem jüdischen Ich — 159

Andreas Stuhlmann

„Sie sehen: ich bin wütend.“

Hannah Arendt und Gershom Scholem streiten
über Judentum im Exil — 179

Lena Kreppel

Ein deutsch-jüdischer Emigrant im Erstkontakt mit dem Zionismus

Zur Selbstdarstellung in autobiografischen Texten von Fritz Wolf — 205

Teil III: Spiegelungen und Projektionen

Hannah Ahlheim

Das Vorurteil vom ‚raffenden Juden‘

Antisemitische Fremdbilder und jüdische Identität
in der Weimarer Republik — 221

Regina Schleicher

**„Schlemiel“ – Jüdische Identität in der Satire des Kaiserreichs
und der Weimarer Republik — 241**

Knut Martin Stünkel

Judentum als traditionelle Kritik

Der Beitrag Max Wieners zum Bild des Jüdischen
im Gespräch der Religionen — 263

Susanne Düwell

„Das zwanghaft projizierende Selbst“

Die Reflexion von Bildern des Jüdischen im Werk
von Doron Rabinovic — 281

Ulrike Schneider

Versöhnung als Konzept der Verdrängung?

Die Darstellung von jüdischen Protagonisten in der
frühen (west-)deutschen Nachkriegsliteratur — 305

Teil IV: Aufbrüche

Paula Wojcik

Mehr als Opferrivalität und Schuldabwehr?

Perspektiven in der Konzeption des Jüdischen in polnisch- und deutschsprachiger Gegenwartsliteratur — 331

Alexander Rasumny

Den Hass auf die Geschichte wegerzählen

Funktionen der Marranenthematik in
Robert Menasses *Die Vertreibung aus der Hölle* — 351

Ruth Zeifert

Wir Juden, die Juden – ich Jude?

Das Jüdische aus der jüdisch/nichtjüdischen Doppelperspektive
von ‚Vaterjuden‘ — 369

Über die Autorinnen und Autoren — 385

Abbildungsverzeichnis — 389

Personenregister — 391

Christina von Braun

Vorwort: ‚Jüdische Identität‘?

In seinem Buch *Der Sinn der Geschichte* (1925) schrieb der Religionsphilosoph und Historiker Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew:

Als mich in meinen Jugendtagen die materialistische Deutung der Geschichte anzog und ich sie an den Geschicken der Völker nachweisen wollte, war das größte Hindernis hierfür die Geschichte des jüdischen Volkes. Vom materialistischen Gesichtspunkte aus war jenes Geschick völlig unerklärlich. Denn von einem materialistischen und positiv-geschichtlichen Standpunkte aus hätte dieses Volk schon längst aufhören müssen zu existieren. Sein Bestehen ist eine sonderbare, geheimnisvolle und wunderbare Erscheinung, die zeigt, daß mit dem Geschicke jenes Volkes besondere Absichten verbunden sind. Dieses Geschick läßt sich nicht mit jenen Anpassungsprozessen erklären, mit denen man auf materialistische Weise die Völkergeschichte zu erklären versucht. Das Ausdauern des jüdischen Volkes in der Geschichte, seine Unausrottbarkeit, das Fortbestehen seiner Existenz als eines der ältesten Völker der Welt unter ganz ausnahmsweisen Bedingungen, jene verhängnisvolle Rolle, die dieses Volk in der Geschichte spielt – alles das weist auf besondere, mystische Grundlagen seines historischen Geschicks hin.¹

Nach den Gaskammern des ‚Dritten Reichs‘ stellt sich die Frage nach dem ‚Geheimnis‘ der langen Lebensdauer der jüdischen Gemeinschaft auf noch ganz andere Weise. Man kann die Antwort mit Berdjajew in ‚mystischen Grundlagen‘ suchen. Man kann sie aber auch unter historischer Perspektive betrachten – und da fragt es sich, ob es nicht gerade die große Fähigkeit zur Anpassung war, die es den jüdischen Gemeinden immer wieder erlaubte, ihre Identität zu wahren. Identität ist nichts Gegebenes – sie ist ein wandelbares Konstrukt, das, wie Stuart Hall schreibt, durch Repräsentationen hervorgebracht wird: „Statt Identität als eine schon vollendete Tatsache zu begreifen, die erst danach durch neue kulturelle Praktiken repräsentiert wird, sollten wir uns vielleicht Identität als eine ‚Produktion‘ vorstellen, die niemals vollendet ist, sich immer in einem Prozess befindet und immer innerhalb – nicht außerhalb der Repräsentation konstituiert wird.“² Diese Veränderbarkeit gilt aber nicht nur für die ‚jüdische Identität‘, sondern auch für andere Identitäten, auch die, die nicht von der Erfahrung der Diaspora geprägt sind. Auch territorial fest verankerte Nationen (die sich ohnehin histo-

¹ Berdjajew, Nikolaj Alexandrowitsch: *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie der Menschheitsgeschichte*. Aus dem Russischen v. Otto v. Taube. Tübingen 1949. S. 135f.

² Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität*. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. u. übers. von Ulrich Mehlen [u. a.]. Hamburg 1994. S. 26.

risch erst spät gebildet haben) verfügen über wandelbare ‚Identitäten‘, die durch Migration, historische Prozesse und kulturellen Wandel geprägt sind.

Umso mehr aber hat die Frage von Berdjajew Bestand: Worin besteht dieser Kern, der es Juden in den unterschiedlichsten Regionen und historischen Epochen erlaubt zu sagen: Ich bin jüdisch? Der unveränderbare Text der Torah, auch die Rolle der Zeremonialgesetze, wäre darauf eine Antwort. Aber das würde nicht erklären, warum auch nach der Aufklärung und im Säkularisierungsprozess, als viele Juden aufhörten, die Zeremonialgesetze zu beachten, viele an ihrer ‚jüdischen Identität‘ festhielten. Gewiss, das geschah gelegentlich unfreiwillig, aber in vielen Fällen – etwa im Zionismus – auch ganz gewollt. Die Antisemiten versuchten, dieses Beharrungsvermögen der ‚jüdischen Identität‘ in Rassenlehren umzudeuten. Doch in Wirklichkeit ging es um die kulturelle Fähigkeit, Identität als etwas Prozesshaftes – und damit Lebendiges – zu begreifen.

Der Begriff der Säkularisierung verweist ursprünglich auf einen Mönch oder Geistlichen, der den Priesterstand verlässt, um in den weltlichen Stand überzugehen. Später bezeichnete er die Enteignung von Kircheneigentum in weltliche Hände. Im 19. Jahrhundert nimmt er allmählich eine geschichtsphilosophische Bedeutung an, unter der er heute meistens verwendet wird. Dabei ist aber vollkommen unklar, ob mit Säkularisierung ein Prozess der Entkirchlichung oder die Sakralisierung des Weltlichen gemeint ist. Tatsächlich geht das eine mit dem anderen einher – denn die Aufklärung, die mit der Säkularisierung gerne in einem Atemzug genannt wird, wurde begleitet von einer Sakralisierung des Nationalgedankens, in dessen Folge aus dem Juden als Feind der Kirche der Jude als Außenseiter der Nation wurde. Die Nationen, v. a. die deutsche, die sich auf den napoleonischen Schlachtfelder herausbildete, definierte sich gegen den Franzosen und gegen den ‚inneren Feind‘, den Juden. Die Nationaleigenschaften, die den Juden und Franzosen zugewiesen wurden, „boten die Negativfolie für den Entwurf eines Nationalcharakters der Deutschen“, schreibt Stefan Rohrbacher.³ Die Symptome dieses Vorgangs waren vielfältig: Aus der ‚Reinheit‘ des Märtyrerblutes wurde in diesem Prozess die Reinheit der arischen Rasse; aus Christus als Opfer eines ‚jüdischen Verbrechens‘ wurde das Verbrechen der ‚Rassenschande‘ an der deutschen Nation usw. Tatsächlich beruhte ein Gutteil der Anziehungskraft des Nationalsozialismus darauf, dass die Symbolik, deren er sich bediente, uralte, vom Christentum über Jahrhunderte transportierte Heilsbotschaften wachrief, nur verwiesen sie nun auf keine transzendente, sondern auf eine bio-

³ Rohrbacher, Stefan: Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt (1815–1848/49). In: Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. Hrsg. v. Peter Alter, Ekkehard Bärsh u. Peter Berghof. München 1999. S. 37.

logistische Wahrheit: die Wahrheit vom arischen Körper, sozusagen dem ‚biologischen Christen‘.⁴ Diese verweltlichten, biologisierten und sexualisierten Bilder des Ariers wurden prägend für die arischen Fantasien vom Körper der Juden, dessen Physiognomie und Physiologie in jeder Beziehung das Gegenbild zum Arier darstellte: Die Funktion der biologisch und rassistisch geprägten Bilder vom ‚Juden‘ bestand darin, dem imaginären Arier eine ‚reale‘ Gestalt zu verleihen.

Dass die Projektion auf den Juden nichts mit dem Selbstbild von Juden zu tun hatte, versteht sich von selbst. Aber man kann sich durchaus die Frage stellen: Was passierte eigentlich mit dem Selbstbild des Juden im Verlauf des Säkularisierungsprozesses? Um zu begreifen, warum der Prozess hier ein ganz anderer war, muss man verstehen, dass ‚Säkularisierung‘ für die jüdische Religion an sich gar keinen Sinn ergibt. „Unter den Vorschriften des mosaischen Gesetzes“, so schrieb Moses Mendelssohn, „lautet kein einziges: du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heißen: Du sollst tun oder nicht tun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die im Weg der Überzeugung zu ihm kommen.“⁵

Anders als die christliche Religion, in deren Zentrum der Glauben steht und für die mithin der Zweifel die größte Sünde darstellt, kennt die jüdische Religion einerseits den Glauben an einen transzendenten Gott, andererseits aber auch die 613 Zeremonialgesetze, die sich allesamt auf sein irdisches Leben beziehen, egal ob es um Sexualität, Speisen, Waschvorgänge oder auch die Einhaltung des Feiertags geht. Die Religion verlangt zunächst die Unterwerfung unter die Zeremonialgesetze als Zeichen einer Unterwerfung unter Gott. An dessen Existenz mag der Gläubige zwar gelegentlich zweifeln, aber solange er sich an die Gesetze hält, bleibt er Teil der Religionsgemeinschaft, und selbst wenn er sie nicht befolgt, wird er nicht ausgestoßen. Für den Christen hingegen kann der Zweifel zur Exkommunikation führen, und eben deshalb eignet dem Christentum ein tiefer Drang zur Verweltlichung und Biologisierung seiner Heilsbotschaft: Sie sind Glaubenshilfe. Das heißt, für das christliche Denken stellte die Veränderung der Welt, der physisch wahrnehmbaren Wirklichkeit, eine religiöse ‚Notwendigkeit‘ dar. Nur so ließ sich der Abgrund zwischen dem Transzendenten und dem Sichtbaren überwinden. Die jüdische Religion hingegen, die die bestehende Welt in den Worten

4 Dazu ausführlicher: Von Braun, Christina: Und der Feind ist Fleisch geworden. In: Der ewige Judenhaß. Hrsg. v. dies. u. Ludger Heid. Berlin, Wien 2000. S. 149–213.

5 Zit. n. Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation (1933). In: Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. Hrsg. v. Schalom Ben-Chorin u. Verena Lenzen. München 1988. S. 103–132, hier S. 113.

von Max Brod als „Diesseitswunder“ betrachtete,⁶ bedurfte nicht einer solchen verändernden Kraft und entwickelte auch keine dem Christentum vergleichbare historische Dynamik. Andererseits bezog die jüdische Gemeinschaft aus der ihr eigenen Struktur aber auch ihre spezifische Widerstandskraft gegen die realitätsverändernde Macht des Christentums. Während sich die Kulturen ohne Schrift der Überlagerung durch das Christentum (oder durch andere Schriftgesellschaften) nicht zu entziehen vermochten, widersetzte sich die Textgemeinschaft des jüdischen Volkes der christlichen Mission. Hierin ist einer der Schlüssel zum Verständnis des langen Überlebens der jüdischen Religions- und Volksgemeinschaft zu suchen.

Dennoch ist es unbestreitbar, dass sich viele Juden in einem vom Christentum geprägten Lebensraum befanden und mithin direkt von der realitätsverändernden Macht des christlichen Säkularisierungsprozesses betroffen waren. Beinhaltete für Christen Säkularisierung die Sakralisierung der nationalen Gemeinschaft und die Verweltlichung religiöser Denkstrukturen, so bedeutete für Juden Säkularisierung die Abkehr von religiösen Bräuchen. Für Christen wurde durch die Verwandlung der Kirchengemeinschaft in einen Nationalstaat aus dem kirchlichen Feiertag ganz selbstverständlich der staatlich vorgeschriebene soziale Ruhetag; die Ideale christlichen Ehe- und Familienlebens gingen ins Ehe- und Familienrecht ein – und wenn heute in einigen Bundesländern Lehrerinnen untersagt wird, das Kopftuch zu tragen, so wird dies damit begründet, dass die deutsche Gesellschaft ‚christlich geprägt‘ sei.⁷ Damit ist weder die Kirche noch das Glaubensbekenntnis

6 Brod, Max: Das Diesseitswunder oder Die jüdische Idee und ihre Verwirklichung (1939). In: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert (wie Anm. 5), S. 204f.

7 1875 wurden in Deutschland zivile Standesämter eingeführt, die von nun an Geburt und Eheschließung beglaubigten. Das verstärkte einen ohnehin schon seit dem 18. Jahrhundert beobachtbaren Trend zur „Entkirchlichung“ – vor allem in den protestantischen Gebieten. Allerdings ist dieser Trend keineswegs mit einem Sterben des religiösen Denkens gleichzusetzen, wie der Historiker Lucian Hölscher gezeigt hat. So hätte Mitte des 19. Jahrhunderts in vielen deutschen Landeskirchen ein Drittel, manchmal sogar zwei Drittel der protestantischen Bevölkerung auf eine kirchliche Beerdigung verzichtet; diese seien jedoch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder angestiegen, um schon vor dem Ersten Weltkrieg praktisch überall 100% zu erreichen: „Meine These lautet, daß sich die Bedeutung unserer religiösen Diskurses in den letzten zweihundert Jahren so stark verändert haben, daß auch die Rede vom Sterben der Religion nur jeweils innerhalb einer spezifischen Konstellation sinnvoll ist – und zwar als zeitgebundene Erfahrung und Erwartung an die Zukunft und Vergangenheit. Von einem Niedergang oder Aufleben religiöser Systeme, von einer Säkularisierung, einer religiösen Aufklärung oder Entkirchlichung läßt sich m. E. überhaupt nicht im Sinne objektiver geschichtlicher Prozesse sprechen, sondern lediglich im Sinne subjektiver, mehr oder weniger gruppen- und epochenspezifischer Geschichtsentwürfe.“

gemeint. Vielmehr wird hier eine *kulturelle* Definition von ‚christlich‘ verwendet, mit der auch ein schönes Orgelkonzert von Bach gemeint sein kann oder ein weltliches Ethos, das sich aus christlichen Lehren ableitet. Diese Entwicklung hatte direkte Konsequenzen für Juden, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft lebten. Einerseits erhielten Juden die vollen Bürgerrechte; eben dies implizierte andererseits aber auch einen tiefgehenden Wandel ihrer Traditionen.

Mit dem Beginn des christlichen Säkularisierungsprozesses entstand für die jüdische Religions- und Volksgemeinschaft eine Situation, die in ihrer Reichweite nur mit dem Beginn der Diaspora zu vergleichen ist. Denn die weltliche oder nationale Definition des christlichen Gemeinschaftskörpers geriet notwendigerweise mit den weltlichen Definitionen der jüdischen Gemeinschaft in Konflikt. „Die Religion schrieb vor, anders zu reden, sich anders zu kleiden, anders zu essen, sich anders zu freuen und zu trauern, anders und anderes zu denken“, so schreibt Max Wiener. Das Prinzip einer eigenen Sprache, eigener Gesetze und eines eigenen Sittenkodex ließ „die Juden ein Volk inmitten eines anderen sein. Und doch war der Quell, aus dem für den jüdischen Geist Sinn und Rechtfertigung des gesamten nationalen Gehalts erfloß, die unmittelbare Gewißheit göttlicher Berufung.“⁸

Um diese Konflikte zu lösen, trat an die Stelle von Religionspraxis und Lehre ein neues weltliches Verständnis von ‚jüdischer Identität‘. Aufschlussreich war schon die Frage nach der Orthodoxie selbst, die bis dahin in der jüdischen Tradition keine Rolle gespielt hatte. „Es sei daran erinnert, daß die sogenannte jüdische Orthodoxie ein Produkt des europäischen neunzehnten Jahrhunderts ist; Moses Mendelssohn, der 1786 in Berlin starb, bezeichnete sich selbst nicht als orthodoxen Juden, obwohl er sich streng an die Tora hielt. Das gleiche gilt für Maimonides oder die rabbinischen Gelehrten, die den Talmud herausgaben.“⁹ Der Begriff jüdischer ‚Orthodoxie‘ ergab überhaupt erst einen Sinn, als eine andere Form, Judentum zu leben, denkbar, wenn nicht gar notwendig geworden war – und das geschah unter dem Druck der christlichen Säkularisierung. Diese Entwicklung brachte unter anderem die ‚Wissenschaft des Judentums‘ hervor. „Ihren Anfang nahm die Säkularisierung des jüdischen Wissens in Berlin, wo in den zwanziger und dreißiger-Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine akademische Disziplin

Hölscher, Lucian: Kann Religion sterben? Vortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen der Ringvorlesung „Religion und Moderne“, 5. 12. 2000. S. a. ders.: Atlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland 1850–1940. Berlin 2001.

8 Wiener, Jüdische Religion (wie Anm. 5), S. 106.

9 Mendès-Flohr, Paul: Wissensbilder im modernen jüdischen Denken. In: Wissensbilder. Strategien der Überlieferung. Hrsg. v. Ulrich Raulff u. Gary Smith. Berlin 1999. S. 221–240, hier S. 229.

mit dem bezeichnenden Namen Wissenschaft des Judentums ins Leben gerufen wurde.¹⁰ Durch die Entwicklung der ‚modernen Wissensbilder‘ in den säkular-christlichen Gemeinschaften trat das jüdische Denken aus der „heiligen Tradition“ ins Reich des „kulturellen Erbes“. Das hatte für den Zusammenhalt der jüdischen Gemeinschaft schwerwiegende Folgen: „Während Tradition sich auf eine Konzeption von endgültiger Wahrheit und absolutem Wert gründet, richtet sich Erbe nach selektiven und relativen Kriterien.“¹¹

So kommt es nach der ‚Emanzipation‘ und im Kontext der ‚Assimilation‘, zum ersten Mal in der Geschichte jüdischen Denkens nicht nur zu unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden, sondern auch zu *unvereinbaren* Auslegungen der jüdischen Religion und damit auch der jüdischen ‚Identität‘ – und zwar gerade unter den Juden, die sich zu ihrer ‚jüdischen Identität‘ bekannten. Es bestand Uneinigkeit darüber, ob ‚echtes Judentum‘ in der Orthodoxie, in einer reformierten Konzeption der Lehre, im Zionismus oder etwa, wie Hermann Cohen (1842–1918) es nannte, in einer „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ zu finden sei. Zum ersten Mal dachten engagierte Juden wie Abraham Geiger (1810–1874) über eine Abspaltung, über die Entstehung einer jüdischen ‚Konfession‘ nach christlichem Glaubensmuster nach.¹² Man diskutierte über eine neue Auslegung der jüdischen Gesetze, die dem säkular-christlichen Staat angemessen sei. In der zweiten Rabbinerversammlung von 1845 wurde eine Bestimmung erlassen, die „jüdischen Beamten den Dienst am Sabbath nicht nur gestattete, sondern ihn geradezu als eine besondere *mizwa* charakterisierte.“¹³ Der moderne Staat mit seiner sozialen Gesetzgebung wurde dabei „als eine Art legitimer Vorläufer der gottgewollten messianischen Ordnung auf Erden proklamiert“.¹⁴

Anderen Reformern erschienen politischer Fortschritt, Liberalismus sowie die technischen Errungenschaften als Vorboten des messianischen Zeitalters.¹⁵ Zugleich begann man, nach dem Sinn der Sakralgesetze zu fragen: Die Hygiene wurde zur Begründung für die Beschneidung und das Verbot von Schweinefleisch angeführt. Indem man aber nach dem Sinn fragte, schuf man auch die Möglichkeit, diesen Sinn als wissenschaftlich ‚unsinnig‘ zu widerlegen, und bahnte so den Weg für eine Abschaffung der Zeremonialgesetze. Mit diesen Entwicklungen war, wie Max Wiener schreibt, „aus einer Religion, die ihrem ursprünglichen

10 Mendès-Flohr, Wissensbilder (wie Anm. 9), S. 232.

11 Mendès-Flohr, Wissensbilder (wie Anm. 9), S. 230.

12 Wiener, Jüdische Religion (wie Anm. 5), S. 111.

13 Wiener, Jüdische Religion (wie Anm. 5), S. 116.

14 Wiener, Jüdische Religion (wie Anm. 5), S. 116.

15 Wiener, Jüdische Religion (wie Anm. 5), S. 119.

Sinne nach und zufolge einer Geschichte von fast 2 000 Jahren in eminenter Bedeutung Sache der Gemeinschaft gewesen war, [...] – ob man es zugibt oder nicht – wesentlich Anliegen des Einzelnen geworden“.¹⁶ Damit entstand faktisch eine Neudefinition ‚jüdischer Identität‘, die nun sowohl Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft als auch Zugehörigkeit zu einer weltlichen oder kulturellen Gemeinschaft bedeuten konnte. Die Entstehung des Zionismus war nur die logische Folge dieser Entwicklung.

Parallel zur Entstehung eines ‚nationalen Judentums‘ fand auch eine stärkere Hinwendung zu den *geistigen* Traditionen des Judentums statt: zu den Traditionen, die sich mit dem Begriff einer ‚Kultur des Zweifels‘ umschreiben lassen. „Unter allen Wandlungen, welche die religiös-kulturelle Verfassung des Judentums seit etwa hundert Jahren erfahren hat“, so schrieb Hermann Cohen, „ist keine so frappant wie die Verminderung oder gar das Verschwinden der jüdischen Gelehrsamkeit unter den modernen Juden.“¹⁷ Ist diese Behauptung wirklich haltbar? Fand nicht eher eine *Verlagerung* ‚jüdischen Denkens‘ und jüdischer ‚Gelehrsamkeit‘ auf eine nicht-religiöse Ebene statt? Der Historiker Yosef Hayim Yerushalmi hat diese Entwicklung am Beispiel von Sigmund Freud dargestellt. „Den klassischen jüdischen Texten entfremdet“, so schreibt er, „spricht der psychologische Jude gern von unveräußerlichen jüdischen Zügen. Befragt man ihn weiter, so nennt er als typische jüdische Eigenschaften unter anderem Intellektualität und geistige Unabhängigkeit, höchste ethische und moralische Normen, Sinn für soziale Gerechtigkeit und Unbeirrbarkeit angesichts der Verfolgung.“¹⁸ Die Entstehung neuer Denk- und Deutungsmuster, wie sie mit Sigmund Freud, Georg Simmel oder Franz Kafka das geistige Klima der-Jahrhundertwende in Wien, Berlin oder Prag prägten, ist auch im Kontext einer *geistigen* Tradition zu sehen, für die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft Ausbildung der Kritik- und Denkfähigkeit bedeutete.¹⁹ Nicht zu Unrecht verglich Ignaz Maybaum die geistigen Auseinandersetzungen, die Akiba im zweiten Jahrhundert mit dem griechischen Logos führte, mit der Herausforderung, die das säkulare Christentum für die Juden im Zuge der Emanzipation darstellte:

Eine Systematik wurde an den gesamten überlieferten Stoff herangebracht, und die verschiedenen Disziplinen – Geschichtsschreibung, Exegese, Philologie, Religionsphilosophie

16 Wiener, *Jüdische Religion* (wie Anm. 5), S. 122.

17 Zit. n. Mendès-Flohr, *Wissensbilder* (wie Anm. 9), S. 234.

18 Yerushalmi, *Yosef Hayim: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuß. Berlin 1992. S. 28.

19 Vgl. Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin 2000.

– verselbständigten sich. Diese Dinge sind uns so selbstverständlich geworden, daß viele schon die hier geleistete Pionierarbeit des deutschen Judentums vergessen. Dabei handelt es sich nicht bloß um Methodik. Es handelt sich darum, dem Juden Treue zum Judentum in einer neuen Zeit und Umwelt möglich zu machen. [...] Im deutschen Judentum setzte [...] ein geistiges Ringen ein, die Auseinandersetzung mit dem europäischen Geist der Neuzeit.²⁰

Die geistigen Auseinandersetzungen um die wahre Form des ‚jüdisch-Seins‘, die durch die Konfrontation mit dem christlichen Säkularisierungsprozess ausgelöst worden waren, schlugen sich in vielen Innovationen des 19. und 20. Jahrhunderts nieder. Eine von ihnen ist die Psychoanalyse, deren ‚jüdische Wurzeln‘ schon oft thematisiert worden sind. Sie schlugen sich auch in der Entstehung der Sexualwissenschaft nieder, deren Pioniere fast ausnahmslos jüdische Wissenschaftler waren. Beide Gebiete, die die kulturelle und soziale Konstruktion der Psyche und des Körpers betonten, boten Juden die Möglichkeit, sich die antisemitischen Stereotypen des ‚jüdischen Körpers‘ vom Leibe zu halten. Aus dieser ‚Dekonstruktion‘ sollten Schriftsteller wie Philipp Roth oder Filmemacher wie Woody Allen einen Funken schlagen: den des ‚kulturellen Juden‘. Oder um es mit einer Beobachtung von David Biale zu umschreiben, der sich fragt, warum moderne Autoren wie Philipp Roth und Woody Allen die Sexualität zu einem ihrer zentralen Topoi machen: „Die sexuellen Unsicherheit der Charaktere, die Allen spielt, sind in ihrer Quintessenz jüdisch“, schreibt Biale. „Im Gegensatz zur theologischen Vorschrift von Sex ohne Schuldgefühl [...], schlägt Allen vor, dass Juden das Schuldgefühl ohne Sex perfektioniert haben.“²¹

Nirgendwo zeigt sich die Entwicklung dieser neuen, ‚kulturell‘ geprägten jüdischen ‚Identität‘ deutlicher als an den ‚Jüdischen Studien‘ oder Jewish Studies selbst. Diese umfassen heute ein breites Gebiet, das von Theologie, Religionswissenschaft über die Rechtswissenschaft, Literatur- und Kunstgeschichte bis zur Ökonomie und Geschichtswissenschaft reicht. Die Entwicklung dieses breiten Forschungsgebiets, das in den USA und Israel seinen Anfang nahm und allmählich auch in Deutschland seinen universitären Niederschlag findet, folgte der Entwicklung einer neuen Definition von ‚jüdischer Identität‘, die nun nicht nur Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gemeinschaft bedeutet. Dabei hat die Vielfalt dieser kulturellen jüdischen ‚Identität‘ nicht nur zur neuen Entfaltung von wissenschaftlichen Fragen und kulturellen Ausdrucksformen geführt, sondern auch einen Reichtum an Möglichkeiten geschaffen, ‚jüdisch‘ zu sein und zu leben. Eben dieser kultu-

²⁰ Maybaum, Ignaz: Haggada und Halacha. In: Jüdische Theologie (wie Anm. 5), S. 66.

²¹ Biale, David: Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America. New York 1992. S. 206.

rellen ‚jüdischen Identität‘ verdankt die deutsche Kultur eine der fruchtbarsten und innovativsten Epochen ihrer Geschichte. Mit dem Nationalsozialismus hat Deutschland versucht, dieses Erbe auszulöschen. Aber heute wird erkennbar, dass das Prozesshafte, dem die ‚jüdische Identität‘ ihre Kontinuität verdankt, zu einem wichtigen Bestandteil aller modernen ‚postchristlichen‘ Identitäten geworden ist – auch der deutschen.

Literatur

- Berdjajew, Nikolai Alexandrowitsch: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie der Menschheitsgeschichte. Aus dem Russischen v. Otto v. Taube. Tübingen 1949.
- Biale, David: Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America. New York 1992.
- Braun, Christina von: Und der Feind ist Fleisch geworden. In: Der ewige Judenthaß. Hrsg. v. dies. u. Ludger Heid. Berlin, Wien 2000. S. 149–213.
- Brod, Max: Das Diesseitswunder oder Die jüdische Idee und ihre Verwirklichung (1939). In: Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. Hrsg. v. Schalom Ben-Chorin u. Verena Lenzen. München 1988.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin 2000.
- Hall, Stuart: Rassismus und kulturelle Identität. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Hrsg. u. übers. von Ulrich Mehlen u. a. Hamburg 1994.
- Hölscher, Lucian: Kann Religion sterben? Vortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen der Ringvorlesung „Religion und Moderne“, 5. 12. 2000. S. a. ders., Atlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland 1850–1940. Berlin 2001.
- Maybaum, Ignaz: Haggada und Halacha. In: Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. Hrsg. v. Schalom Ben-Chorin u. Verena Lenzen. München 1988.
- Mendès-Flohr, Paul: Wissensbilder im modernen jüdischen Denken. In: Wissensbilder. Strategien der Überlieferung. Hrsg. v. Ulrich Raulff u. Gary Smith. Berlin 1999. S. 221–240.
- Rohrbacher, Stefan: Deutsche Revolution und antijüdische Gewalt (1815–1848/49). In: Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. Hrsg. v. Peter Alter, Ekkehard Bärsh u. Peter Berghof. München 1999.
- Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation (1933). In: Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. Hrsg. v. Schalom Ben-Chorin u. Verena Lenzen. München 1988. S. 103–132.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuß. Berlin 1992.

Juliane Sucker und Lea Wohl von Haselberg

Einleitung

Doch was man ist, und was/
Man sein muss in der Welt, das passt ja wohl/
Nicht immer.

Nathan der Weise, Lessing

typisch! Klischees von Juden und Anderen – so der Titel einer im März 2008 eröffneten Ausstellung des Jüdischen Museums Berlin, die in den Folgejahren in Chicago, Wien und München gastierte. *Typisch jüdisch* titelte zwei Jahre später, im Frühjahr 2010, das Magazin der Hamburger Wochenzeitung *DIE ZEIT* und versah diese Überschrift mit einem Fragezeichen. *Typisch jüdisch? Vom klugen Spiel mit Vorurteilen* lautete ein 2011 mit der deutsch-jüdischen Schriftstellerin Lena Gorelik geführtes Interview des Westdeutschen Rundfunk. Die Frage, was ‚typisch jüdisch‘ ist, ist ebenso aktuell wie problematisch. Problematisch, weil Zuschreibungen von außen schnell in Diskriminierung und Ausgrenzung münden; aktuell, weil das Bild von Juden in Deutschland immer noch dominiert ist von dem der Opfer der Shoah und von einer Exotik des Fremden. So beobachtet Almuth Hammer mit Blick auf die deutsch-jüdische Literatur respektive deren Geschichtsschreibung, dass sie unter einem doppelten Verdikt stünde: Zum einen sei sie konfrontiert mit der Diskrepanz von Selbstbestimmung und Fremdzuschreibung, zum anderen geradezu determiniert durch die Implikationen der Shoah.¹ Umso mehr lässt sich das für die gesellschaftliche Debatte der unmittelbaren Nachkriegszeit konstatieren, die doch maßgeblich von den Ereignissen der Shoah sowie dem Schuldiskurs und der Diskrepanz zwischen offiziellem Philosemitismus und latentem Antisemitismus geprägt war.² Heute, über 65 Jahre nach der Befreiung des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz, hat sich die Auseinandersetzung mit Selbst- und Fremdzuschreibungen des Jüdischen zu einem auch populärwissenschaftlich ertragreichen Feld entwickelt. Dabei treten deutlich die Antipoden des Wunsches nach einem wiedererstarkenden jüdischen Leben in Deutschland³

1 Hammer, Almuth: Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses. Mit Fallstudien zu Else Lasker-Schüler und Joseph Roth. Göttingen 2004 (zugl. Diss. Univ. Gießen, 2003). S. 7.

2 Stern, Frank: Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg. Gerlingen 1991.

3 Siehe Gruber, Ruth Ellen: *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley and Los Angeles Press, 2002; Bodemann, Y. Michal: *In den Wogen der Erinnerung. Jüdische*

und Normalitätsbestrebungen im deutsch-jüdischen/jüdisch-deutschen Verhältnis⁴ einerseits und ein zunehmend salonfähiger Antisemitismus⁵ andererseits hervor. Dabei lässt sich die Auseinandersetzung mit dem Judentum freilich nicht erst seit 1945 beobachten. Vor dem Hintergrund der Emanzipationsbestrebungen, Säkularisierung⁶ und Akkulturation, die angesichts der Einbindung von Menschen jüdischer Herkunft in die christliche Mehrheitsgesellschaft und -kultur eine Erschütterung jüdischen Selbstverständnisses zur Folge hatte, stellt sich spätestens seit dem 19. Jahrhundert die Frage nach Selbst- und Fremdbildern des Jüdischen.⁷ Im Zuge der zunehmend kulturellen wie habituellen Anpassung der Juden an die christliche Mehrheitsgesellschaft sowie des erstarkenden Antisemitismus im kaiserlichen Deutschland wurde die ursprünglich religiöse Dichoto-

Existenz in Deutschland. München 2002; Gilman, Sander L./Remmler, Karen (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*. New York 1994.

4 Der Begriff „deutsch-jüdisch“ ist in vielerlei Hinsicht problematisch, stellt sich doch die Frage, was er überhaupt bezeichnet und was unter „deutsch-jüdisch“ zu verstehen ist. Insbesondere in Deutschland wird kontrovers darüber debattiert, wie Juden in Deutschland entsprechend ihrer differierenden Selbstverständnisse bezeichnet werden sollten. Wenn der Begriff hier Verwendung findet, dann lediglich aus pragmatischen Gründen. (Vgl. dazu Ochse, Katharina: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“. *Representations of Jews in the German Media after 1989. Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*. In: Gilman u. Remmler (Hrsg.), *Reemerging* (wie Anm. 3), S. 113–129, hier S. 114–115.) „The impossibility of grasping the relation between two groups linguistically in a way that would be accepted by everybody is, in the deepest sense, an expression of the ongoing difficulty in understanding the relation.“ (Ochse, S. 115) Die Frage was „deutsch-jüdisch“ in Zusammenhang mit Kultur und Identität eigentlich bedeutet, wurde beispielsweise im Oktober 2011 auf der internationalen Konferenz „Kultur und Identität. Deutsch-Jüdisches Kulturerbe im In- und Ausland“ in Berlin diskutiert (http://www.mmz-potsdam.de/index.php?ID_seite=558%22) (17. 10. 2012). Siehe zu den Normalitätsbestrebungen im deutsch-jüdischen/jüdisch-deutschen Verhältnis: Korn, Salomon: *Wie deutsch soll's denn sein? Normalität im Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden setzt voraus, Unterschiede anzuerkennen*. In: *DIE ZEIT*, 5. 6. 2003. Probst, Maximilian: *Die verfehltete Normalität*. In: *DIE ZEIT*, 24. 5. 2007, S. 50. Vgl. auch die Episode des Fernsehkrimis „Tatort: Ein ganz normaler Fall“, der in der jüdischen Gemeinde München spielt (Erstausstrahlung: 27. 11. 2011).

5 Heni, Clemens: *Sekundärer Antisemitismus. Ein kaum erforschter Teil des Post-Holocaust-Antisemitismus*. In: *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*, 47. Jg. (2008), Nr. 187. S. 132–142.

6 Siehe dazu auch das Vorwort „Jüdische Identität?“ von Christina von Braun im vorliegenden Band.

7 Weiterführend siehe Richarz, Monika: *Jüdisches Leben in Deutschland: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871* (Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 1). Stuttgart 1976; Richarz, Monika: *Jüdisches Leben in Deutschland: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich* (Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2). Stuttgart 1979.

mie zwischen Juden und Nichtjuden schließlich in rassistische Konzepte überführt. Durch kulturgeschichtlich vorgeformte antijüdische Mythen,⁸ spezifische physiognomische Merkmale – das geläufigste Stereotyp ist hier sicherlich jenes der ‚jüdischen‘ Nase⁹ –, sowie das antijüdische Feindbild von der kulturellen und wirtschaftlichen Überlegenheit der Juden unterschieden, stehen sich ‚der Jude‘ und ‚der Deutsche‘ gegenüber. Und so lässt sich nicht nur in zahlreichen autobiografischen Zeugnissen dieser Zeit nachlesen, was Martin Gubser in seiner Studie zum literarischen Antisemitismus als „manichäisches Muster“¹⁰ beschrieben hat. Mit Blick auf einen der zentralen antisemitischen Vorwürfe, die angeblich zur Mehrheit in einem Verhältnis der Unverträglichkeit stehende Andersartigkeit der jüdischen Minorität, beschreibt Gubser das manichäische Muster als eine im Antisemitismus geprägte Anschauung. Sartre zufolge, auf den sich Gubser hier bezieht, ist „der Antisemitismus ursprünglich ein Manichäismus. Er erklärt den Lauf der Welt durch den Kampf des Prinzips des Guten gegen das Prinzip des Bösen. Zwischen diesen beiden Prinzipien ist kein Ausgleich denkbar. Das eine muß siegen, das andere vernichtet werden.“¹¹

Die Wahrnehmung als ‚der Andere‘, ‚der Fremde‘ oder auch ‚der Dritte‘ im Sinne eines Genitivus objectivus bestimmt seit der Antike das Bild vom Juden und ist nicht selten geprägt von Stereotypen, die hier als Projektionen und Imaginationen verstanden werden, die die historische Realität oftmals verzerrt wiedergeben. Dabei macht bereits die weitgehend synonyme Verwendung der Begrifflichkeiten in der Diskussion um Fremd- und Eigenbilder, Stereo- und Imagotypen, Vorurteile und Feindbilder, Ein- und Ausschlüsse und ihrer Derivate deutlich, wie schwer fassbar das Feld von (jüdischen) Selbst- und Fremdzuschreibungen ist. Auch die Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes verwenden die Termini

8 Vgl. Rohrbacher, Stefan/Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek 1991.

9 Siehe z. B. Gilman, Sander L.: *Die verräterische Nase. Über die Konstruktion von „Fremdkörpern“*. In: *Fremdkörper – fremde Körper*. Hrsg. v. Annemarie Hürlimann. Ostfildern-Ruit 1999. S. 31–47; Erb, Rainer: *Die Wahrnehmung der Physiognomie der Juden: Die Nase*. In: *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945*. Hrsg. v. Heinrich Pleticha. Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur, Bd. 7. Würzburg 1985. S. 107–126.

10 Gubser, Martin: *Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 1998. S. 86–93.

11 Sartre, Jean-Paul: *Überlegungen zur Judenfrage (Betrachtungen zur Judenfrage, 1948)*. Reinbek 2010. S. 28. Gubser zieht den Begriff des „Manichäismus“ jenem des „Dualismus“ vor, weil ihm Ersterer die „Abwertung, die jüdische Figuren in Werken mit manichäisch-antisemitischer Grundstruktur erfahren, besser zum Ausdruck zu bringen“ scheinen. (Gubser, *Literarischer Antisemitismus* (wie Anm. 10), S. 156.)

in unterschiedlicher Weise und nähern sich dem Thema ‚Bilder des Jüdischen‘ aus ganz unterschiedlichen Perspektiven.

In der Antisemitismus-, Alteritäts- und Stereotypenforschung¹² und der komparatistischen Imagologie, die sich bekanntlich in verschiedenen Disziplinen ansiedeln, werden Eigen-, aber v. a. Fremdzuschreibungen durch unterschiedliche Terminologien und theoretische Konzepte zu fassen versucht. Dabei erscheint es vor dem Hintergrund der für gewöhnlich mit „Globalisierung“ beschriebenen Entwicklungen, die ethnisch-kulturelle Differenzen zusehends verblassen lassen, geboten, Begriffe wie ‚Identität‘ und ‚Differenz‘ bzw. ‚das Eigene‘ und ‚das Fremde‘ neu zu verhandeln, wie Andreas Ackermann im *Handbuch der Kulturwissenschaften* notiert.¹³ Die kaum mehr überschaubare Diskussion um die Angemessenheit und Plausibilität der Begriffe und diversen theoretischen Konzepte soll hier jedoch nicht geführt, sondern vielmehr ein kursorischer Blick auf die einschlägige Forschung zum Thema geworfen werden.

Schlagworte wie ‚der Andere‘, ‚der Fremde‘, ‚das Abjekte‘ oder die ‚Figur des Dritten‘ beschreiben eindrucksvoll das Spannungsfeld von Identität und Alterität, das der Soziologe Georg Simmel bereits Anfang des vergangenen Jahrhunderts in seinem Kapitel *Exkurs über den Fremden* (1908) zu fassen versucht hat.¹⁴ Simmel beschreibt den Fremden, der im Gegensatz zum Wandernden, der komme und *gehe*, komme und *bleibe*. Damit ist der Fremde zwischen Nähe und Ferne positioniert und doch ein Mitglied der Gruppe, er ist „[m]it all seiner Unorganischen Angeföghtheit“¹⁵ doch organisches Mitglied der Gruppe. Die Fremden würden, so Simmel, „nicht als Individuen, sondern als die Fremden eines bestimmten Typus überhaupt empfunden“.¹⁶ Dieser ‚bestimmte Typus‘ wird zumeist mit spezifischen Stereotypen in Verbindung gebracht, die keineswegs so wertneutral sind, wie sie sie Walter Lippmann, der den Begriff in seiner wegweisenden Studie *Public Opinion* 1922 geprägt hatte, zunächst verstanden hat. Lippmann argumentierte, dass der Mensch die komplexer werdende Wirklichkeit aus „denköko-

12 Siehe zur historischen Stereotypenforschung: Hahn, Hans Henning/Hahn, Eva: Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung. In: Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen. Hrsg. v. Hans Henning Hahn. Frankfurt/M. 2002. S. 17–56.

13 Ackermann, Andreas: Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Hrsg. v. Friedrich Jaeger u. Jörn Rüsen. Stuttgart, Weimar 2004. S. 139–154, hier S. 139.

14 Simmel, Georg: Der Exkurs über den Fremden. In: Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Hrsg. v. Almut Loycke. Frankfurt/M. 1992. S. 9–16, hier S. 15.

15 Simmel, Der Exkurs (wie Anm. 14), S. 15.

16 Simmel, Der Exkurs (wie Anm. 14), S. 15.

nomischen“ Gründen heraus durch die Bildung von Stereotypen strukturiere.¹⁷ Insofern dienten Stereotype – hier im psychologischen Sinne verstanden – der Bewältigung der unübersichtlichen Wirklichkeit. Jeder Versuch, ein Stereotyp zu revidieren, führt Lippmann aus, würde zunächst verweigert, da dieser Vorgang einen Angriff auf die Wirklichkeitsauffassung darstelle. „The stereotypes are, therefore, highly charged with the feelings that are attached to them. They are the fortress of our tradition, and behind its defenses we can continue to feel ourselves safe in the position we occupy.“¹⁸

Wirft man einen Blick auf die Historische Stereotypenforschung, wie sie Hans Hennig Hahn geprägt hat, wird die Relevanz von Stereotypen für mentale Einstellungen, die kollektive Identitätsbildung, für politisches Handeln sowie zwischenmenschliche respektive interkulturelle Kontakte deutlich: „Stereotypen sind keine Spiegelungen der Welt, die auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht werden müssen, sondern sie stellen selbst aufgrund ihrer Existenz in den Köpfen der Menschen und in zwischenmenschlichen Beziehungen eine gesellschaftliche Realität dar und ‚verdienen‘ es, als solche untersucht zu werden.“¹⁹ Dabei ist das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Heterostereotyp und Autostereotyp „sowohl im Prozeß der Stereotypenbildung (Genese und Wandel) als auch beim Gebrauch der Stereotypen von erheblicher Bedeutung“.²⁰

Klaus Holz betont im Zuge seiner Studien zum Antisemitismus die Sonderrolle des Juden im Feld der Auto- und Heterostereotype: So stünde der Jude als ‚der Dritte‘ zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Er sei einer Unterteilung von ‚wir‘ und ‚sie‘ nicht zuzuteilen, weil er sich der nationalstaatlichen Zuordnung entziehe. Diese binäre Unterscheidung zwischen ‚uns‘ und den ‚Fremden‘ konstruiere Identität und vermittele, dass alles klar zuordenbar sei. Dieses vermeintliche Wissen um Identität wird von der Figur des Dritten verunsichert oder zerstört. „Im Dritten wird die Möglichkeit personifiziert, dass die nationale Ordnung der Welt, mithin die eigene Identität nicht gewiss ist.“²¹ Holz hebt hervor, dass in der dualistischen Unterscheidung dem Dritten keine Identität

17 Lippmann, Walter: *Public Opinion*. New York 1922. Dt: *Die öffentliche Meinung*. München 1964, S. 3.

18 Lippmann, *Public Opinion* (wie Anm. 17), S. 96.

19 Hahn, Hans Henning: *Einleitung*. In: *Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde*. Hrsg. v. Hans Henning Hahn. Oldenburg 1995. S. 5–13, hier S. 13.

20 Hahn, *Einleitung* (wie Anm. 19), S. 9.

21 Holz, Klaus: *Die Paradoxie der Normalisierung. Drei Gegensatzpaare des Antisemitismus vor und nach Auschwitz*. In: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Hrsg. v. Klaus-Michael Bogdal, Klaus Holz u. Matthias N. Lorenz. Stuttgart/Weimar 2007. S. 37–57, hier S. 46.

zugeordnet werden könne, weshalb das Spezifische der jüdischen Identität darin liege, nicht-identisch, d. h. „die Negation von Identität“ zu sein.²²

Wie beweglich insbesondere der antijüdische Diskurs für Ein-, v. a. aber Ausschlüsse ist und infolgedessen historisch wandelbar, macht Klaus-Michael Bogdal deutlich. Er spricht sich dafür aus, den „jeweiligen diskursiven Raum“ zu rekonstruieren, in den sie eingebettet sind und führt aus, dass literarische Präsentationen von Juden jeweils unterschiedliche Positionen innerhalb einer paradigmatischen Struktur einnehmen. Sie seien Teil eines kulturellen Prätextes oder Archivs. „Funktion und Aussage gleicher Stereotypen zum Beispiel verändern sich unter anderen literarischen Konstellationen.“²³

Die Überlagerungen von Selbst und Anderen lassen sich auch über das an Jacques Lacan geschulte Modell Homi K. Bhabhas beschreiben. Bhabha zufolge basiert die ambivalente Identifikation der rassistischen Welt auf der Idee vom Menschen als seinem entfremdeten Bild; „nicht Selbst und Anderer, sondern die Andersheit des Selbst, die in das perverse Palimpsest der kolonialen Identität eingeschrieben ist.“²⁴ Das Ich wird also gewissermaßen zwischen ‚Ich‘ und ‚Anderem‘ aufgespalten. Es kann sich nicht mehr als geschlossene Repräsentation wahrnehmen, sondern gleicht einem Vexierbild. Wolfgang Asholt merkt an, dass es eine „Frage der Graduierung des Verhältnisses von Eigenem und Anderem [sei], die darüber entscheidet, ob es zu Dialogen, Transgressionen oder zu Hybridisierungen im Verhältnis des Eigenen und des Fremden kommt.“²⁵

In der Orientalismusforschung hat jüngst Andrea Polaschegg einen Ansatz in die Debatte um das Spannungsfeld von Identität und Alterität eingebracht, der zwischen den Kategorien ‚Eigen/Anders‘ und ‚Vertraut/Fremd‘ unterscheidet. Polaschegg führt aus, dass sich die Kategorien ‚Eigen/Anders‘ in einem Prozess der Grenzziehung herausbildeten, der infolge von Differenz eine Identitätskonstitution zur Folge habe. Hingegen handele es sich bei den Kategorien ‚Vertraut/Fremd‘ um einen Akt des Verstehens, der sich durch Distanz herstellen oder aufheben lasse. „Die Differenz des Anderen bleibt von der Annäherung an das

22 Holz, Die Paradoxie (wie Anm. 21), S. 46. Siehe auch: Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg 1992.

23 Bogdal, Klaus-Michael: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung*. In: Bogdal/Holz/Lorenz (Hrsg.), *Literarischer Antisemitismus (wie Anm. 21)*, S. 1–12.

24 Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Tübingen 2000. S. 65.

25 Asholt, Wolfgang: *Einleitung: Die Blicke der Anderen*. In: *Die Blicke der Anderen*. Paris – Berlin – Moskau. Hrsg. v. Wolfgang Asholt u. Claude Leroy. Bielefeld 2006. S. 11–23, hier S. 16.

Fremde unberührt, weil Anderes und Fremdes Effekte zweier völlig unterschiedlicher Prozesse sind.“²⁶

Soweit ein kursorischer Blick auf das weite Forschungsfeld zu Stereotypen, (jüdischen) Fremd- und Eigenbildern. Der vorliegende Sammelband *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. und 21. Jahrhundert* beschäftigt sich nicht nur mit konkreten innen- und außengeleiteten Ausformungen dessen, was Jüdischsein eigentlich ausmacht und wie dieses ‚Jüdische‘ in Literatur, Film und autobiografischen Zeugnissen beschreib- und analysierbar gemacht wird. Er beschäftigt sich auch und v. a. damit, in welchem Wechselverhältnis jüdische Selbstbilder und Zuschreibungen von außen stehen. Jüdinnen und Juden sind seit der Antike immer wieder mit diesen unterschiedlich gearteten Zuschreibungen von außen konfrontiert worden. Und so stellt sich nicht nur die Frage, wie sie mit zumeist exkludierenden Markierungen als ‚Jude‘ im Sinne eines generalisierenden Kollektivsingulars umgehen, sondern auch, welchen Einfluss Fremdzuschreibungen auf ihr Selbstverständnis als Juden und Jüdinnen haben. Wie sehr Konzepte zur Neubestimmung des Judentums auf antisemitische Fremdzuschreibungen reagieren, ja vielfach überhaupt erst durch diese ausgelöst werden, wird deutlich, wenn man einen Blick auf die um 1900 geführte Debatte um die Bestimmung des Judentums angesichts zunehmender Säkularisierungsbestrebungen infolge von Konfessionalisierung und Liberalisierung des Religiösen wirft. Auch Almuth Hammer betont hinsichtlich der Problematik der ‚jüdischen Identität‘, dass es sich dabei um eine von außen an die Betroffenen herangetragene Frage handele.²⁷

Neben unzähligen Heterostereotypen über Juden und das Judentum, die spätestens seit der NS-Propaganda ‚die‘ Juden als ein fremdartiges, zu bekämpfendes Kollektiv beschrieben haben, prägen Eigenbilder seit jeher die Debatte. Seit der Säkularisierung im 19. Jahrhundert, die mit Assimilation und Akkulturation verbunden war, wird entlang verschiedener Linien innerjüdisch darüber diskutiert, was jüdische Identität bedeutet und unterschiedliche Konzeptionen des Jüdischen gegeneinander abgegrenzt, wie Christina von Braun eindrücklich in ihrem Vorwort herausarbeitet. Solche Trennlinien wären beispielsweise Zionismus versus Diaspora, aber auch Religiosität versus Atheismus. Berücksichtigt werden muss an dieser Stelle aber auch, dass es sich bei der klaren Trennung von Juden und Nichtjuden um ein Konstrukt handelt, das von jüdischer Seite

²⁶ Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005. S. 41f.

²⁷ Hammer, Erwählung (wie Anm. 1), S. 34.

durch die halachischen Religionsgesetze zustande kommt. Wie jede Kategorisierung funktioniert sie nur aufgrund der Bereitschaft zur Abstraktion. So hat sich nicht nur im Zuge des nationalsozialistischen Antisemitismus eine regelrechte „Identifizierungswut“²⁸ entwickelt. Auch nach 1945 wurden und werden Menschen immer wieder als Juden markiert, die sich selbst nicht als solche verstehen und verstanden.

1. Hintergrund des vorliegenden Sammelbandes

Der Sammelband geht aus der Arbeitsgruppe *Juden.Bilder* des Ismar Elbogen Netzwerks für jüdische Kulturgeschichte e.V. hervor, die sich 2010 mit dem Ziel des wissenschaftlichen Austauschs und der Diskussion aktueller Forschungsprojekte gründete. Die Mitglieder des Elbogen-Netzwerks widmen sich in kleineren wissenschaftlichen Arbeitsgruppen der Erforschung jüdischer Kultur in ihren jeweiligen zeithistorischen und ortsspezifischen Ausprägungen. Darüber hinaus wird durch Projekte im Bereich der Kultur- und Bildungsarbeit versucht, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen.

Die Mitglieder der *AG Juden.Bilder* sind Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die sich in ihren Forschungsprojekten und in der Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Facetten von Selbst- und Fremdzuschreibungen, deren Aushandlungsprozessen in Literatur und Film sowie diskursiv in Teilöffentlichkeiten wie Wissenschaft und Politik beschäftigen. Aus dieser produktiven Arbeitssituation heraus entstand das Konzept für den Sammelband *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. und 21. Jahrhundert*, der um die interdisziplinär zusammengesetzten Beiträge etablierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie weiterer Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler angereichert wurde. Insofern handelt es sich bei dem vorliegenden Band zumindest in Teilen um ein Projekt, das darauf abzielt, an einen Trend anzuknüpfen, der sich in den letzten Jahren zu einem (populär)wissenschaftlichen, öffentlichkeitswirksamen und durchaus nicht unproblematischen Diskurs entwickelt hat.

Der Sammelband stellt die vielfältigen Forschungsschwerpunkte unterschiedlicher Disziplinen rund um die Jüdischen Studien vor und spiegelt, da er 16

²⁸ Günter, Manuela: Identität und Identifizierung. Einige Überlegungen zur Konstruktion des „Juden“ nach dem Holocaust. In: *Jews in German Literature since 1945. German-Jewish Literature?* Hrsg. v. Pól O’Dochartaigh. Amsterdam 2000. S. 435–446, hier S. 435.

methodisch wie thematisch verschiedenartige Zugänge zu ‚Bildern des Jüdischen‘ versammelt, unterschiedliche Annäherungen an dieses komplexe und ertragreiche Forschungsfeld wider. Das zeigt sich nicht zuletzt an den für die Untersuchungen herangezogenen Quellen, die von belletristischer, publizistischer, autobiografischer und theologischer Literatur über Karikaturen, Interviews und Filme bis hin zu populärkulturellen Phänomenen wie Konzerten, Theatern und Restaurants reichen. Mit dieser Auswahl wurden gezielt Schwerpunkte gesetzt, die durch ein breites Spektrum an unterschiedlichen Zeiten, Medien, Diskursen und Perspektiven einerseits und einen weiten methodischen und thematischen Bogen andererseits die Anschlussfähigkeit der einzelnen Beiträge untereinander gewährleisten. Die Gliederung des Sammelbandes in die vier Teilabschnitte *Zeichen und Repräsentationen*, *Zwischenräume*, *Spiegelungen und Projektionen* und *Aufbrüche* macht damit nur eine mögliche Lesart deutlich.

Der gemeinsame Fokus aller Beiträge liegt auf dem deutschsprachigen Raum des 20. und 21. Jahrhunderts und bildet eine überwiegend ‚deutsch-jüdische‘ Perspektive ab. Dabei reichen einige Beiträge über den deutschen (Sprach-)Raum hinaus und stellen beispielsweise Vergleiche zwischen der Darstellung jüdischer Figuren in der deutschen und polnischen Nachkriegsliteratur an (Paula Wojcik) oder befassen sich mit der identitären Auseinandersetzung deutscher Einwanderer in Palästina/Israel der Jahre 1940 bis 1960 (Lena Kreppel). Auch über Zwischenräume, innerjüdische Abgrenzungen und Diskurse, wie sie insbesondere in der Weimarer Zeit zwischen deutschen und aus Osteuropa zugewanderten Juden geführt wurden, wird über die Grenzen des deutschsprachigen Raums hinaus verwiesen (Alina Bothe, Anna Michaelis).

Dank gebührt an dieser Stelle den Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, Dr. Lena Kreppel, die an der Konzeption des Bandes mitgewirkt hat, Dr. Anna-Dorothea Ludewig, die dem Projekt beratend zur Seite gestanden hat, und der Ursula-Lachnit-Fixon-Stiftung, die das Projekt finanziell unterstützt hat. Besonderer Dank gilt Prof. Christina von Braun, die mit ihrem Vorwort die Grundlage dessen beschreibt, womit sich die Beiträge dieses Sammelbandes in nuce beschäftigen: der Frage nach einer genuin jüdischen Identität.

2. Vorstellung der Einzelbeiträge

Der erste Teil des vorliegenden Sammelbandes umfasst unterschiedliche Facetten und Zugänge zu Zeichen und Repräsentationen des Jüdischen. Die Entstehung von (Stereo-)Typen und Bildern des Jüdischen zwischen Konkretisierung und Abstraktion zeigt **Hildegard Frübis** in ihrem kunst- und bildgeschichtlichen

Beitrag *Porträt und Typus. Repräsentationen ‚der‘ Jüdin in der Jüdischen Moderne* auf. Anhand von Bildern von Nathaniel Sichel, Lesser Urys, Alfred Dehodencq, Eugène Delacroix und Gustav Richter arbeitet Frübis exemplarisch heraus, dass sich an der Darstellungsweise jüdischer Frauen beobachten lässt, wie diese zum Typus einer Kultur und Religion wurden, in der das Judentum nicht zuletzt in Kombination mit dem Exotismus des 19. Jahrhunderts auftritt. Dabei ist es bezeichnend, dass diese Beobachtung sowohl für einen jüdischen wie nichtjüdischen Kontext zutrifft. In der Reihung unterschiedlicher Darstellungen zeigen sich Konstruktion und Funktion des Typus ‚der‘ Jüdin im Medium der Bildtafeln. Dieser Bildtypus, der unter anderem Profil, Farbton der Haut, Kleidung und Schmuck betont und den Frübis als „ethnologisches Typenportrait“ bezeichnet, wird zu einem „erotischen“ Sujet, das Exotik und Erotik miteinander kombiniert. Dabei lässt sich der Mechanismus der Identifikation im Bild besonders anschaulich an dem Typus der ‚Schönen Jüdin‘²⁹ nachvollziehen, der auch in der Literatur – das zeigen die Beiträge von Ulrike Schneider und Juliane Sucker – ein beliebtes Sujet war.

Wie wenig grenzscharf Innen- und Außenperspektive mitunter sein können, zeigt **Silke Hoklas** in ihrem Beitrag *Alberich, Repräsentant der finsternen Mächte? Zum Bild des Jüdischen in Fritz Langs „Nibelungen“-Film* auf. Hoklas befragt die Figur des Alberich auf ihre möglicherweise antisemitisch-stereotype Gestaltung, die bezüglich der zeitgenössischen antisemitischen Bilder des Jüdischen anschlussfähig ist. Dabei macht Hoklas deutlich, dass Langs Darstellung des Zwergenkönigs als klischeehaft eingesetztes Motiv des jüdischen Händlers, des Hüters des mythischen Nibelungenschatzes, die bereits von der zeitgenössischen Rezeption erkannt wurde, die Trennung von Fremd- und Selbstbildern des Jüdischen problematisch macht. Dies gilt besonders, wenn man sich der höchst fraglichen Identifizierung von Menschen als ‚jüdisch‘ entgegen ihrer jeweiligen Selbstbeschreibung enthalten will. Bei der Analyse – das sei hier noch hinzugefügt – erweist sich ein Blick auf Langs Verhältnis zum Judentum als aufschlussreich: Lang, dessen einst jüdische Mutter vor seiner Geburt zum Katholizismus konvertiert war, betonte wiederholt seine katholische Erziehung und zeigte kein auffallendes Interesse für seinen jüdischen Familienhintergrund.

In ihrem Beitrag *„Zwei Juden an einem Tisch und schon lachst Du Dich kaputt“*. *Jüdischer Humor als Zeichen von Jewishness im deutschen Film und Fernsehen* untersucht **Lea Wohl von Haselberg**, wie jüdische Filmfiguren mittels jüdischem Humor und Witz im deutschen Film und Fernsehen nach 1945 als ‚jüdisch‘

²⁹ Vgl. Krob, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum 1. Weltkrieg. Tübingen 1993.

charakterisiert werden. Jüdischer Humor ist eines der herausragenden Merkmale von Jüdischkeit, das bezeichnenderweise sowohl häufig zentraler Bestandteil jüdischer Selbstbeschreibungen ist als auch nichtjüdischer Fremdzuschreibungen. Dabei betrachtet Wohl von Haselberg jüdischen Humor nicht als Phänomen, sondern als Idee oder Konzept und stellt heraus, dass Humor als ‚Superzeichen von Jewishness‘ dazu dient, die Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Figuren zu markieren und gleichzeitig deren Beziehung zu beschreiben: Über die soziale Funktion des Humors und die Frage, wer mit wem lacht oder nicht, werden In- und Exklusion gekennzeichnet, wird die Beziehung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Figuren nonverbal bestimmt.

Auch wenn **Alexander Jungmann** ein gänzlich anderes Phänomen als Wohl von Haselberg zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, geht es doch auch in seinem soziologischen Beitrag *Fremdbilder des Jüdischen – ein Berliner Hype und seine jüdischen Wahrnehmungen* darum, mit welchen Selbstbildern und -konzepten Fremdbilder des Jüdischen verknüpft sind. Jungmann beleuchtet Versatzstücke jüdischer Kultur, die sich in den letzten Jahren jenseits der hiesigen „Gedenk-Epidemie“³⁰ gegenüber den Opfern der Shoah herausgebildet haben. So werden insbesondere stadträumliche touristische Attraktionen, die sich um Schlagworte wie das „Scheunenviertel“ und um Requisiten jüdischen Lebens in Berlin (z. B. Lokale, Bars, Musik) ranken, aufgegriffen. Damit erweitert Jungmanns Studie den Sammelband um die Erforschung gegenwärtigen jüdischen Lebens in Deutschland und erschließt neue Aspekte im Kontext des aktuellen deutsch-jüdisch/deutsch-nichtjüdischen Verhältnisses. Anhand von publizistischen (Online-) Beiträgen einerseits und narrativen Leitfadenterviews andererseits arbeitet Jungmann heraus, inwieweit die populäre mehrheitsgesellschaftliche, aber auch jüdische Verwendung von Narrativen wie ‚Renaissance‘ und ‚Revitalisierung‘ jüdischen Lebens in Berlin zur Aneignung ‚des Jüdischen‘ beitragen.

Der zweite Teil des Sammelbandes befasst sich mit unterschiedlichen Formen des Zwischenraums, womit sowohl ostjüdisches Leben im Berlin der 1920er-Jahre und daraus resultierende innerjüdische Auseinandersetzungen als auch verschiedenartige Exilerfahrungen gemeint sein können. Dass die Zuwanderung osteuropäischer Juden in das stärker industrialisierte Deutsche Reich insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg die deutschen Juden zur Auseinandersetzung mit ihren deutsch-jüdischen Wurzeln sowie zionistischen Konzeptionen zwang, machen die Beiträge von **Anna Michaelis** und **Alina Bothe** deutlich. Michaelis analysiert in ihrem Beitrag „... daß die Ostjuden Sünder und die deut-

³⁰ Bodemann, Y. Michal: Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung. Hamburg 1996. S. 21.

schen Juden die reinen Engel wären ...” – Ostjuden und jüdische Identität in der deutsch-jüdischen Presse der Weimarer Republik auf der Quellengrundlage von vier deutsch-jüdischen Zeitungen aus den Weimarer-Jahren. Entwicklungen im Verhältnis der deutschen Juden zu den zumeist aus Galizien und Russland stammenden jüdischen Einwanderern, die hier nur aus Gründen der Lesbarkeit unter dem Sammelbegriff ‚Ostjuden‘ zusammengefasst werden. Bothe untersucht in ihrem Artikel *Da-Zwischen. Zur jüdischen Identität in Fischel Schneersohns Grenadierstraße* mithilfe von Homi K. Bhabhas *The Location of Culture*³¹ hybride jüdische Identitäten in Schneersohns in diesem Jahr erstmalig auf Deutsch erschienenen jiddischen Roman³² und versucht, diese in den Zwischenräumen Berlins der Jahre 1900 bis 1920 zu verorten.

Wie sehr sich die deutschen Juden im Kaiserreich und in der Weimarer Republik als Deutsche fühlten und sich im Zuge der Emanzipationsbestrebungen im ausgehenden 19. Jahrhundert, Säkularisierung und Akkulturation vom Judentum entfremdet hatten, stellt **Juliane Sucker** heraus. In ihrem Beitrag „... auf Gedeih und Verderb mit Deutschland verbunden“? – *Gabriele Tergits literarische Spurensuche nach dem jüdischen Ich* arbeitet Sucker die poetologisch erfahrbar gemachten Erschütterungen jüdischen Selbstverständnisses heraus. Sie fragt danach, welche Möglichkeiten zur identitären Neubestimmung die 1933 in die Tschechoslowakei, späterhin nach Palästina und England emigrierte deutsch-jüdische Schriftstellerin und Journalistin Gabriele Tergit literarisch durchspielt. So wird deutlich, dass die im wilhelminischen Deutschland und den ‚Goldenen Zwanzigern‘ zumeist hoch assimilierten deutschen Juden vor allem durch die grassierende Judenfeindschaft mehrheitlich überhaupt erst zur „Auseinandersetzung mit Existenz und Tradition, mit Judesein und Judentum“³³ gezwungen wurden. In ihrer literaturwissenschaftlichen Analyse demonstriert Sucker, dass die poetologisch reflektierten historisch und ideologisch gebundenen antisemitischen Heterostereotype den allgemeingesellschaftlichen Bewusstseinsstand sowie gängige kollektive Denkmuster der erwähnten Epoche, kurz „das Bild vom Juden“, ³⁴ widerspiegeln. Vor der Folie der Differenzzerfahrung nimmt Tergit in

31 Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*. Reprinted. London 2007.

32 Schneersohn, Fischel: *Grenadierstraße. Jüdisches Leben in Deutschland*, aus dem Jiddischen übersetzt von Alina Bothe. Hrsg. u. eingel. von Anne-Christin Saß, m. einem Nachwort v. Mikhail Krutikov. Göttingen 2012.

33 Shedletzky, Itta: *Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen‘ in der deutschsprachigen Literatur*. In: *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Itta Shedletzky u. Hans Otto Horch. Tübingen 1993. S. 3–14, hier S. 4.

34 Vgl. Benz, Wolfgang: *Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus*. München 2001.

ihren autobiografisch gefärbten Erzähltexten das breite Spektrum der vielschichtigen durch inner- und außerjüdische Diskurse geprägten Judenbilder zwischen Zugehörigkeit, Liminalität und Ablösung in den Blick. Dabei wird nicht nur die Verunsicherung jüdischen Selbstverständnisses explizit, sondern auch, wie heterogen und mitunter rivalisierend jüdische Eigenbilder sein konnten.

Ein solches Panorama vielfältiger jüdischer Identitäten wie zu Zeiten der Weimarer Republik ist nach der Shoah im Deutschland der 1960er-Jahre nicht mehr zu finden und ohne jüdisches Leben in Israel oder dem Exil kaum denkbar. Vor dem Hintergrund der Exilierung fokussiert **Andreas Stuhlmann** in seinem Beitrag „*Sie sehen: ich bin wütend.*“ *Hannah Arendt und Gershom Scholem streiten über Judentum im Exil* auf unterschiedliche jüdische Selbstkonzepte außerhalb Deutschlands. Anhand des rund 25 Jahre fortwährenden herzlichen wiewohl spannungsvollen Briefwechsels zwischen Hannah Arendt und dem befreundeten Gershom Scholem arbeitet Stuhlmann unterschiedliche innerjüdische Positionen über die Frage heraus, was Jüdischsein bedeutet. Während Scholem, der sich 1923 für den politischen Zionismus und zur Auswanderung nach Palästina entschieden hatte, in Jerusalem resigniert den Zerfall der jüdischen Welt konstatierte, bemühte sich Arendt, die sich im Sinne Bernard Lazares als „Paria“ verstand, der Zersplitterung jüdischer Selbstbilder aktiv entgegen zu arbeiten. Für beide, Arendt wie Scholem, kreist das Denken und Schreiben – und das gilt auch für beider Korrespondenz – um den Traditionsbruch der Shoah und die „Rettung des Erzählens als notwendigen Erfahrungsaustauschs“, den Stuhlmann als „Nukleus politischen Handelns“ ausweist.

Im Zionismus wird die Bedeutung von Geschichte für die Generierung und Diskussion kollektiver Selbstbestimmungen und -verortungen deutlich, der an das jüdische Leben in Palästina vor 2000 Jahren angelehnt ein Narrativ entwickelt, das die zionistische Bewegung begründet und ihren Anspruch auf das Territorium legitimiert. **Lena Kreppels** Beitrag *Ein deutsch-jüdischer Emigrant im Erstkontakt mit dem Zionismus. Zur Selbstdarstellung in autobiografischen Texten von Fritz Wolf* zeigt anhand von Selbstzeugnissen des 1936 nach Palästina emigrierten Juristen Fritz Wolf exemplarisch die Problematik der identitären Verortung deutsch-jüdischer Emigranten in Palästina/Israel auf. Kreppel stellt heraus, wie sich die aus dem nationalsozialistischen Deutschland geflohenen ‚Jekkes‘, wie die deutschen Juden genannt wurden, in Palästina vor der Kontrastfolie des ‚Sabre‘ als Sinnbild des ‚neuen Juden‘³⁵ mit ihrem von der Diaspora geprägten

³⁵ Vgl. dazu Interview mit Tom Segev in: Joggerst, Karin: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*. Im Anhang: Interviews mit Benny Morris, Ilan Pappé, Tom Segev,

deutsch-jüdischen Selbstbild auseinandersetzen. In dem unter britischer Mandatsmacht stehenden Einwanderungsland prallte ihr Selbstverständnis mit dem Bild des ‚neuen Juden‘ zusammen, das als Gegenentwurf zum schwachen, wehrlosen und verfolgten Juden der Diaspora konzipiert war. Kreppel analysiert Wolfs Selbstdarstellung in der Auseinandersetzung mit der ‚hebräischen Kultur‘ als Kernelement der israelischen Kollektividentität: Dem ‚verkopften‘ Diasporajuden wurde das zionistische Konzept des ‚Muskeljuden‘ gegenübergestellt. In ihrem Beitrag zeigt Kreppel, dass sich die deutsch-jüdischen Einwanderer mit diesen sehr heterogenen bis widersprüchlichen Selbstbildern des Jüdischen im Exil bzw. der neuen Heimat auseinandersetzen und eine neue identitäre Positionierung respektive Abgrenzung finden mussten.

Der dritte Teil des Bandes versammelt Beiträge, die sich im weiten Sinne mit Spiegelungen und Projektionen befassen. Wie widersprüchlich antisemitische Zuschreibungen von außen sein können, zeigt **Hannah Ahlheims** Beitrag *Das Vorurteil vom ‚raffenden Juden‘. Antisemitische Fremdbilder und jüdische Identität in der Weimarer Republik*. Anhand zeitgenössischer Schriften und Zeitungsartikel jüdischer Organisationen wie dem Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens oder der Jüdischen Arbeits- und Wanderfürsorge untersucht Ahlheim traditionelle Stereotype wie jenes vom spezifisch ‚jüdischen Geist‘, in der Wirtschaft (‚Wucherer‘, ‚Schacherer‘) in der Weimarer Republik. Dabei arbeitet Ahlheim heraus, dass das viel diskutierte und umstrittene Selbstbild deutscher Juden kaum vom antisemitischen konnotierten Fremdbild zu trennen war, da sowohl der Gehalt als auch ein sinnvoller Umgang mit den antisemitischen Anschuldigungen innerjüdisch diskutiert wurde. Der Beitrag verdeutlicht, dass der Versuch, antisemitisch konnotierten Zuschreibungen geschickt zu begegnen, indem man sie sachlich zu widerlegen suchte, zu einem durchaus ambivalent geführten und hoch problematischen Dialog zwischen antisemitischem Stereotyp und jüdischem Selbstverständnis führte.

Dass Selbst- und Fremdbilder miteinander im Dialog stehen und sich wechselseitig bedingen, macht auch **Regina Schleichers** Beitrag *„Schlemiel“ – Jüdische Identität in der Satire des Kaiserreichs und der Weimarer Republik* deutlich. Schleicher untersucht die kurze Geschichte der jüdischen Satirezeitschrift *Der Schlemiel – Illustriertes jüdisches Blatt für Humor und Satire* (1903–1907) und interpretiert diese in einem Dreieck zwischen der jüdischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus, dem Kampf von Jüdinnen und Juden um gesellschaftliche Anerkennung und einer kontinuierlichen jüdischen Identitätskrise und -suche. Dabei geben insbesondere die Karikaturen im *Schlemiel*, der sich vorrangig an ein

jüdisches Publikum richtete, Aufschluss über innerjüdische Identitätskonflikte und Abgrenzungsbestrebungen, wie sie sich zwischen den zumeist hoch assimilierten deutschen Juden, der zionistischen Bewegung und den aus Osteuropa in das industrialisierte Deutsche Reich emigrierten Juden beobachten ließen. Insofern spiegelt das Satire-Magazin, das im Umfeld vielfältiger zionistischer Aktivitäten des frühen 20. Jahrhunderts zu verorten ist, die Auseinandersetzung der zionistischen Bewegung in Deutschland in ihrer Anfangszeit, ihre Perspektive auf Antisemitismus, Assimilation und Abwehrstrategien wider. Deutlich wird, dass der zunehmend rassistisch konnotierte Antisemitismus in den Weimarer Jahren zu einer Position zwang. Und dies galt natürlich in besonderem Maße für ein publizistisches Organ wie den *Schlemiel*, dessen Herausstellungsmerkmal es doch gerade war, sich gegen jüdische Assimilationsbestrebungen in Position zu bringen und die rassistische Judenfeindschaft der Nationalsozialisten in seiner Bedrohlichkeit zu entlarven.

Dem gezielten und kollegialen Dialog von Fremd- und Selbstzuschreibungen widmet sich **Knut Martin Stünkel**, wenn er sich in seinem Beitrag *Judentum als traditionelle Kritik. Der Beitrag Max Wieners zum Bild des Jüdischen im Gespräch der Religionen* der Frage zuwendet, inwiefern das Zusammenspiel von Selbst- und Fremdzuschreibungen paradigmatisch für den Prozess jüdischer Identitätsbildung beschrieben werden kann. Dabei fokussiert Stünkel auf Max Wieners Beitrag zum 1929 von Paul Tillich herausgegebenen Sammelband *Protestanismus als Kritik und Gestaltung*, in dem Wiener sich mit der Rolle der Kritik im Judentum beschäftigt und damit in einen Dialog zwischen den Kulturen und Religionen einsteigt. Stünkels Beitrag erweitert den Sammelband somit um den Blick auf eine philosophisch-theologische Perspektive und Auseinandersetzung, die besonders deshalb die Vielgestaltigkeit jüdischen Lebens und Denkens in der Weimarer Republik betont, da sie andere Beiträge des Sammelbandes, die ebenfalls in der Weimarer Zeit verortet sind, kontrastiert.

Die Kontextabhängigkeit des eigenen Selbstverständnisses, wie sie auch den Protagonisten des Romans *Andernorts* von Doron Rabinovici prägt, ist Thema von **Susanne Düwells** Beitrag, der zwei Romane Rabinovicis untersucht. Düwell zeigt auf, wie stark intergenerationelle Mechanismen jüdische Selbstbilder prägen. Ihre Analyse „*Das zwanghaft projizierende Selbst*“. *Die Reflexion von Bildern des Jüdischen im Werk von Doron Rabinovici*, demonstriert, wie sehr die zweite Generation von den Verfolgungserfahrungen der Eltern und deren Umgang mit ihren Erlebnissen geprägt ist. Aufgrund der transgenerationellen Weitergabe des Traumas können die Kinder der Shoah-Überlebenden kein eigenständiges und unabhängiges (jüdisches) Selbstbild entwickeln, sondern agieren stattdessen oftmals das aus, was die Eltern nicht auszusprechen vermögen. So wird das Schweigen in den Überlebendenfamilien zum Medium des Traumas, das die Aufgabe der Verar-

beitung der Erfahrungen an die Kinder überträgt. Für die Protagonisten in Rabinovicis Romanen wird diese Situation noch durch das Leben im Land der Täter verschärft, das historisch dadurch geprägt ist, Menschen jüdischer Herkunft als ‚jüdisch‘ zu markieren. Die so generierten exkludierenden Fremdbilder oszillieren häufig zwischen Antisemitismus, also dem, was Theodor W. Adorno „das Gerücht über die Juden“³⁶ nannte, und Philosemitismus. Juden werden somit in jedem Fall zum Anderen und müssen sich in diesen Gesellschaften mit den Projektionen und Identifizierungen auseinandersetzen. Nicht umsonst reflektiert Rabinovicis Roman *Andernorts*, wie Düwell zeigt, den Umstand, dass das Selbstverständnis und die politischen Positionen sowie sein öffentliches Agieren nicht unabhängig von der Gesellschaft zu denken ist, in der er sich gerade bewegt. Seine Identität ist eine der Differenz und Opposition, seine Positionen in Israel und Österreich stehen sich scheinbar widersprüchlich gegenüber.

In ihrem Beitrag *Versöhnung als Konzept der Verdrängung? Die Darstellung von jüdischen Protagonisten in der frühen (west-)deutschen Nachkriegsliteratur* untersucht **Ulrike Schneider** literarische Texte der frühen Nachkriegszeit, die die schwierige Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit suchen. Am Beispiel von Erzähltexten von Cläre M. Jung, Lotte Paepcke, Albrecht Goes und Soma Morgenstern arbeitet Schneider in einer vergleichenden Textanalyse unterschiedliche Darstellungsweisen und Deutungsmuster von Jüdischkeit heraus. Sie benennt Stilisierungen und zeigt auch die Kontexte der Veröffentlichung und Rezeption der Texte auf. Es wird deutlich, wie sehr das Erzählen über die NS-Vergangenheit und damit die Darstellung des Jüdischen geprägt ist von Legitimationsversuchen deutscher Handlungsweisen während der NS-Zeit. Auch zeigt sich, dass die Diskrepanz zwischen vielfach philosemitischem öffentlichem Agieren einerseits und oftmals antisemitisch gefärbter privater Haltung andererseits ein bedeutender Aspekt der deutschen Nachkriegsrealität waren. Schneider stellt heraus, dass die diskutierten Texte auf die Problematiken innerhalb der deutschen Nachkriegsgesellschaft verweisen, da sie die schwierige Auseinandersetzung mit Verfolgung und Vertreibung sowie die Funktionalisierung jüdischer Figuren anschaulich hervortreten lassen. Dass neben jüdischen Protagonisten auch christliche Retterfiguren eine herausragende Rolle spielen, verweist indes darauf, dass die literarischen Texte auf ein Versöhnungskonzept angelegt sind, das der „Entlastung von Individualschuld“ (Schneider) dient.

Der vierte Teil des Sammelbandes beschäftigt sich mit Aufbrüchen in Bildern und Konzepten des Jüdischen. Um Selbstbeschreibungen literarischer Figuren

³⁶ Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M. 1997. S. 125.

jenseits einer vermeintlich eindeutigen Dichotomie jüdisch/nichtjüdisch geht es in **Paula Wojciks** Beitrag *Mehr als Opferrivalität und Schuldabwehr? Neue Konzeptionen des Jüdischen in polnisch- und deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*, der sich literarische Auseinandersetzungen mit Bildern des Jüdischen im Zeichen einer „entmythologisierten Normalität“³⁷ zum Thema macht. In ihre Analyse polnischer und deutscher Erzähltexte bezieht Wojcik sowohl jüdische als auch nichtjüdische Autoren ein und macht anhand einer vergleichenden Textanalyse deutlich, dass eine klare Trennung zwischen Selbst- und Fremdbildern ebenso wenig funktioniert wie die dichotome Gegenüberstellung von jüdischen und nichtjüdischen Menschen. Aufzeigen lässt sich das am Beispiel von Dariusz Muszer, der als polnischer Autor in Deutschland lebt, auf Polnisch und Deutsch publiziert und der in seinem Roman *Die Freiheit riecht nach Vanille*³⁸ die Identitätsproblematik weit auffächert, indem er seinem Protagonisten eine doppelte Identität zuschreibt. Auf der Suche nach Möglichkeiten eines adäquaten literarischen Umgangs mit Bildern des Jüdischen stellt Wojcik heraus, wie literarische Strategien es beispielsweise durch Brüche oder Doppelungen von Perspektiven vermögen, Konzepte oder Wahrnehmungen des Jüdischen als historisch, gesellschaftlich und ideologisch gebundene Projektionen zu enttarnen. So entstehen von Stereotypen des Jüdischen abweichende und sich jenseits einer Täter-Opfer-Dichotomie positionierende Wahrnehmungsweisen jüdischer Figuren.

In seinem erzähltheoretisch angelegten Beitrag *Den Hass auf die Geschichte wegerzählen. Funktionen der Marranenthematik in Robert Menasses „Die Vertreibung aus der Hölle“* beschäftigt sich **Alexander Rasumny** mit der Verwendung historischer Narrative für die literarische Auseinandersetzung mit aktuellen Identitätsfragen. Am Beispiel von Robert Menasses metahistoriografischem Roman *Die Vertreibung aus der Hölle* zeigt Rasumny kollektive (Selbst-)Bilder des Jüdischen auf und macht deutlich, dass die literarisch reflektierte Identitätsnarrative als Spezifik der Marranengeschichte weitgehend auf antisemitische Zuschreibungen zurückzuführen ist. Unter Rekurs auf metahistoriografische und fiktionale Reflexionen zeigt Rasumny, dass die sich an antisemitischen Fremdzuschreibungen orientierende Identitätsnarrative, die Menasse nicht nur poetologisch, sondern auch ästhetisch verhandelt, innerhalb der jüdischen Erinnerung lediglich perpetuiert wird. So ergibt die Analyse von Menasses *Die Vertreibung aus der Hölle* zweierlei: dass die Shoah als traumatisches Ereignis in das Selbst-

37 Eke, Norbert Otto: Im „deutschen Zauberwald“. Spiegel- und Kippfiguren des Antisemitismus in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. In: Bogdal/Holz/Lorenz (Hrsg.), *Literarischer Antisemitismus* (wie Anm. 21), S. 243–261, hier S. 253.

38 Muszer, Dariusz: *Die Freiheit riecht nach Vanille*. München 1999.

verständnis heutiger Juden, auch jener der zweiten oder dritten Generation, eingeschrieben ist und dass Geschichts- und damit Identitätsverweigerung als einzig adäquate „Lehre aus der Geschichte“ (Menasse) erscheinen.

Von einer anderen Seite nähert sich **Ruth Zeifert** in ihrem Beitrag der Dichotomie jüdisch/nichtjüdisch. Zeifert fragt, wer überhaupt jüdisch ist und wer nicht. Im jüdischen Gesetz, der Halacha, ist festgelegt, dass Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat. Einen Austritt aus der jüdischen Religion gibt es nicht, lediglich die Konversion zu einer anderen Glaubensgemeinschaft. Zeifert befasst sich in ihrem Beitrag *Wir Juden, die Juden – ich Jude? Das Jüdische aus der jüdisch/nichtjüdischen Doppelperspektive von ‚Vaterjuden‘* mit dem Selbstverständnis von Menschen mit jüdischem Hintergrund, die nach halachischem Verständnis nicht als Juden gelten, da sie einen jüdischen Vater, nicht aber eine jüdische Mutter haben. Anhand ihrer Ausführungen macht Zeifert deutlich, dass diese patrilinearen Juden oder ‚Vaterjuden‘ eine Position zwischen den Stühlen innehaben. Von Nicht-Juden werden sie häufig als zur jüdischen Gemeinschaft zugehörig, von Juden wiederum als nicht zugehörig empfunden. Folglich beschreiben sich Vaterjuden, das bildet Zeiferts Beitrag ab, häufig als innerlich tief gespalten: Je nach Kontext stellen sie entweder ihre jüdische Herkunft heraus oder ihre Nichtzugehörigkeit. Ihre identitäre Verortung hängt vom Kontext ab und ihre Vorstellungen dessen, was Jüdischsein ausmacht, können zugleich als Selbst- und Fremdbilder verstanden werden.

Literatur

- Ackermann, Andreas: Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers. In: Handbuch der Kulturwissenschaften. Hrsg. v. Friedrich Jaeger u. Jörn Rüsen. Stuttgart, Weimar 2004. S. 139–154.
- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M. 1997.
- Asholt, Wolfgang: Einleitung: Die Blicke der Anderen. In: Die Blicke der Anderen. Paris – Berlin – Moskau. Hrsg. v. Wolfgang Asholt u. Claude Leroy. Bielefeld 2006. S. 11–23.
- Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg 1992.
- Benz, Wolfgang: Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München 2001.
- Bhabha, Homi K.: The Location of Culture. Reprinted. London 2007.
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Tübingen 2000.
- Bodemann, Y. Michal: Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung. Hamburg 1996.
- Bodemann, Y. Michal: In den Wogen der Erinnerung. Jüdische Existenz in Deutschland. München 2002.

- Bogdal, Klaus-Michael: Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung. In: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Hrsg. v. Klaus-Michael Bogdal, Klaus Holz u. Matthias N. Lorenz. Stuttgart, Weimar 2007. S. 1–12.
- Eke, Norbert Otto: Im „deutschen Zauberwald“. Spiegel- und Kippfiguren des Antisemitismus in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur. In: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Hrsg. v. Klaus-Michael Bogdal, Klaus Holz u. Matthias N. Lorenz. Stuttgart, Weimar 2007. S. 243–261.
- Erb, Rainer: Die Wahrnehmung der Physiognomie der Juden: Die Nase. In: *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945*. Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur e. V. Hrsg. v. Heinrich Pleticha. Bd. 7. Würzburg 1985. S. 107–126.
- Gilman, Sander L. u. Karen Remmler (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. New York 1994.
- Gilman, Sander: Die verräterische Nase. Über die Konstruktion von „Fremdkörpern“. In: *Fremdkörper – fremde Körper*. Hrsg. v. Annemarie Hürlimann. Ostfildern-Ruit 1999. S. 31–47.
- Gruber, Ruth Ellen. *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley/Los Angeles 2002.
- Gubser, Martin: *Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 1998.
- Günter, Manuela: Identität und Identifizierung. Einige Überlegungen zur Konstruktion des „Juden“ nach dem Holocaust. In: *Jews in German literature since 1945. German-Jewish literature?* Hrsg. v. Pól O’Dochartaigh. Amsterdam 2000. S. 435–446.
- Hahn, Hans Henning/Hahn, Eva: Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung. In: *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*. Hrsg. v. Hans Henning Hahn. Frankfurt/M. 2002, S. 17–56.
- Hammer, Almuth: *Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses. Mit Fallstudien zu Else Lasker-Schüler und Joseph Roth*. Göttingen 2004 (zugl. Diss. Univ. Gießen, 2003).
- Heni, Clemens: Sekundärer Antisemitismus. Ein kaum erforschter Teil des Post-Holocaust-Antisemitismus. In: *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*, Jg. 47 (2008), Nr. 187. S. 132–142.
- Holz, Klaus: Die Paradoxie der Normalisierung. Drei Gegensatzpaare des Antisemitismus vor und nach Auschwitz. In: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Hrsg. v. Klaus-Michael Bogdal, Klaus Holz u. Matthias N. Lorenz. Stuttgart, Weimar 2007. S. 37–57.
- Joggerst, Karin: *Getrennte Welten – getrennte Geschichte(n)? Zur politischen Bedeutung von Erinnerungskultur im israelisch-palästinensischen Konflikt*. Im Anhang: Interviews mit Benny Morris, Ilan Pappé, Tom Segev, Moshe Zimmermann und Moshe Zuckermann. Münster [u. a.] 2002. S. 124–130.
- Korn, Salomon: Wie deutsch soll’s denn sein? Normalität im Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden setzt voraus, Unterschiede anzuerkennen. In: *DIE ZEIT*, Nr. 24 v. 5. 6. 2003.
- Krobb, Florian: *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum 1. Weltkrieg*. Tübingen 1993.
- Lippmann, Walter: *Public Opinion*. New York 1922. Dt.: *Die öffentliche Meinung*. München 1964.
- Muszer, Dariusz: *Die Freiheit riecht nach Vanille*. München 1999.

- Ochse, Katharina. „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. In: *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. New York 1994. S. 113–129.
- Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin 2005.
- Probst, Maximilian: Die verfehlt Normalität. In: *DIE ZEIT*, Nr. 22 v. 24. 5. 2007.
- Richarz, Monika: *Jüdisches Leben in Deutschland: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871 (Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 1)*. Stuttgart 1976.
- Richarz, Monika: *Jüdisches Leben in Deutschland: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich (Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2)*. Stuttgart 1979.
- Rohrbacher, Stefan/Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek 1991.
- Sartre, Jean-Paul: *Überlegungen zur Judenfrage (Betrachtungen zur Judenfrage, 1948)*. Reinbek 2010.
- Schneersohn, Fischl: *Grenadierstraße. Jüdisches Leben in Deutschland, aus dem Jiddischen übersetzt von Alina Bothe. Hrsg. u. eingel. von Anne-Christin Saß, m. einem Nachwort v. Mikhail Krutikov*. Göttingen 2012.
- Shedletzky, Itta: Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des „Jüdischen“ in der deutschsprachigen Literatur. In: *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Itta Shedletzky u. Hans Otto Horch. Tübingen 1993. S. 3–14.
- Simmel, Georg: Der Exkurs über den Fremden. In: *Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*. Hrsg. v. Almut Loycke. Frankfurt/M. 1992. S. 9–16.
- Stern, Frank: *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*. Gerlingen 1991.



Teil I: Zeichen und Repräsentationen

Hildegard Frübis

Porträt und Typus

Repräsentationen ‚der‘ Jüdin in der Jüdischen Moderne

In der Ausgabe von 1927 des *Jüdischen Lexikons* erscheinen zwei Bildtafeln, auf denen eine Serie von kleinformatigen Bildern bzw. Bildausschnitten vorgestellt wird (Abb. 1 und 2). Platziert sind sie zwischen die Seiten des Artikels *Frau im Judentum* und dienen diesem zur Illustration. Jede der Darstellungen zeigt ein Frauenbildnis, das im Bildtitel als Jüdin bestimmt wird. Dies geschieht mittels Betitelungen wie „eine Jüdin“, die zugleich eine Anonymisierung und damit Stereotypisierung einleiten, oder durch einen als jüdisch zu identifizierenden Vornamen. In der ersten Reihe der zweiten Tafel sind zwei als *Rebekka* und *Judit* bezeichnete Bildnisse zu sehen. Es sind Ausschnitte aus den gleichnamigen Gemälden des jüdischen Malers Nathaniel Sichel (1843–1907). Wie das *Allgemeine Lexikon der bildenden Künstler* in seiner Auflage von 1938 vermerkt, sei Sichel „besonders bekannt geworden durch seine idealisierten orientalischen Mädchen- und Frauengestalten“.

Sein Gemälde der *Judit* (Abb. 3) soll im Folgenden etwas genauer betrachtet werden, um die in den Bildtafeln vorgenommenen Veränderungen sichtbar werden zu lassen. Das Bild wurde 1907 in *Ost und West*, der bedeutendsten Zeitschrift der jüdischen Kulturrenaissance, reproduziert (Abb. 4). Der Erscheinungsort des Bildes gibt zugleich einen ersten Hinweis auf den jüdischen Rezeptionskontext der Darstellungen von Nathaniel Sichel. Dargestellt ist die biblische Heldin Judit. Sie richtet ihren Blick aus dunkel verschatteten Augen, umrahmt von schwarzen Haaren, aus dem Bild heraus in eine unbestimmte Ferne. In reiche Stoffe und Schmuck gehüllt, hält die schöne und fromme Witwe, wie sie im Buch *Judit* geschildert wird, quer vor ihrem Schoß das reich verzierte Schwert, mit dem sie Holofernes töten wird. Hinter Judit erscheint aus dem Dunkel eine zweite Frauenfigur, ihre Dienerin, die, wie im biblischen Epos berichtet wird, ihre Herrin und Heldin begleitet. Nur der Oberkörper der Dienerin wird in der Beleuchtung des Bildes hervorgehoben, so dass ihre malerische Präsentation die dunkle Schönheit der Judit noch unterstreicht. Das Bild steht im Rang eines Historiengemäldes, das die Geschichte von der Rettung des Volkes Israel durch die Tat einer weiblichen Heldin erzählt, die sich und ihre Schönheit zum Werkzeug ihres Volkes macht.

Auf den Bildtafeln erscheinen nun diese ganzfigurigen Historiengemälde Sichels – das der *Judit* wie das der *Rebekka* – nur als Ausschnitte. In einem Verfahren des ‚cut and paste‘ wurde aus dem Gesamtrahmen der Gemälde lediglich