

editorial

Vorstellungen zu Salondamen sind hinlänglich bekannt, doch welche Bilder entsprechen den realen Bedingungen und wo wurden Klischees laufend weitertradiert?

Hannah Lotte Lund betont in ihrem Beitrag, dass sich in den Darstellungen *oft die realen Lebensbedingungen jüdischer Gastgeberinnen mit dem Bild, das sich die nachlebenden Forschenden vom Salon und seinen Möglichkeiten machen* vermischen. Es war nicht nur die Lust an der bunt gemischten Gesellschaft und an der Schönggeistigkeit, viel mehr war es der Versuch, die eigene Lebenssituation zu verbessern sowie gesellschaftliche Aus- und Abgrenzungen zu überwinden. Erst mit einem gesicherten Hintergrund war es möglich, die jüdische Welt ein Stück weit hinter sich zu lassen. Elana Shapira meint dazu: *In einer Welt von legitimierten Vorurteilen, in der Diskriminierungsgesetze gegen Juden ihr Leben beeinflussten und jegliches Reisen zwischen Städten und über Grenzen hinweg behinderten, behaupteten diese (...) Frauen ihren kulturellen Einfluss nicht nur auf Grund des Reichtums von Vater und Ehemännern, sondern in erster Linie auf Grund ihrer Selbstdarstellung.*

Die Rolle der Salonièren ist aber auch Ausdruck eines sich im Zeichen der jüdischen Aufklärung verändernden Frauenbildes, denn, wie Louise und Dieter Hecht feststellen, *die autonome Frau der Frühaufklärung musste langsam einem passiven, empfindsam-tugendhaften Frauentypus weichen. (...) Zwar wurde die Gleichheit geistiger Fähigkeiten von Männern und Frauen noch nicht prinzipiell in Frage gestellt, doch avancierten Schönheit und Herzengüte zu Eigenschaften, die eine Frau mehr zierten als eine umfassende Allgemeinbildung.*

Der Rückzug auf den häuslichen Bereich, die Familie und die schönen Künste hatten auch – bei bestehenden Möglichkeiten – die Hinwendung zu wohlütigem Engagement und umfangreicher finanzieller wie auch persönlicher Hilfe für verschiedenste Wohlfahrtsprojekte zur Folge. Dies macht Klaus Weber in seinem Beitrag zu den Frauen der Familie Rothschild deutlich und er zeigt, *dass sie in der freiwilligen Wohlfahrtspflege nicht nur als Jüdinnen mit persönlichen Neigungen für bestimmte soziale*

Problemfelder auftraten, sondern zugleich als Bürgerinnen mit unterschiedlichem nationalen Hintergrund.

Doch nicht nur auf der Ebene der Salondamen, sondern auch im Bürgertum versuchten sich Jüdinnen an der Diskussion um die Ausgestaltung der aufgeklärten Gesellschaft zu beteiligen. So hat z. B. Johanna Goldschmidt in Hamburg *nicht als jüdische Vordenkerin, sondern vielmehr als Frau und als Jüdin am Diskurs um bürgerliche Werte mitgewirkt*, wie Inka Le-Huu in ihrem Beitrag beschreibt.

Informationen zum Leben jüdischer Dienstoffinnen um 1800 sind den Quellen weitaus schwerer zu entlocken als Zeugnisse zu Salondamen. Bedienstete stehen meist im Schatten der Geschichte und werden nur nebenbei erwähnt, wie sie auch auf Bildern meist »Beiwerk« und Standesattribute sind. Die oft schwierigen Lebensbedingungen dieser breiten Bevölkerungsschicht sind häufig nur aus »Negativberichten« ablesbar, so z. B. aus Prozessakten oder Pamphleten.

Wolfgang Gasser verdeutlicht in seinem Beitrag, dass es bei den *Hausbediensteten in Wien (...) keine gravierenden Unterschiede zwischen Christen und Juden* gab. Zwar existierten *nach wie vor unterschiedliche Identitäten und Zugehörigkeiten, die die christliche von der jüdischen Welt trennten (und umgekehrt), aber die jeweilige Gesellschaftsgruppe behandelte ihre Bediensteten in ähnlicher Weise und auch das Selbstverständnis der Dienstboten und -botinnen war vergleichbar.* Monika Richarz zeigt auf, wie schwierig die Lebensbedingungen von jüdischen wie christlichen Dienstmägden waren und dass sie häufig recht- und mittellos am unteren Ende der Gesellschaft lebten. Für jüdische Mägde kam erschwerend hinzu, dass sie nicht nur vom *Hausherrn als Arbeitgeber sondern auch als Schutzgeber abhängig* waren.

Mit der Konversion als Möglichkeit, die ungünstigen Lebensbedingungen hinter sich zu lassen, beschäftigt sich Jutta Braden in ihrem Beitrag zur Taufe von zwei Töchtern des jüdischen Aufklärers und verarmten Geschäftsmannes Moses Wessely.

Sabine Hödl

Nachtttee, Networking und Was macht

Hannah Lotte Lund

*J*ene bedeutsam Zeit [...], wo sich in der Tat [...] »Musen und Grazien in der Mark« begegneten und Schlegel, Gentz, Fichte, die Rahel und ihre »Kreise« mit einem liebenswürdigen, genialen Prinzen des königl. Hauses in Beziehungen kamen. (Karl Gutzkow, 1849)

*Ja, lachet nur, ich bin mit Recht so stolz verwogen
Ich bin der Blume gleich, aus der viel Bienen sog'en;
That mehr als sie, ich bin den Bienen nachgeflogen,
Zerrissen hab' ich so das Band der Synagogen
Erwählte mir den Mann, der mich, den ich betrogen. –
Leicht schwimm ich nach Paris nun auf der Mode Wogen.*
(Salongast Ludwig Robert über die Salonièr Hitzel Fließ Boye Sparre, um 1800¹)

Königliche Beziehungen oder zerrissene Bänder?

Bereits während ihrer so genannten »Blütephase« um 1800 und seither kontinuierlich wurden die Berliner Salons und Salonièren als Symbole der Emanzipation aus ganz verschiedenen Perspektiven diskutiert. Während der literarische Salon im Allgemeinen als Phänomen der europäischen Kulturgeschichte lange als Beförderer der Selbstverwirklichung des Bürgertums oder der Frau gesehen wurde, galt der jüdische Salon in der Forschungsauseinandersetzung um einen »deutschen Weg der Judenemanzipation« als besonders prominente Form deutsch-jüdischer Begegnung und wurde für viele – auch konträre Thesen – als Beleg herangezogen: Nicht nur in der historischen, auch in der aktuellen Forschung lassen sich Argumente dafür finden, dass der Berliner Salon ein Ort der deutsch-jüdischen »Symbiose« gewesen ist, aber auch dafür, dass er für die bürger-

liche Verbesserung keinerlei Auswirkung hatte und nur ein »auffallendes Zwischenspiel« war.² In diesen Darstellungen vermengen sich oft die realen Lebensbedingungen jüdischer Gastgeberinnen mit dem Bild, das sich die nachlebenden Forschenden vom Salon und seinen Möglichkeiten machen.

Dieser Artikel möchte kurz den Reiz, aber auch die Problematik des Begriffspaares Salon und Emanzipation beschreiben, um anschließend exemplarisch zu fragen: Was macht eine Salonièr in einem exemplarischen historischen Moment, hier im Beispieljahr 1799? Die Titelfrage ist dabei im doppelten Sinne zu verstehen, sowohl im Sinne von »Was tat eine Salonièr um 1800 und inwieweit berührt dies Fragen der »bürgerlichen Verbesserung«?« Die Frage ist aber auch zu stellen im Sinne von: »Was – oder wer – macht eine Salonièr (aus), wer legte fest, welche Frauen um 1800 »berühmte Salonfrauen« waren und wie aussagekräftig ist dieser Begriff für die Situation jüdischer Bürgerinnen um 1800?« Zur Klärung dieser Fragen werden aus dem umfangreichen personellen Netzwerk der Berliner und Wiener Salons beispielhaft drei Salondamen ausgewählt, zwei weniger bekannte Salonièren bzw. Damen der Gesellschaft und eine »vergessene«: Rahel Levin Varnhagen, Marianne Meyer Eybenberg und Hitzel Fließ Boye Sparre. Alle drei kamen 1799 in die Situation, ihre Lebensverhältnisse neu zu ordnen und wurden deshalb von der Umgebungs-gesellschaft neu »eingeordnet«. Dass bei der Annäherung an das Thema vielleicht mehr Forschungsfragen gestellt als beantwortet werden, ist nur mit einem Zitat Rahel Levin Varnhagens zu entschuldigen: *Was ist am Ende der Mensch anders als eine Frage! Zum Fragen, nur zum Fragen, zum ehrlich kühnen Fragen, und zum demütigen Warten auf Antwort, ist er hier.*³

Emanzipation oder: eine Berliner Salonière 1799?



Rahel Varnhagen von Ense. Stich nach einem Porträt von unbekannt © bpk



Geselligkeit bei Rahel Varnhagen um 1825. Radierung von Erich M. Simon © bpk

Männer wie... verkehrten bei... – Salons und Emanzipation

Mit Recht fordert die kritische Salonforschung seit etwa 20 Jahren, sowohl den Begriff wie die Institution »Salon« und besonders den »berühmten jüdischen Salon« zu hinterfragen. Letzterer Terminus impliziert eine Prominenz unter Zeitgenossen, die zumindest in den Jahren um 1800 die wenigsten Berliner jüdischen Häuser besaßen. Das Wort »Salon« wird darüber hinaus in vielen Darstellungen im Hinblick auf eine internationale Tradition der Geselligkeitsform verwendet oder zumindest in Vergleichbarkeit mit geselligen Projekten in Paris oder London. Die Berliner Salonièren nannten

sich jedoch nie so; der Begriff und die Pariser Gesellschaften waren bekannt, aber historisch gesichert sind für Berlin Begriffe wie »Teetisch«, »Zirkelchen« und im Haus Levin der *Nachtttee*.

Obwohl sie sich des Paradoxons bewusst sind, ein Phänomen definieren zu wollen, das sich selbst nie definiert und nicht einmal als Salon bezeichnet hat, stellen fast alle Klassiker der Salonforschung ihrer Untersuchung die Definition eines »echten« Salons voran. Werden aus den verschiedenen in der Forschung genannten Charakteristika alle gemeinsamen Nenner zu einer »Minimaldefinition« destilliert, ist unter Salon eine Geselligkeits- oder Kommunikationsform zu verstehen, die auf Initiative und in den Räumen einer

Frau stattfindet und bei der sich im Idealfall Männer und Frauen verschiedener Stände und Konfessionen zur künstlerischen Unterhaltung zusammenfinden. Abstrakt formuliert wird hier das enthaltene emanzipatorische Potential deutlich: In einem Salon versammeln sich (meist männliche) Vertreter der literarischen oder politischen Öffentlichkeit in den privaten Räumen einer Frau. Die so gewonnenen Partizipations- oder Gestaltungsmöglichkeiten werden personifiziert gesehen etwa im allerersten Salon der französischen Geschichte, als sich die Hofdame Madame de Rambouillet (1588–1665) vom Hof zurückzog und in ihrem Stadthaus mit ausgewählten Mitgliedern des Stadtbürgertums, der Aristokratie und Kulturszene eine eigene »Halböffentlichkeit« schuf. Oder sie werden erkennbar in der Person der ersten Salonière bürgerlicher Herkunft, Madame Geoffrin (1699–1777), die konkreten Anteil an der französischen Aufklärung nahm, indem sie die Dichter der »Encyclopédie« finanziell unterstützte und bei sich wohnen ließ. Die genannte abstrakte Definition des Salons betont die – keineswegs zu schmälern – Lebensleistung der Salonfrauen, an der literarischen und politischen Öffentlichkeit teilzuhaben. Um ein Beispiel aus dem Jahr 1799 zu nennen: die Opposition zu Napoleon versammelte sich vor allem im Salon der Madame de Staël.

Abgesehen von aller berechtigten Kritik am Modell der getrennten Sphären wird aber der spezifische »Kultursprung«, den Frauen jüdischer Herkunft zu leisten

hatten, um mit Vertretern der Öffentlichkeit, allein Vertretern anderer Stände, zweckfrei zusammenzukommen, beim internationalen Vergleich und Fokus auf »berühmte Salonièren« gern übersehen. Bezeichnend sind die Reihungen berühmter Namen von Salongästen, die kanonartig wiederholt werden, nach dem Motto »Männer wie... verkehrten bei...«. Um einen reelleren Eindruck von den offenen jüdischen Häusern um 1800 zu bekommen, ist es an der Zeit, sich von dem Bild der gesammelten Prominenz auf »Rahels Sofa« zu verabschieden. Erstens kann jede Reihung von Namen, in denen circa 30 Jahre harte praktische Geselligkeitsarbeit in eine Zeile »verdampft« werden, – wonach z. B. Rahel Levin Varnhagen in ihrem berühmten Salon Literaten wie Wackenroder, Tieck oder die beiden Schlegel, Schiller, Jean Paul, Madame de Staël [empfang] – nicht mehr als eine verkürzende Reminiszenz sein, die in diesem Falle nicht nur faktisch unzutreffend, sondern auch historisch unwahrscheinlich war.⁴ Zweitens waren, zumindest »um 1800«, viele der berühmten Namen noch keine solchen, sondern, wie etwa die Brüder Schlegel, talentvolle, aber umstrittene Intellektuelle auf der Suche nach einer Perspektive. Drittens übersehen die meisten Darstellungen die große Anzahl jüdischer Freundinnen und Familienmitglieder beispielsweise in Levin Varnhagens Geselligkeitsgewebe, vermutlich weil diese nicht zum Maßstab einer gelungenen Akkulturation taugen? Ganze Gästegruppen, die zum Umgangston eines Salons sicher viel,



Lesung einer Tragödie von Voltaire im Salon der Madame Geoffrin. Gemälde (1755) von Gabriel Lemonnier. Dies ist eines der wenigen Bilder einer kompletten Salongesellschaft – weit entfernt von der Berliner Situation... © bpk/RMN/Daniel Arnaudet



Der Blick aus Rahels Dachstube: Der Gendarmenmarkt mit dem Deutschen Dom und dem Königlichen Festspielhaus, Lithografie (um 1830) von Ludwig Eduard Lütke © bpk/Kupferstichkabinett, SMB/Jörg P. Anders

zur posthumen Berühmtheit eines Salons aber scheinbar wenig beitrugen, wurden in der traditionellen Forschung weitgehend ignoriert.

Nicht nur auf der personellen sondern auch auf der diskursiven Ebene ist der jüdische Salon um 1800 schließlich als Ort der Emanzipation noch einmal zu hinterfragen: Er war nicht nur »Zeitgenosse« zweier bedeutender Emanzipationsdiskurse, der so genannten »Toleranzdebatte« um die politische und gesellschaftliche Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung und der »Geschlechtscharakterdebatte«, in der das Wesen und die Aufgabe der Geschlechter neu bestimmt werden sollte und die letztlich die Herausbildung des bürgerlichen Frauenbilds zum Ergebnis hatte. Der Salon war – um den historischen Wortgebrauch zu verwenden – Schnittpunkt der Debatten um die bürgerliche Verbesserung der Juden bzw. der Frauen und Treffpunkt der Debatteure. Männer wie Wilhelm von Humboldt oder Friedrich Schlegel verfassten grundlegende Texte in zeitlichem Zusammenhang mit Salonbesuchen. Daher ging man oft von der Annahme aus, dass ein Ort, an dem Frauen und Juden prominente Rollen spielten, die »bürgerliche Verbesserung« dieser beiden Bevölkerungsgruppen die Diskussion zu diesem Thema stimulierten. Inwieweit die Kerntexte der Debatten wirklich im Salon diskutiert wurden und die wesentlichen Punkte der Debatte Thema im Salongespräch waren, ist aber eine noch weitgehend offene Forschungsfrage.



Schmuckbillet aus dem Nachlass der Dorothea von Kurland © Univ. Bibliothek Jena, Thüringen

Grüßen Sie Ihre Haus- und Witzgenossen. Nah- und Ferngespräche

Bemerkenswert am Salon der Rahel Levin Varnhagen (1771–1833) um 1799 ist, dass er sich zu nicht geringem Teil im Ausland befand: Mit Wilhelm und Caroline von Humboldt, dem Diplomaten Gustav von Brinckmann und dem Junker Wilhelm von Burgsdorf waren vier ihrer engen Vertrauten und Gäste seit 1797 in Paris und einander dort so nah, dass sie von einer Berliner »Kolonie« sprachen und Pläne spannen, »die Kleine« ebenfalls nach Paris zu holen. Dieser viel erörterte Plan scheiterte an den nötigen Mitteln. Trotz allen Bedauerns kam keiner ihrer aristokratischen Freunde auf die Idee, Rahel Levin Varnhagen praktisch zu unterstützen. Die Parisreise wurde ihr erst später als Reisebegleitung einer als exzentrisch geltenden Gräfin möglich. 1799 bleibt es bei Freundschaftsbekundungen, so z. B. von Gustav Brinckmann: *Glauben Sie mir es, meine ewig unvergessliche Freundin, daß ich weit öfters, wie Sie es ahnen mögen, mit meinem Geist in Ihrem freundlichen Dachstübchen zugegen bin, daß ich Sie in dieser weiten Ferne vielleicht inniger und treuer liebe, als je, und nie aufhören werde, die Stunden zu segnen, die ich einst in dem Winckel Ihres Kanapees verplaudert habe.* Tonfall und Themen der Korrespondenzen mit ihren Pariser Freunden glichen denen, die vorher die innerberlinischen Billets prägten. Trotz interkulturellen Vergleichen, etwa zwischen *ächt deutschen Tees* und der *Frivolität* der Franzosen, wird im Jahr des Napoleonischen Putsches keine Politik diskutiert, sondern schwerpunktmäßig Literatur, kulturelles Erleben wie das Theater und gemeinsame Bekannte. Themen wie Ehe und Konversion, die nicht nur in der Forschung für besonders salonrelevant gehalten werden, sondern wesentliche Lebensabschnitte für die Frauen bedeuten konnten, werden dabei ironisch und scheinbar lapidar abgehandelt: *Es ist mir im Grunde recht ärgerlich, meine beste Freundin! daß Sie sich noch nicht können scheiden lassen. (...) Bei der Scheidung erholt man sich wieder, ist frischer und lustiger wie zuvor, die gesellschaftliche Erziehung ist gewisser Massen erst vollendet. Sie wären Madam, Ihre Thees eine Treppe niedriger, – kurz es wäre alles in Ordnung.* Obzwar Brinckmann die Ehe mit einem Witzwort den Blättern vergleicht: *Je eher je besser, desto weniger Narben*, wird in dem Zitat zugleich klar, wie sehr eine Eheschließung zur »Verbürgerlichung« beitrüge.⁵

Neben fortgesetzter geselliger und brieflicher Kontaktpflege könnte man Rahel Levin Varnhagen 1799 auch als Netzwerkerin in literarischen Angelegenheiten

bezeichnen. So bat sie ihren Freund Brinckmann in Paris, einen Text ihres Gastes Gualtieri an den Mann zu bringen. Umgekehrt brachte sie einen Brief Brinckmanns über das Pariser Theater Friedrich Schlegel zur Kenntnis. Hierüber kam es zu einem aufschlussreichen Disput zwischen der Salonière und ihrem ausgewanderten Stammgast. Schlegel hatte ein Zitat zum Druck weitergegeben. Brinckmann, der sich in Paris, wenn auch anonym, im Athenäum gedruckt sah, empörte sich deutlich anderen und ihr gegenüber: *Ich bin böse auf Sie, liebste Levin*. Er habe mit ihr *einen ganzen Auerhahn zu rupfen*, weil sie seinen Brief ohne Vorwarnung zur *Buchhändlerwaare* gemacht habe. Die Salonière entschuldigte sich dafür, ihm eine *Unruhe gemacht*, jedoch nicht dafür, es veröffentlicht zu haben. Der Vorfall ist interessant, da er den Salon und vor allem seine Gastgeberin als eigene kleine Öffentlichkeit, als Zwischeninstanz zur wirklichen Veröffentlichung andeutet. Gleichzeitig zeigt sich eine Umkehrung des sonst üblichen zeittypischen Legitimationsmusters der Geschlechter: ein männlicher Autor verteidigt sich, selbst keine Öffentlichkeit angestrebt zu haben, und wirft der Frau vor, sein geistiges Eigentum veröffentlicht zu haben.⁶

Apropos Friedrich Schlegel und Geschlechterrollen: Zu seinem 1799 erschienenen Roman »Lucinde« und dem darin enthaltenen Weiblichkeitskonzept, das diesen lange als progressiven Grundlagentext der Geschlechterdebatte gelten ließ, finden sich keine Kommentare von Salonfrauen. Bemerkenswerterweise gab es zunächst auch keine Kritik an dem Umstand, dass der Roman – an dem Friedrich Schlegel, zu dieser Zeit in den Berliner Salons verkehrend, schrieb und der sich wegen seiner »Unanständigkeit« zu einem handfesten Skandal auswachsen sollte – durchaus autobiographisch lesbar war und seiner frisch geschiedenen Freundin Dorothea Mendelssohn Veit Schlegel ungewollte Publicity beschern würde. Die Berliner Salonfrauen beurteilten »Lucinde« zunächst primär als literarischen Text und beförderten seine Veröffentlichung, u. a. indem sie das Manuskript für den Druck abschrieben. Erst als die Rezeption antijüdische Häme über Dorothea Mendelssohn Veit Schlegel ausgoss, z. B. in *Billet-doux der geschiedenen Madam Veit, jüdischer Nazion, nunmehr halbverehelichten Friedrich Schlegel*, äußerten einige ihrer Freunde Unbehagen an Schlegels »Unsittlichkeit«.

Und apropos Theater: aus der Korrespondenz Rahel Levin Varnhagens mit ihrem entfernten Stammgast Brinckmann 1799 wird deutlich, dass ihre Gäste nicht allein mit ihr, sondern mit ihren Familienmitgliedern und Hausfreunden freundschaftlich verkehrten. Im



Prinz Heinrich XIV. Reuss (1749–1799), ältere Linie. Gemälde (1789) von Anton Graff
© bpk/Gemäldegalerie, SMB/Jörg P. Anders

Nachlass Brinckmanns sind ab Anfang der 1790er Jahre einige Gemeinschaftsbriefe der ganzen Familie Levin und ihres Gastes an die (jährlich wegen Kuraufenthalten) abwesende Salonière überliefert. Sie reflektieren stattgefundenen Dispute, vor allem über aktuelle Theateraufführungen und Schauspielerinnen. 1799 kommt es zu Reminiszenzen, wenn etwa die Schwägerin einen Brief Rahels ergänzt: *Wie oft wir Ihrer gedenken, glauben Sie gewiß nicht! Es wird fast nichts gesprochen, wo wir nicht sagten, das wäre etwas für B.* Brinckmanns Briefe enden regelmäßig mit Sätzen wie *grüßen Sie Ihr Haus und vorzüglich (...)*. Auch der Dienstbotin wird gedacht: *Grüßen Sie mir die Line, der ich nächstens schreiben werde. Sie hat mich immer ein bischen protegirt und wird mir gewiß antworten. Ihr BR.* Bei aller besonderen Freundschaft zwischen Brinckmann und der Salonière wird die Geselligkeit im Haus Levin als Familienbetrieb begriffen.⁷

Marianne Meier, the Jewess, was now a noble lady (...)

Das Konzept »Salon« und verschiedene Überlieferungsmechanismen haben dafür gesorgt, einige bedeutende Frauen als »berühmte Salonièren« dem Vergessen zu entreißen. Rahel Levin Varnhagen wurde als Geselligkeitsstifterin berühmt und überliefert, so dass sie heute als Autorin zu ihrem Recht finden kann. Andere aber, die heute auf der Grundlage noch unveröffentlichten Materials verschiedener Nachlässe ins »Register« der Berliner Salons »nachgetragen« werden könnten, gerieten in Vergessenheit. Aus heutiger Sicht lohnt sich die Erforschung der gesellschaftlichen Vernetzung dieser Frauen. Nicht ohne Grund geben die sozialhistorischen Grundlagenwerke zum Berliner Salon unterschiedliche Zahlen für Berliner Salonièren um 1800 an – wobei sie sich in der grundsätzlichen Überzahl an Frauen jüdischer Herkunft einig sind. Die sehr heterogene Überlieferung einerseits und abstrakte Definitionskriterien andererseits versagen einigen interessanten Frauen den Titel eines »echten Salons« – es ist zu fragen, ob diese Unterscheidung sinnvoll ist.

Marianne Meyer Eybenberg (1770–1812) beispielsweise wurde nicht immer zu den Berliner Salonièren gezählt, weil sie die letzten Jahre ihres Lebens in Wien verbrachte und weil fälschlicherweise angenommen wurde, dass ihr Status als Witwe des österreichischen Fürsten Heinrich von Reuss ihr mehr gesellschaftliches Engagement ermöglicht hätte als der einer jüdischen Bürgerstochter aus Berlin. Tatsächlich war ihr Vater, der Kaufmann Aron Meyer, nach Stand und Bildungsinteresse dem Vater Rahel Levin Varnhagens durchaus vergleichbar. Er besaß nicht nur ein eigenes Alaunwerk, sondern eine der größten Privatbibliotheken der Stadt, die in Nicolais Stadtbeschreibung erwähnt wurde und in der sich die Töchter bedienen durften. Auch ließ er sie in seinem *Comptoir* arbeiten und beispielsweise mehrsprachige Korrespondenz erledigen, was auf Hauslehrer in diesen Fächern deutet. Ungedruckte Briefe an und von Marianne Meyer Eybenberg im Nachlass ihres Gastes Brinckmann machen deutlich, dass sie in Berlin gesellschaftlich aktiv war und gemischte Gesellschaften an ihren *Teetisch* lud. Gemeinsam mit ihrer Schwester Sara Meyer Grotthus – zusammen bekannt als »Meyers« – war sie eine gesellschaftliche Größe.

Die Berliner Gesellschaft kannte Marianne Meyer lange Zeit als die inoffizielle Lebenspartnerin des Fürsten von Reuss. Erst nach dessen plötzlichem Tod 1799 wurde bekannt, dass sie ihm zur linken Hand angetraut

gewesen war. Ausführliche Erbstreitigkeiten mit seiner Familie endeten schließlich in dem Kompromiss des Titels einer Frau von Eybenberg und einer Pension, die in Wien zu verzehren war. Die Salongesellschaft, die sonst durchaus auch kritische Äußerungen zu der wohl nicht uneitlen Meyer Eybenberg machte, zeigte sich in diesem Falle mitfühlend, da *sie 10 Jahre lang das Glück des Fürsten gemacht, u. dieser Verbindung doch ihre ganze Existenz aufgeopfert hat.*

Tatsächlich entfaltete sie ihr geselliges Talent insbesondere an einem dritten Ort, in böhmischen Bädern. Jährlich in Karlsbad oder Teplitz, hatte sie dort besonders engen Umgang mit Männern wie Johann Wolfgang von Goethe oder Friedrich Gentz, die ihr und ihren Gästen vorlasen. Der Kontakt zu Letzterem wurde so eng, dass Gerüchte einer möglichen Heirat umgingen, die beide umgehend dementierten. Marianne Meyer Eybenberg beschrieb dabei ausführlich, dass sie Gentz fast täglich sähe und wie sie diese Gespräche genieße – mit einem bemerkenswerten Vergleich: *es fällt ihm gar nicht ein, daß ich ein Weib bin, und oft*



**Geht's der
Wirtschaft gut,
geht's dem Standort
Österreich gut.**

Die Weltwirtschaft verändert sich laufend. Mit Forschung, neuen Technologien sowie innovativen Produkten und Dienstleistungen bleiben unsere Unternehmen wettbewerbsfähig. Damit sichern und schaffen sie Arbeitsplätze am Standort Österreich.
Geht's der Wirtschaft gut, geht's uns allen gut.

WKO
WIRTSCHAFTSKAMMER ÖSTERREICH



»The Conversation« aus Samuel Hoole's *Modern Manners: Konversation in einem Salon*. Englische Satire aus dem Buch von Chauncey Brewster Tinker, *The Salon and the English Letters. Chapters on the Interrelations of Literature and Society in the Age of Johnson*, New York 1915

hat es mich schon gefreut zu sehen wie er gar nicht daran denkt, sondern mich wie ein[en] Mann behandelt. Bemerkenswerterweise wird der letzte Halbsatz im Druck oft weggelassen, so dass der Eindruck entsteht, sie sei enttäuscht gewesen, dass Gentz von ihr keine Affäre wollte! Die Nachwelt und vielleicht schon die Mitwelt ließ sich gern inspirieren von der Geschichte der Jüdin, die es zur »Prinzessin« und zur Gefährtin einflussreicher Politiker geschafft hatte.⁸

Mit der Teemaschine nach Schweden – eine vergessene Salonière?

Zurück ins Berlin der 1790er Jahre: Eine Autopsie der Korrespondenzen mehrerer Salongäste untereinander deutet auf weitere Teetische jüdischer Frauen hin, die bisher in der Forschung nicht berücksichtigt wurden. In Briefwechseln zwischen Wilhelm von Humboldt, Gustav von Brinckmann und Friedrich Gentz sowie zwischen Rahel Levin Varnhagen und ihrer Freundin Friederike Limann ist häufig von Besuchen der *Fließin* die Rede, auch freundschaftlich *unsere Doktorin* genannt. Sie scheint für Freunde ein offenes Haus geführt zu haben, in dem man unangemeldet erscheinen konnte. Ebenso wie man sich im Ton der Zeit *verherzt* (bei Markus und Henriette Herz) oder *vertegelt* (Humboldts Schloss in Tegel besuchte), konnte man sich anscheinend auch unkompliziert und ohne vorherige Anmeldung *verdoctern*: Humboldt, Gentz und Brinckmann luden sich bei ihr zum Tee ein, gemeinsame Ausflüge und Abende im Tiergarten werden erwähnt. Im Hause des Ehepaars Fließ fanden regelmäßig Konzerte statt, die anschließend in Geselligkeit mündeten.

Paradoxerweise ist ein Grund dafür, dass *die Fließ* heute wenig berücksichtigt wird, darin zu sehen, dass sie eine Karriere durchlief, die für Salonfrauen als typisch gilt: Hitzel Fließ Boye Sparre (1775–1839), getaufte Johanna Hedwig Wilhelmine, heiratete dreimal und taucht in den Quellen und der Literatur unter vier verschiedenen Namen auf, die nicht immer zusammengedacht werden. In der Sammlung Varnhagen beispielsweise sind ihre Briefe ohne Querverweise in Kisten unter B. und S. zu finden. Die Biographie *der Fließin* wurde ungerechtfertigterweise von der Forschung bisher außer Acht gelassen, obwohl sie in den nachgelassenen Quellen der Salongesellschaft sehr viel präsenter ist als ihre Schwester, die heute bekanntere Salonière Philippine Cohen. Die ältere Tochter des bekannten Seidenfabrikanten heiratete 1791 in erster Ehe Dr. Isaak (später Carl Eduard) Fließ. Nach der Scheidung wählte *die Fließin* 1799 einen schwedischen Mayor von Boye, mit dem sie lange in Stralsund lebte. Nach ihrer zweiten Scheidung vermählte sich Johanna Hedwig Wilhelmine Boye 1812 mit Graf von Sparre, mit dem sie schließlich nach Schweden ging. Varnhagen notierte: *Freundin von Rahel, J.P. Richter, Fichte, Gentz, Lippe, der Hofrätin Hertz, Humboldt, Brinckmann, FR. Schlegel, Fr. von Berg. ecc.*

Die Ehe-Karriere *der Sparre* – materiell gesprochen gewann sie jedes Mal an Ranghöhe und finanziellen Mitteln – wurde von der Salongesellschaft eher beiläufig und durchaus wohlwollend zur Kenntnis genommen. Die brieflichen Kommentare zu dieser Frau können als Hinweis dafür dienen, dass Konversion und Verbesserung durch Verheiratung ihrer jüdischen Gastgeberinnen von den nichtjüdischen Gästen durchaus erwartet wurde. 1799 wurde als Jahr ihres bürgerlichen Fortkom-

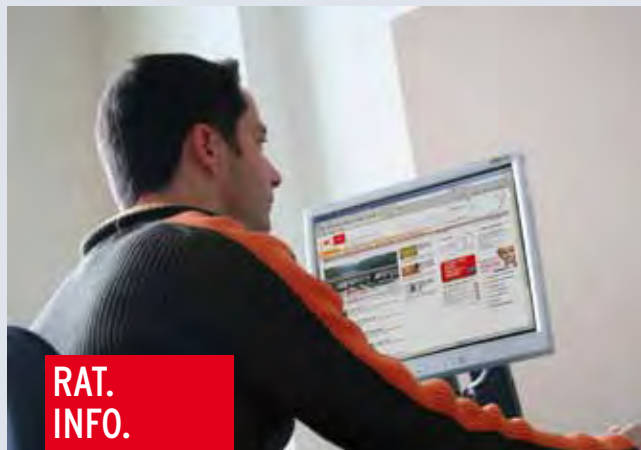
mens gefeiert. Brinckmann beschwerte sich 1799 aus Paris scherzhaft, dass sie *ohne sein Zutun* getauft worden sei. Humboldt schrieb in einem Billet anlässlich eines gemeinsamen Besuchs mit Brinckmann bei der *Sparre*, dass sie hingenen, um *gemeinschaftlich die Taufe der Doctorin zu prüfen*. Er fuhr fort im typischen Tonfall der Freunde: *Aber vor $\frac{3}{4}$ auf 11 Uhr kriegt mich niemand aus dem Hause, und wäre es auch um alle Judenkinde und Frauen auf einmal zu wässern*. Das eingangs zitierte Akrostichon von Rahel Varnhagens Bruder Ludwig Robert war eher Ton der Zeit und dieser Kreise als hämisch gemeint und Robert war mit *Jitzel* gut befreundet.⁹

Innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ist die ehemalige Frau Fließ mit ihrer Konversion allerdings auf weniger Verständnis gestoßen. Brinckmann deutet den Konflikt, den er nicht ernst nimmt, an, wenn er schreibt: *Die ächten Diener des alten Gesetzes sehen diese Heirath wohl als einen förmlichen Tod an, denn Fränkel, der einen Brief an sie von mir bekam, (...) schickte mir ihn gleich nach Paris zurück, (...): Die Dr. Fließ sei nicht mehr!*« Lea Mendelssohn Bartholdy, die spätere Mutter des Komponisten und ihres Zeichens Gastgeberin ausgesuchter musikalischer Veranstaltungen, bestätigte diese Sicht der Dinge, indem sie die Gegner als *die Wäferscheuen* bezeichnete. Trotz oder wegen der bekannten zahlreichen Liebschaften der *Sparre* gibt es, anders als über andere Salonfrauen, keine Äußerung des Übelnehmens oder -wollens. Sie verkehrte bei Humboldt in Paris und mit Brinckmann in Stralsund und später in beider letzten Lebensjahrzehnt mit ihm in Schweden. Als echtes »Souvenir« dieser alten Zeiten diente ihnen eine Teemaschine, ein Erbstück der Familie Humboldt, das Wilhelm von Humboldt an die Fließ verschenkt hatte. Humboldt, der sich zwanzig Jahre später freute, von ihr und seiner Teemaschine zu hören, kommentierte ihre 1799 begonnene Ehekarriere so: *Es ist so menschlich, drei Männer zu heirathen ohne einen einzigen sterben zu lassen.*¹⁰ △

Anmerkungen

- 1 Karl Gutzkow, *Ein preußischer Roman*. In: Ders., *Panorama einer Weltstadt*. O. O. 1849, zitiert nach: Projekt Gutenberg online unter: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1022&kapitel=32&cHash=15df9c34afb6rl441#gb_fo; Ludwig Robert, o.D. [zu datieren nach der erwähnten Parisreise] in: *Sammlung Varnhagen*, Biblioteka Jagiellońska, Krakow, Polen (im folgenden: SV) 237.
- 2 Horst Meixner, *Berliner Salons als Ort deutsch-jüdischer Symbiose*. In: *Walter Grab, Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 4)*. Tel Aviv 1982, S. 97–109, bzw. Albert Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820)*. Frankfurt/Main 1991.

- 3 Rahel Levin Varnhagen an Adam von Müller, 15.12.1820. In: *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, 3 Bde. Berlin 1834, Bd. 3, S. 30.
- 4 Josef Nyary, *Humboldt – ein Weltstar wird neu entdeckt*. In: *Hamburger Abendblatt*, 15.9.2004.
- 5 »Haus- und Witzgenossen..., Glauben Sie mir..., Kolonie..., Es ist mir...«: Gustav von Brinckmann an Rahel Levin Varnhagen, 25.10.1793, 7.10.1798, 25.3.1799 und 7.1.1799. [Bis auf das 2. Zitat alle ungedruckt.], SV 38.
- 6 Gustav von Brinckmann an Rahel Levin Varnhagen 10.10.1799 bzw. Antwortbrief 2.11.1799, beides ungedruckt, SV 38.
- 7 »Billet-doux« in Daniel Jenisch, *Diogenes Laterne*. Berlin 1799; »Grüße an Rose« etc. und »Line«: Gustav von Brinckmann an Rahel Levin Varnhagen, 18.1.1799 und 6.3.1799, ungedruckt, SV 38. Hendel Levin an Gustav von Brinckmann, 12.2.1799, ungedruckt, einsortiert ebenfalls in SV 38.
- 8 »Marianne Meier, the Jewess, was now a noble lady (...)« nach Luise Muehlbach, *Louisa of Prussia and her Times* unter <http://www.fullbooks.com/LOUISA-OF-PRUSSIA-AND-HER-TIMES11.html>; »10 Jahre lang«: Gustav von Brinckmann an Luise von Voss, 26.4.1799, ungedruckt, Goethe- und Schiller-Archiv zu Weimar, Nachlass Berg/Voss 05/26,2; »es fällt ihm gar nicht ein«: Marianne Meyer Eybenberg an Johann Wolfgang Goethe, 10.12.1803. In: *Goethe und Österreich. Briefe mit Erläuterungen*. Hrsg. von August Sauer. Weimar 1904, Bd. II, S. 167.
- 9 Varnhagens Notiz: SV 237; »Ohne mein Zuthun«: Gustav von Brinckmann an Rahel Levin Varnhagen, 7.1.1799, ungedruckt, SV 38. Wilhelm von Humboldt an Gustav von Brinckmann, 29.12.1801 in: Albert Leitzmann (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Briefe an Gustav von Brinckmann (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart Sitz Tübingen, Publikation 288)*. Leipzig 1939, S. 129.
- 10 »Ächte Diener«: Gustav von Brinckmann an Rahel Levin Varnhagen, 26.4.1799, ungedruckt, SV 38; »Wäferscheuen«: Lea Mendelssohn Bartholdy an Gustav von Brinckmann, 10.12.1798, ungedruckt, Brinkmanska Arkivet, Nachlass Gustav von Brinckmann, Privatbesitz Trolle-Lungby, Schweden, M; »Es ist so menschlich«: Wilhelm von Humboldt an Gustav von Brinckmann, 11.6.1818. In: *Leitzmann, Humboldts Briefe*, S. 174.



**RAT.
INFO.
SERVICE.
RECHT.**

**IM INTERNET-ANGEBOT
DER AK WIEN**

■ Arbeit und Recht ■ Bildung ■ Steuer und Geld ■ Beruf und Familie ■ Wohnen ■ Konsumentenschutz ■ AK Online-ratgeber und Servicerechner ■ AK Broschüren und Publikationen ■ Statistik online recherchieren und rechnen

wien.arbeiterkammer.at

AK

WIEN

Kunst und Repräsentation: Darstellungen jüdischer

Elana Shapira

Fanny von Arnstein (1758–1818), ihre Schwester Cäcilie Eskeles (1760–1836) und Fannys Tochter Henriette Pereira-Arnstein (1780–1836) erlangten führende Rollen als Damen der Wiener Gesellschaft, indem sie prominente Politiker, Autoren, Musiker und Künstler in ihre Salons in der Stadt oder in der Sommerfrische einluden. Diese drei Frauen spiegeln den kulturellen Einfluss, den berühmte jüdische Salondamen ausüben konnten, auch in ihren Porträts wider. Um ihren Anspruch auf kulturelle Einflussnahme zu verdeutlichen, vergleiche ich in diesem Beitrag literarische und visuelle Dokumentationen der Salonauftritte der charismatischen Fanny in den 1790er Jahren, ihrer Schwester Cäcilie im eigenen Salon um 1800 und schließlich von Henriette in den 1820er Jahren. Verwendung finden dabei Kommentare über die Salons von Gästen sowie Porträts der Gastgeberinnen von zeitgenössischen Künstlern. Der Schwerpunkt liegt hier auf den Porträts Friedrich von Amerlings von Cäcilie Eskeles (1832, Abb. 1) und von Henriette Pereira-Arnstein mit ihrer Tochter Flora (1833, Abb. 2). Mit Hilfe der Porträts lässt sich auch der Alterungsprozess dieser Frauen sichtbar machen und verdeutlichen, wie die Selbstvermarktung als Personen mit kulturellem wie gesellschaftlichem Einfluss mit der Zeit reifte.

Vorbilder und Vorurteile

Zwei verschiedene Erzählungen dienen als Ausgangspunkt. Die erste verdeutlicht den ehrgeizigen Akkulturationsprozess dieser Frauen; die zweite erzählt als Anekdote von der erniedrigenden Konfrontation mit antijüdischen Vorurteilen.



Abb. 1: Cäcilie, Freiin von Eskeles, Porträt von Friedrich von Amerling (1832, Öl auf Leinwand) © Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Inv. Nr. GM 913

Salondamen in Wien um 1800

Henriette Herz (1764–1847) schilderte ihrem Biographen J. Fürst eine Szene, die sie als Neunjährige beobachtet hatte. Der Bericht bezieht sich auf das schauspielerische Talent der zukünftigen Wiener Salondamen Fanny und Cäcilie drei Jahre vor der Hochzeit Fanny Itzigs mit Nathan Arnstein und ihrem darauffolgenden Umzug nach Wien:

Schon etwa in meinem neunten Jahre, also ungefähr 1773, wohnte ich in dem Hause eines jüdischen Banquiers der Darstellung eines Trauerspiels bei. Es war dies »Richard der Dritte« – von welchem Verfasser weiß ich nicht mehr – und die Töchter des Hauses hatten in demselben die weiblichen Hauptrollen übernommen. Der Eindruck dieser ersten dramatischen Vorstellung, welche ich überhaupt sah, wurde ein unauslöschlicher.¹

Der Aufstieg und Fall des Schurkenkönigs Richard III. diente den Töchtern des Berliner Bankiers Daniel Itzig als Gelegenheit, ihr schauspielerisches Talent zu zeigen. Die Tradition des Schauspielens und Übernehmens verschiedener Rollen war ein fixer Bestandteil der Ausbildung wohlhabender europäischer Kinder und ist in »Papierspielen« und Bilderbüchern des frühen 19. Jahrhunderts dokumentiert. So veröffentlichte etwa der Wiener Kunsthändler Heinrich Friedrich Müller im Jahr 1823 ein Buch – *Isabellens Verwandlungen oder das Mädchen in sechs Gestalten. Ein unterhaltendes Bilderbuch für Mädchen mit sieben colorirten beweglichen Kupfern* – das auch einen handkolorierten Stich eines jungen Mädchens, eben Isabelle, inkludierte. Isabelle war nur mit einem Unterkleid bekleidet, eine Schulter war frei (Abb. 3).² Dazu gab es sechs Papierkostüme, mit denen das Mädchen angezogen werden konnte: ein weißes Ballkleid sowie die Kleidung eines Bauern-



Abb. 2: Henriette von Pereira-Arnstein mit ihrer Tochter Flora, Porträt von Friedrich von Amerling (1833, Öl auf Leinwand) © Belvedere Wien, Inv.-Nr. 2593



Abb. 3 (rechte Seite): *Isabellens Verwandlungen oder das Mädchen in sechs Gestalten. Ein unterhaltendes Bilderbuch für Mädchen mit sieben colorirten beweglichen Kupfern.* Heinrich Friedrich Müller, Wien 1823 © Österreichische Nationalbibliothek, 307.652-A-Alt-Rara

Abb. 4 (ganz links): Fanny von Arnstein. Vincenz Georg Kininger nach einer Studie von Jean Urbain Guérin, 1804 © Wien Museum Inv. Nr. 85.909

Abb. 5 (links): Cäcilie von Eskeles. Anonymus, Lithographie (undatiert) © Wien Museum Inv. Nr. 82.849

mädchens, einer Nonne, einer Dame des Hauses und einer türkischen Frau. Die Moral dieser Geschichte lag jedoch im letzten Kostüm, jenem einer alten Frau, die Geld für bedürftige Damen sammelt.³ Alle drei jüdischen Salondamen, die in diesem Beitrag besprochen werden, wurden in den Wiener Gesellschaftschroniken als Kunstmäzeninnen und Wohltäterinnen gefeiert.

Die zweite Erzählung bezieht sich auf Fanny von Arnsteins legendäre Rede vor Kaiser Joseph II. bezüglich der Verbesserung der Lebensbedingungen von Juden. Der preußische Staatsmann und Dichter Friedrich August Stägemann (1763–1840), während des Wiener Kongresses auch Gast in Arnsteins Salon, erinnerte sich in einem Brief im April 1819 – einige Monate nach dem Tod seiner damaligen Gastgeberin – an dieses Treffen:

Als Frau von Arnstein in Wien zu jener Zeit, wie Esther den Ahasverus, den Kaiser Joseph um Wohlwollen für ihr Volk bat, antwortet er ihr, »ich thue [sic] ja Alles für sie, was ich kann; aber leiden mag ich sie nicht; sehen Sie einmal wie sie aussehen! Können Sie sie leiden?«⁴

Die wiederholt aufkommenden, tiefsitzenden Vorurteile aller Gesellschaftsschichten gegen das Äußere der Juden, die sich gänzlich irrational in körperlicher Abscheu und emotionaler Antipathie äußerten, lassen die Frage aufkommen, welche Rolle das (persönliche) Äußere von Arnstein, Eskeles und Pereira-Arnstein in Bezug auf ihre Positionierung als führende Damen der Gesellschaft spielte. Der Diplomat Karl August Varnha-

gen (1785–1858) bezeugte das Charisma von Arnstein, lobte ihr Aussehen und schloss mit der Verwunderung, dass eine jüdische Frau die mondäne Kombination von Schönheit, Intelligenz, Humor und Talent besaß:

Eine hohe, schlanke Gestalt, von Schönheit und Anmut strahlend, vornehmen Tons und Betragens, lebhaften, feurigen Ausdrucks, scharfen Verstand und Witz mit fröhlicher Laune vereinend, nicht ohne Belesenheit, und fremder Sprachen wie der eigenen mit Meisterschaft kundig, war sie in Wien eine höchst auffallende und merkwürdige Erscheinung; die Eigenschaften, welche nur wenigen Frauen der höchsten Stände anzugehören pflegen, sah man staunend in einer Jüdin glänzen.⁵

Provokative Selbstdarstellung

Ein Bericht von Adolf Donath über den Kunst- und Musiksalon Daniel Itzigs, des Vaters von Fanny und Cäcilie, zeigt den weiteren Weg, den die Töchter beschritten. Vier von Itzigs Töchtern ließen sich in Wien nieder: Rebecca Ephraim, die ihren Namen später auf Schmidt änderte, Fanny von Arnstein, Cäcilie Eskeles und Sara Levy. In der Bildersammlung des Vaters befanden sich eine Kopie von Rubens' »Ganymed« sowie Werke von Watteau und Pesne. Aufgewachsen mit dem Wissen um die Beziehung zwischen Mäzenatentum und kulturellem Prestige waren die Kinder von Daniel Itzig bezüglich ihrer in Auftrag gegebenen Porträts sehr for-



dernd. Der Historiker Peter Seibert zeigte auf, dass Itzigs Töchter und Henriette Herz ihre Selbstvermarktung sehr bewusst in die eigene Hand nahmen, um sich als Schönheitsikonen sowie Mode-Trendsetterinnen zu platzieren.⁶ Die Frage, die sich damit aufdrängt, ist: Wie stellten Künstler die kulturelle Einflussnahme sowie das Prestige von Arnstein, Eskeles und Pereira-Arnstein dar?

Auffallend an den Porträts der Schwestern Fanny (Abb. 4) und Cäcilie (Abb. 5) – beide im modisch-weißen Empire-Stil ähnlich dem Porträt der berühmten französischen Salondame Madame Récamier (von Jacques-Louis David, 1800, Louvre, Paris) – sind die Selbstsicherheit und das Selbstbewusstsein dieser Frauen.⁷ Der souveräne Ausdruck in den Augen, ihr Lächeln, und – im klaren Gegensatz zum »dress-code« der orthodoxen Juden – die unbedeckten Haarlocken als natürlicher Rahmen um ihre Gesichter, zeigt die Hervorhebung als gebildete, weltoffene jüdische Frauen.⁸ Die Porträts zeigen auch die unterschiedlichen Charaktere der beiden Schwestern. Fanny sitzt nach rechts gedreht, wendet jedoch ihren Kopf, der von zwei dünnen Haarflechten umgeben ist, um den Betrachter anzusehen. Sie tritt als wohlhabende Tochter und Ehefrau auf – mit Perlenohrringen und einer langen Perlenkette, die sich dreimal um ihren schlanken Hals windet. Ihr Kopf, der leicht nach links geneigt ist, deutet ihre Erwartung an, einen anerkennenden Widerhall in den Augen des Betrachters zu finden. Cäcilie dagegen steht

nach rechts gedreht, nur ihr Kopf wendet sich dem Betrachter zu. Ihre klugen Augen sehen zur Seite, eine zarte, anmutige Krone veredelt ihr Haar, ihre Gedanken werden durch ein herablassendes Lächeln auf den Lippen verschlossen, so als wolle sie die Männer und Frauen abschätzen, die es wagen, sie zu beobachten.

In einer Welt von legitimierten Vorurteilen, in der Diskriminierungsgesetze gegen Juden ihr Leben beeinflussten und jegliches Reisen zwischen Städten und über Grenzen hinweg behinderten, behaupteten diese zwei Frauen ihren kulturellen Einfluss nicht nur auf Grund des Reichtums von Vater und Ehemännern, sondern in erster Linie auf Grund ihrer Selbstdarstellung.

»Orientalische Schönheit« und deutsche Erziehung

Welche Vorzüge mußte eine Jüdin zu bieten haben, damit ihr Porträt festgehalten wurde? Zweifellos reichte es zunächst, wenn sie die Ehefrau, Tochter oder Mutter eines Mannes in prominenter Position war. Doch die Emanzipation brachte mit dem Phänomen der Berliner und Wiener

fraunderwirtschaft.at verbindet Unternehmerinnen.

Weiter kommt, wer starke Partner hat.

 **01/514 50**

wko.at/wien



WKO WIEN
WIRTSCHAFTSKAMMER WIEN
Weiter kommen.

Das „Bunte Netz“ von „Frau in der Wirtschaft“ bietet nun noch mehr kostenlose Angebote für Wiener Business-Frauen.

WKO 
WIRTSCHAFTSKAMMER WIEN
FRAU IN DER WIRTSCHAFT



Abb. 6: Fanny von Arnstein, Aquarell von Anton Kriehuber, Stich, koloriert, Wien Ende 18. Jh., Privatsammlung © JMW

Salons jüdischer Damen bald auch andere Voraussetzungen, denn die Führung eines Salons erforderte überdurchschnittliche gesellschaftliche Gewandtheit. Und es ist die Frage zu stellen, wie wichtig weibliche Schönheit für den persönlichen Erfolg war.⁹

Die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung weiblicher Schönheit für den gesellschaftlichen Erfolg ist, dass die Anerkennung dieser Frauen nicht nur von ihrer körperlichen Schönheit sondern mehr noch von ihrer glamourösen Reputation abhing, die einen sozialen Anziehungspunkt darstellte. Die Schönheit dieser Frauen wurde als exotische Kombination »orientalischer Herkunft« und guter deutscher Erziehung vermarktet. Mehrere Aussagen bezeugen den glamourösen Ruf von Cäcilie Eskeles und Fanny Arnstein, so auch jene von Karoline Jagemann (1778–1848), einer zeitgenössischen Sängerin, die in Arnsteins Haus auftrat:

Die Familie Arnstein bewohnte eine Gartenwohnung in der Nähe der Stadt, nahm mich mit großer Artigkeit auf und verdoppelte dieselbe nach meinen geglückten Debüts. Frau Baronin Arnstein, Frau Baronin Eskeles, ihre Schwester, und Henriette, ihre Tochter, zeigten im Äußeren ganz den Zuschnitt der Frauen des alten Testaments, auch

gelang es ihnen nicht, den eigentümlichen Dialekt ihrer Nation ganz zu überwinden, doch wurde das Frappierende durch ihre Eleganz in Formen und Haltung vollständig ausgeglichen. In ihrer sehr hübschen Behausung sah man täglich Fremde aus allen Ländern (...).¹⁰

Im Jahr 1888 beschrieb der prominente Herausgeber der »Wiener Zeitung«, Friedrich Uhl (1825–1906), in einer Denkschrift über die Wiener Gesellschaft (Wien 1848–1888) die gefeierten Biedermeier-Salondamen als Verbindung von »orientalischer Abstammung« (und Aussehen) und »deutscher Ausbildung«:

Ab und zu glänzte ein hoher Herr durch seine Anwesenheit, wenn die Dame des Hauses, welche am Theetisch den duftenden, belebenden Trank darbot, zu jenen Frauen orientalischer Abstammung gehörte, die, wenn sie schön sind, den ganzen Zauber des vollendeten Weibes entfalten. Und an solchen Frauen hat es der Finanzwelt nie gefehlt. Der Schönheit gesellte sich, wenn auch nicht mehr so häufig wie zur Zeit des Wiener Congress, doch noch immer hie und da Geist hinzu, Grazie selten. Von den Frauen, welche mit Madame Herz und der Rahel Varnhagen in Berlin in geistiger Schwesternschaft verbunden waren, zierte allerdings nur mehr eine geringe Anzahl die Palais Fries [Flora Fries, Enkelin von Fanny Arnstein], Arnstein, Pereira, Eskeles u.s.w., aber aus den Frauen tönte doch noch die Sprechweise und die Geistart der hohen Schulen Berlins und Frankfurts, welchen Städten die Mehrzahl der Wiener Bankiers entstammte.¹¹

Fanny und Cäcilie erklimmen die Karriereleiter als Repräsentantinnen deutscher Hochkultur, doch diese Funktion führte auch zu ihrem »Fall«, nachdem die Salons der beiden Schwestern während des Wiener Kongresses (September 1814 – Juni 1815) ihren Höhepunkt erlebt hatten. Sie wurden in Folge als deutsche Loyalisten abgestempelt, weil sie in ihre Salons prominente Persönlichkeiten eingeladen hatten, die gleichzeitig für die jüdische Sache in Deutschland eintraten, wie etwa Wilhelm von Humboldt.¹² Ihre innere Überzeugung mag darauf aufgebaut haben, dass die deutsche Aufklärung die jüdische Emanzipation fördern würde.



Abb. 9: Henriette von Pereira-Arnstein. Josef Maria Grassi, ca. 1814. Entnommen aus: Hilde Spiel, Fanny von Arnstein oder Die Emanzipation. Ein Frauenleben an der Zeitenwende 1758–1818. Frankfurt/Main 1962, nach S. 424

Porträts als Botschaft

Diese Zeugnisse machen verständlich, warum die Schwestern Fanny und Cäcilie nicht dem weiblichen Rollenmodell ihrer Zeit entsprachen, denn dieses war nach Aussage des deutschen Literaturhistorikers Ian F. Roe *ein Ideal einer gehorsamen und naiven jungen Frau, die Ehefrau, Mutter und Haushälterin wird und ganzzeitlich eine im wesentlichen asexuelle, de-erotisierte Kreatur bleibt*.¹³ Gesellschaftlich dürfte der Prozess der Entsexualisierung in den späten 1820er Jahren akzeptiert worden sein, sogar Frauen verteidigten das Ziel, die Aufmerksamkeit von Sinnesfreuden abzulenken.¹⁴

Die Entscheidung, zwei Amerling-Porträts von Cäcilie Eskeles und Henriette Pereira-Arnstein mit ihrer Tochter zu analysieren, dient dem Versuch, innerhalb des jüdischen Assimilationsprozesses und mit dem Anspruch der »Salon-Autorität« während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Generationen aufzuzeigen. Laut Sabine Grabner, Kuratorin im Belvedere, war Amerling *der »fashionabelste« Maler von Wien* und verdiente sein Geld wie nur wenige andere Künstler alleine durch Porträts

von Gesellschaftsgrößen und nicht durch historische Gemälde. Er ist noch heute Teil des Biedermeier-Kanons. Amerling schuf den Typ des »Rollenporträts«, in dem vor allem durch die Verwendung von Kleidung und Attributen, die unabhängig vom Aussehen der Porträtierten gewählt wurden, eine Aussage getroffen wird. Diese »Rollenporträts« gaben jüdischen Kunden die Möglichkeit, sich von den Karikaturen zum »jüdischen Typ« zu befreien und gleichwertig im sozialen Raum aufzutreten. Schon der gewählte Stil des Sessels, auf dem die Dame der Gesellschaft sitzt, ist hier von Bedeutung – so zum Beispiel der »altdeutsche« bürgerliche Armsessel, in dem Cäcilie Eskeles (Abb. 1) porträtiert wurde und der ihre gesellschaftliche Stellung mit der deutschen Kultur in Verbindung bringt.¹⁵

In den zwei Porträts von Cäcilie Eskeles bzw. von Henriette Pereira-Arnstein mit ihrer Tochter Flora (Abb. 2) zeigt Amerling klar die zwei unterschiedlichen Qualitäten von Selbstdarstellung, die den jüdischen Salondamen wichtig war: die selbstbehauptende, kulturell und gesellschaftlich bestimmende »Gesellschaftsdame« und die Frau als Mutter.

Fanny behielt ihr Charisma bis ans Lebensende. Mit einem herausfordernden, »allwissenden« Lächeln sieht sie den Betrachter an, auch noch als ältere Frau im konservativen »Altfrauen-Stil«, wie Joseph Kriehuber 1830, mehr als 12 Jahre nach ihrem Tod, ihr Abbild verewigte (Abb. 6). Auch ihre Schwester Cäcilie gab nicht vor, nur naiv und liebenswürdig zu sein.

Im Gegensatz dazu akzeptierte Fannys Tochter Henriette Pereira-Arnstein den Prozess der »Entsexualisierung« von Damen der Gesellschaft. Dies wird erkennbar in Amerlings Porträt aus dem Jahr 1833 (Abb. 2), welches sie mit ihrer Tochter Flora (1814–1882) zeigt.

In den Porträts ist eine Betonung der »anerkannten Gesellschaftsdame« erkennbar. Die Erklärung für die Wahl dieser Thematik für eine bildliche Darstellung könnte darin liegen, dass Cäcilie wie auch Fanny wiederholt mit direkten antisemitischen Vorurteilen konfrontiert waren. Einer der Gäste von Arnsteins Salon, Frances Trollope, bemerkt in ihrem Reisebericht über

»Wien und die Österreicher« (1838) erstens ihren Respekt für gebildete Frauen, zweitens die Tatsache, dass jüdische Salondamen von der obersten Gesellschaftsschicht auf Grund ihrer Religion nie als ebenbürtig anerkannt würden und schließlich, dass viele – insbesondere männliche – Gäste des Salons Arnstein aus der obersten Gesellschaftsschicht in anderen Kreisen keinesfalls auf ihren Besuch angesprochen oder daran erinnert werden wollten.¹⁶

Laut Fannys Biographin Hilde Spiel trat Fannys Tochter Henriette kurz bevor sie ihren eigenen Salon eröffnete zum Christentum über. Mit dieser Konversion drohte Henriette der Ausschluss von jüdischen Zereemonien wie etwa dem Begräbnis ihrer eigenen Mutter, ermöglichte ihr aber zu selben Zeit die »Verwischung« ihrer jüdischen Identität.

Cäcilie Eskeles

Die Porträts enthalten häufig einen »erzählenden« Inhalt, so z. B. einen offenen Brief. Im Fall von Cäcilie Eskeles dienen viele Attribute dazu, sie als tugendhafte Frau zu präsentieren: auf dem schweren, dunklen Schreibtisch zu ihrer Rechten finden wir einen offenen weißen Bogen Papier, in ihrer linken Hand hält sie ein Miniaturporträt zweier Kinder – wahrscheinlich von ihrem Sohn Daniel (später Denis genannt, 1803–1867) und ihrer Tochter Marianne (1801–1862), obwohl die beiden zur Zeit der Entstehung des Porträts bereits erwachsen waren. Des weiteren liegen vier Bücher auf

dem niedrigen Diwan neben ihrem Armsessel. Der Brief und die Bücher sind vielleicht als Hinweis gedacht, dass Cäcilie mit dem berühmtesten Autor ihrer Tage, Johann Wolfgang von Goethe, korrespondierte. Auf Grund dieses Arrangements ist sie als loyale Mutter zu erkennen, die ihre sozialen Verpflichtungen durch Korrespondenz verantwortungsvoll erfüllt und gleichzeitig eine intelligente Leserin ist.

Ein Amerling-Porträt aus der gleichen Zeit, Amalie Klein, née von Henikstein (1834) zeigt eine junge Dame jüdischer Herkunft im Alter von 28 Jahren. Sie ist ohne Bücher und ohne Porträts ihrer fünf Kinder dargestellt. Ein Vergleich mit Cäcilies Porträt lässt das durchdachte Arrangement von Rollenmerkmalen erkennen, mit dem Eskeles' Selbstdarstellung untermauert wird.

Im Porträt von Cäcilies Ehemann Bernhard Eskeles (1832) im Alter von fast 80 Jahren zeigt Amerling Charakteristika, die mit dem Alter assoziiert werden: der Ruf des gut gekleideten Herren als geschickter Geschäftsmann und gewandter Gastgeber wird durch Müdigkeit und Schwäche etwas untergraben. Bernhard scheint das Haus gerade betreten zu haben und seine Post durchzusehen. Er ist bewusst »überrascht« worden und scheint die Porträt-Sitzung »über sich ergehen zu lassen«, während Cäcilie aufrecht sitzt, bereit ihren Hut abzunehmen, »die Führung zu übernehmen« und ihre ersten Gäste zu empfangen. Zudem ist die zum Zeitpunkt des Porträts 72 Jahre alte Cäcilie – im Gegensatz zu den traditionellen Darstellungen älterer Frauen – modisch gekleidet: in einem grünen Kleid, möglicherweise aus



Samt, mit Puffärmeln und einer Stola aus schwarzem Pelz, die ihre Schultern und Brust bedeckt und einen Hintergrund für den verschwenderischen Goldschmuck und die Schnalle bietet. Sie trägt eine Art weiße Halskrause, ein importiertes »Altadels-Attribut« aus Holland, und ihre gelockten Haaren werden zudem von einem schwarzen Hut mit weißen Federn bedeckt. Ihre Darstellung als modebewusste Dame kann mit der Darstellung des viel jüngeren Modells der Zeitschrift »Costumes Parisiens Nr. 44« (1830, Abb. 7), »Frau mit einem Mädchen auf einem Diwan«, verglichen werden. Die Möglichkeit, dass Eskeles den Entwicklungen der deutschen Modeszene folgte, wird durch einen Vergleich ihres etwas pruden Kleids und der weißen Halskrause mit der Modedarstellung aus einer deutschen Modezeitschrift von 1833 gefestigt (Abb. 8). Mit anderen Worten: Cäcilie wird in Amerlings Porträt als die Verkörperung von Einfluss und Prestige dargestellt: eine Frau mit Präsenz, großer Tugendhaftigkeit und Reichtum, welche die neueste Mode trägt.

Henriette Pereira-Arnstein

Henriette (Judith) Pereira-Arnstein öffnete ihren eigenen Salon wahrscheinlich vor dem Tod ihrer Mutter, zwei Jahre nachdem sie 1812 mit ihrem Ehemann Aaron Heinrich Pereira-Arnstein, einem Juden sephardischen Ursprungs, zum Christentum übergetreten war. Wie ihre Mutter und ihre Tante vor ihr wurde auch Henriette mit deutschem Patriotismus in Verbindung gebracht,

nachdem ihr Name in den Chroniken der Deutschen Literatur zur Unterstützung des Dichters Theodor Körner (1791–1813) eingetragen wurde. Körner schrieb während seiner Teilnahme am Krieg gegen Napoleon seine impulsivsten deutschen Nationalgedichte »Leier und Schwert« für Henriette. Während der Anfänge ihres Salons griff Henriette den glamourösen Stil des Salons der Eltern auf. So wurden die Räumlichkeiten mit Bäumen geschmückt, die mit Früchten schwer beladen waren.¹⁷ Um 1813 wurde sie von Josef Maria Grassi mit einer großen Platte voller Früchte in Händen (Abb. 9) porträtiert. In der Ikonografie des 19. Jahrhunderts entspricht diese Darstellung Pomona, der Göttin der Obstbäume, der Gärten und Obstplantagen. Entsprechend dem Zeitgeist entwickelte Henriette ihre Rolle hin zu einem anti-sinnlichen, mütterlich-gebenden Charakter. Amerlings Gruppenporträt von Henriette mit ihrer Tochter Flora zeigt einen weiteren Aspekt ihres Charmes: Henriettes Fähigkeit, anwesend und durch ihre Verträumtheit gleichzeitig abwesend zu sein. Tatsächlich konnte sie auf Grund ihres »Laissez-Faire«-Stils der Gastlichkeit Künstler wie Amerling, Daffinger, Schnorr von Carolsfeld, Schwind, Kriehuber und Danhauser in ihrem Salon vereinen. In Erinnerung an ihre Tante Cäcilie trägt auch Henriette ein modisch glitzerndes hellbraunes Seidenkleid, doch ihre Erscheinung soll die »ideale Mutter« darstellen. Dies wird durch einen Vergleich mit der Modedarstellung »Familie mit Mädchenbaby auf dem Schoß der Mutter liegend« aus »Costumes Parisiens Nr. 23« (1830, Abb. 10) deutlich,



Von links nach rechts:
Abb. 10: Familie mit Schoßkind,
aus: Costumes Parisiens Nr.
23, 1830. Entnommen aus:
Herta Neunteufl, Als Frauen
sanft und Kinder artig waren.
Moden und Meinungen im
späten Biedermeier. Graz 1983,
S. 15

Abb. 7: Frau mit Mädchen auf
einem Diwan, aus: Costumes
Parisiens Nr. 44, 1830. Ent-
nommen aus: Herta Neunteufl,
Als Frauen sanft und Kinder
artig waren. Moden und Mei-
nungen im späten Biedermeier.
Graz 1983, S. 9

Abb. 8: Modeillustration aus
einer deutschen Modezeitung,
1833 © Bibliothek der Kunst-
hochschule Berlin-Weißensee

in der die zentrale Figur der Mutter ein rosa Kleid mit weißem Halsschmuck, Puffärmeln und einem eher komfortablen als engen Gürtel trägt. Henriettes Tochter Flora erscheint bescheiden, doch etwas wagemutiger mit einem dunkelgrünen modischen Kleid und einer Biedermeier-Frisur. Möglicherweise war eine Illustration der Zeitschrift »Newest Fashion« mit Hochzeitskleidern und Abendroben aus dem Jahr 1831¹⁸ die Inspiration für ihre Kleidung. Ihre Schultern sind frei. Anstelle von Schmuck bedeckt sie Teile ihrer »Nacktheit« mit einem durchsichtigen roten Schal. Vermutlich vermeiden sowohl Pereira-Arnstein als auch ihre Tochter – im Gegensatz zu Eskeles – auffallenden Schmuck, um ihre weniger kämpferische Stellung in der Gesellschaft zu unterstreichen¹⁹ und um einen magischen Moment im Familienleben zu zeigen: eine Mutter wird von ihrer Tochter als Vorbild verehrt. Die drei Bücher auf dem Tisch und die zwei Broschüren auf dem Sessel, welche einen Vergleich mit Jean Simeon Chardin's Bildnis »The Good Education« (ca. 1735) anregen, stellen einen offensichtlichen Bezug her. Henriette sitzt neben ihrer lesenden Tochter. Flora scheint ihr eben eine Frage gestellt zu haben, und Henriette sitzt mit träumerischem Gesichtsausdruck da, gedankenversunken ob ihrer Antwort und gleichzeitig ihre Rolle als »mütterliche Autorität« hervorkehrend. Der nachdenkliche Ton des Bildes wird dadurch verstärkt, dass Henriette ihr Kinn auf die Hand stützt, als ob sie sagen wollte: »Lass mich nachdenken!« und dass Flora mit Hoffnung und Interesse zu ihrer Mutter aufsieht. Zeitgleich will das Bild aus matriarchalischer Perspektive heraus auch provozieren, da Henriette offen ihre kulturelle Führungspersönlichkeit zeigt.

Schlussfolgerung

Porträts jüdischer Salondamen wurden nicht nur gemalt, um dem Aussehen der Damen zu schmeicheln und den Reichtum der Ehemänner darzustellen, sondern vielmehr um ihre Ansprüche auf kulturelle Einflussnahme zu legitimieren. Fanny Arnstein, Cäcilie Eskeles und Henriette Pereira-Arnstein formten und vermarkteten sich während der verschiedenen Phasen ihrer Leben in verschiedenen Rollen. Auf Grund ihres exotischen Rufs, jüdisches »Anderssein« mit deutscher Kultur zu verbinden, konnten sie eine einmalige Position innerhalb der Wiener Gesellschaft einnehmen. △

Anmerkungen

Ich danke Jane Van Nimmen für ihre aufschlussreichen Hinweise und Anregungen zu diesem Aufsatz.

- 1 Hilde Spiel, *Fanny von Arnstein oder Die Emanzipation. Ein Frauenleben an der Zeitenwende 1758–1818*. Berlin 1962, S. 38–39.
- 2 Wien 1823. Der Verleger Müller verlegte 1822 eine ähnliche Papierpuppe für Buben: *Augusts Verwandlungen* (...).
- 3 Siehe Christina Höfner, *Moral im Unterkleid*. In: *Die Presse, Spectrum*, Samstag, 20. Dezember 2008, V.
- 4 Spiel, Fanny von Arnstein, S. 106.
- 5 Karl August Varnhagen von Ense, *Ausgewählte Schriften*, Bd. XVII. Leipzig 1875, S. 330.
- 6 Adolf Donath, *Der Berliner Kaufmann als Kunstfreund*. In: *Berlins Aufstieg zur Weltstadt. Ein Gedenkbuch*. Hrsg. v. Verein Berliner Kaufleute und Industrieller aus Anlass seines 50jährigen Bestehens. Berlin 1929, S. 241–310, hier S. 247, zitiert in Olga Stieglitz, *Die Ephraim. Ein Beitrag zur Geschichte und Genealogie der preußischen Münzpächter, Großunternehmer und Bankiers und ihre Verbindung zu den Itzig und anderen Familien*. Neustadt/Aisch 2001, S. 193. Peter Seibert, zitiert ebenda, S. 196: *Der literarische Salon. Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart-Weimar 1993, S. 123–124.
- 7 Auch Emily Bilski bemerkte die Ähnlichkeiten zwischen dem Porträt von Arnstein und David's Madame Récamier. Siehe Emily Bilski, *Fanny von Arnstein und Cäcilie von Eskeles – Export der Aufklärerischen Geselligkeit*. In: Regina Stephan (Hrsg.), *300 Jahre Schloss Britz, Ewald Friedrich Graf von Hertzberg und die Berliner Aufklärung*. Ausstellungskatalog, Berlin 2006, S. 141–146, hier S. 141.
- 8 Zu jener Zeit wurde der Wunsch jüdischer Frauen, sich nach der letzten Mode zu kleiden, als Beleidigung der christlichen Moral angesehen. Vgl. Pauline Paucker, *Bildnisse jüdischer Frauen 1789–1991. Klischee und Wandel*. In: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hrsg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*. Wien 1993, S. 29–46, hier S. 30.
- 9 Ebenda, S. 32.
- 10 Karoline Jagemann, *Die Erinnerungen der Karoline Jagemann*. Hrsg. von Eduard v. Bamberg. Dresden 1926, S. 151. Zitiert in Alexandra Tscheitschönig, *Gleichsam das Kunst-Rendezvous der Fremden. Der literarische und musikalische Salon Fanny von Arnsteins*. Ungedr. Dipl.arb., Universität Wien 1996, S. 74.
- 11 Friedrich Uhl, *Die Gesellschaft*. In: *Wien 1848–1888*, Bd. II. Wien 1888, S. 498.
- 12 Spiel, Fanny von Arnstein, S. 424 und 433ff.
- 13 Ian F. Roe, *Die Jüdin von Toledo and Changing Views on Women in the Biedermeier and Beyond*. In: Ian F. Roe, John Warren (Hrsg.), *The Biedermeier and Beyond. Selected Papers from the Symposium held at St. Peter's College Oxford, Sept. 1997*. Bern u. a. 1999, S. 107–126, hier S. 109.
- 14 Karoline Woltmann, *Über Natur, Bestimmung, Tugend und Bildung der Frauen*. Wien 1826, S. 30–33. Zitiert nach ebd., S. 109–110.
- 15 Sabine Grabner (Hrsg.), *Friedrich von Amerling 1803–1887*. Ausstellungskatalog Österreichische Galerie Belvedere. Wien-Leipzig 2003, S. 10, 14 und 18.
- 16 Frances Trollope, *Vienna and the Austrians*, Bd. II. London 1838, S. 37–38 und 97. Zitiert nach Katharina Reif, *Wiens Salonkultur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Ungedr. Dipl.arb. Universität Wien 1995, S. 136. Bezüglich Henriettes Abwendung vom Judentum siehe Spiel, Fanny von Arnstein, S. 488–489.
- 17 Spiel, Fanny von Arnstein, S. 400 und 429.
- 18 Reproduziert in: Herta Neunteufl, *Als Frauen sanft und Kinder artig waren. Moden und Meinungen im späten Biedermeier*. Graz 1983, S. 35.
- 19 Im Gegensatz zur Reputation perfekt choreographierter Abende in Fannys Salons – Fanny wird als »Admiral« beschrieben – basierte der Ruf von Henriettes Salon auf einem eher spontanen Ablauf: »Nur ein Gesetz waltet in diesem Salon: Gesellschaftsfreiheit. Man richtet sich nach keinem Programm, man bestimmt nicht vorher, ob heute musiziert oder gelesen werden soll, (...) die jeweilige Stimmung gibt die Art der Unterhaltung.« Valerian Tornius, *Salons. Bilder gesellschaftlicher Kultur aus fünf Jahrhunderten*, 2 Bde. [Leipzig 1913], Bd. II, S. 242–243.

NAPOLEON

Feldherr, Kaiser und Genie



Belvedere, Wien

schallaburg

16. Mai bis 1. November 2009



Montag bis Freitag: 9 bis 17 Uhr | Samstag, Sonn- und Feiertag: 9 bis 18 Uhr | Kassaschluss 1 Stunde vorher
+43 2754 6317-0 | office@schallaburg.at | www.schallaburg.at

Salondamen und

Klaus Weber

Als im Berlin der späten Aufklärungszeit die bekannten, von hoch gebildeten jüdischen Frauen geschaffenen Salons entstanden, lebten die Frankfurter Juden noch unter rechtlichen und sozialen Benachteiligungen, die eine solche Entwicklung dort undenkbar machten. Hinzu kam, dass die Stadt in dieser Zeit nicht gerade eine Hochburg deutschen Geisteslebens war. Ihre Schöngeister, allen voran Goethe, wurden andersorts berühmt. Frankfurt war eben seit dem 17. Jahrhundert vor allem eine Messe- und Handelsstadt und schon damals ein wichtiges Finanzzentrum. Vor dem Aufstieg der Rothschilds waren es vor allem die großen Bankiersfamilien Bethmann und Metzler, die dem Ort in der Bankenwelt Gewicht gaben. Jüdische Finanzleute spielten in dieser frühen Zeit noch eine untergeordnete Rolle. Für die Frauen der Familie Rothschild waren also die Voraussetzungen dafür, in der Öffentlichkeit zu glänzen, anfänglich nicht die besten, dennoch taten sie sich bald hervor, aber wohl mehr in der Wohlfahrtspflege als auf dem Parkett des Salons.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass die fünf zwischen 1773 und 1792 geborenen Rothschild-Brüder, die durch den Aufstieg des Frankfurter Stammhauses und die Gründung von weiteren Banken in London, Wien, Paris und Neapel zu kaum vorstellbarem Reichtum aufsteigen sollten, unter den ärmlichen Bedingungen des Ghettos aufgewachsen waren – selbst wenn ihr Vater damals schon zu den wohlhabenden Juden der Stadt zählte. Mit ihrem späteren Engagement in karitativen Angelegenheiten erfüllten sie sowie ihre Schwestern und Töchter zweifellos eine gesellschaftliche Konvention der Zeit: Mildtätigkeit wurde von allen Mitgliedern

Betty de Rothschild, 1843, Gemälde von Jean-Auguste-Dominique Ingres (1780–1867) © Paris, Privatbesitz



der oberen und mittleren Schichten erwartet, und wer dem nicht nachkam, musste mit sozialer Ächtung rechnen. Doch nur wenige der begüterten Wohltäter dieser Zeit erfuhren die Armut so hautnah wie diese Generation der Rothschilds. Das dürfte auch noch ihre Kinder mitgeprägt haben.

Sozialarbeiterinnen:

Frauen der Familie Rothschild

Aufstieg aus der Judengasse

Während die Regierungen Preußens und Österreichs damit begannen, die Diskriminierung der Juden zu lockern, widersetzte man sich in Frankfurt noch dieser Tendenz. Am Main bestand man auf den Regelungen von 1616, welche die jüdische Gemeinde der Stadt in das enge Wohnviertel der Judengasse zwangen. Als man das Ghetto damals errichtet hatte, war es für gut hundert Bewohner ausgelegt – aber gegen Ende des 18. Jahrhunderts drängten sich bereits über 2.500 in den schmalen Fachwerkhäusern der kaum 500 Meter langen Gasse, deren Tore sie nachts und Sonntags von der übrigen Stadt trennten. Erbärmliche sanitäre Bedingungen, die schlechte Luft, der Mangel an Licht und die allgemeine Überfüllung standen in absurdem Gegensatz zu den Häuserpreisen: ein Häuschen mit vier Zimmern kostete dort so viel wie die 20 Räume zählende Familienresidenz, die Goethes Vater in der Großen Hirschgasse erworben hatte. Ludwig Börne, 1786 selbst in der Judengasse geboren und dort unter dem Namen Juda Löw Baruch aufgewachsen, hat die Lebensumstände ungeschönt beschrieben:

Vor uns eine lange unabsehbare Gasse, neben uns gerade so viel Raum, um den Trost zu behalten, dass wir umkehren könnten, sobald uns die Lust dazu ankäme. Über uns nicht mehr Himmel, als die Sonne bedarf, um ihre Scheibe daran auszubreiten ... Ein übler Geruch steigt überall herauf ... Mühsam durch den Kot watend dient der verzögerte Gang dazu, unsrer Beschauung die nötige Muße zu verschaffen. Scheu und behutsam wird der Fuß aufgesetzt, damit er keine Kinder zertrete. Diese schwimmen in

der Gasse herum, sie kreuchen im Kote umher, unzählig wie ein Gewürm von der Sonne Kraft dem Miste ausgebrütet. Wer gönnte nicht den armen Knaben ihre kleine Lust? ... Wohl, wenn der Kindheit Spiel das Vorbild ist von des Lebens Ernst, dann muß die Wiege dieser Kinder das Grab sein allen Mutes, aller Hochherzigkeit, aller Freundschaft und jeder Lebensfreude.¹

Dem etwas liberalen Intermezzo unter der Napoleonischen Herrschaft bereiteten die Abgesandten Frankfurts und anderer großer Städte auf dem Wiener Kongress ein abruptes Ende. Erst ab 1824 erlangten die jüdischen Bewohner Frankfurts nach und nach eine Gleichstellung mit den übrigen Bürgern. Abgeschlossen war dieser Prozess aber erst 1864, zwei Jahre bevor die Stadt dem preußischen Staat einverleibt wurde.

Trotz – oder gerade wegen – aller Benachteiligung behaupteten die Frankfurter Juden den zähen Willen, sich nicht zu Opfern der Situation machen zu lassen. Er äußerte sich vor allem in einem Bildungsstreben, das über die rein religiöse Gelehrsamkeit hinausging. Einer der Gründe dafür, dass die Obrigkeit das Josephinische Toleranz-Edikt von 1782 zurückgewiesen hatte, war die Befürchtung, dass Lehrer und Ärzte aus der Judengasse dann mit ihren christlichen Standesgenossen in Konkurrenz treten würden – schon alleine die Tatsache, dass dieser Ort überhaupt Lehrer und Ärzte hervorbrachte, dürfte den einen oder anderen Christenmenschen in Unruhe versetzt haben. Die erste moderne, säkular ausgerichtete jüdische Schule Frankfurts war zwar erst das 1804 gegründete Philanthropin, das ab 1810 auch Mädchen aufnahm, aber schon die traditionellen Talmud- und Toraschulen hatten dafür gesorgt, dass die Alpha-



Charlotte Rothschild mit ihren Kindern,
Gemälde von Christina Robertson
© The Rothschild Archive, London

Salomon Mayer und Caroline Rothschild hatten zwei Kinder: Anselm Salomon, der später das Haus in Wien leiten sollte, und Betty, deren Weg nach Paris führte. Auch dieses 1805 geborene Mädchen wuchs noch in der Judengasse auf. Obwohl der jungen Familie schon 1807 erlaubt wurde, ein Haus in der nahen Schäfergasse zu beziehen, verbrachte es noch viel Zeit im alten Haus der Großeltern. Wie bei wohlhabenderen Leuten üblich, wurden auch Anselm und Betty von Privatlehrern unterrichtet. Der Junge war der erste der Rothschilds, der eine Universität besuchte, und zwar in Berlin. Die Tochter erhielt Unterricht in Sprachen, Klavier, Singen, Tanz, Malerei und selbstverständlich in der jüdischen Religion. Später war sie sicher diejenige in der Familie, die am ehesten der Vorstellung von der eleganten und gebildeten Dame entsprach, die in ihrem Hause Künstler, Wissenschaftler und Literaten empfängt und unterhält, und sich von ihnen unterhalten lässt. Die Neigungen der Mutter hatten sicherlich dazu beigetragen.⁴

Betty de Rothschild, Aquarell
von Louis-Eugène Lami © The
Rothschild Archive, London

betisierungsrate in der Judengasse deutlich höher lag als in der übrigen Stadt.² Besonders wenn die Eltern Wert darauf legten, konnten auch Mädchen eine beachtliche Bildung erlangen – so wie Caroline Stern (1782–1854), die an der Wende zum neuen Jahrhundert als Achtzehnjährige mit Salomon Mayer Rothschild verheiratet wurde, einem der fünf Bankiersbrüder. Außer dem von den meisten Zeitgenossen verachteten Judendeutsch sprach und schrieb sie neben Hochdeutsch, Französisch und Hebräisch.

Ihre Kenntnis der modernen Sprachen war sicher durch geschäftliche Erfordernisse begründet: In den Kaufmannsfamilien des frühmodernen Europa, das die Geschlechterrollen noch nicht im bürgerlichen Sinne festgelegt hatte, war es sehr verbreitet, dass auch die jungen Frauen eine Ausbildung in Buchhaltung und in der für die Korrespondenz wichtigsten Sprachen erhielten. So konnten sie ihre Männer nötigenfalls vertreten – wie zum Beispiel auch die Frau von Simon Moritz von Bethmann (sen.), die häufig in der *Cassastube* aushalf, oder deren Nichte Elisabeth, die Peter Heinrich Metzler heiratete und später als Witwe dessen bedeutende Geschäfte in Bordeaux weiterführte.³



1819, kurz bevor Caroline Rothschild mit ihren beiden Kindern nach Wien zog, wo ihr Mann am Aufbau der dortigen Bank arbeitete, erlebten sie noch die »Hep-Hep-Unruhen«, bei denen auch die Judengasse schwer in Mitleidenschaft gezogen und die Mitglieder der Familie namentlich bedroht wurden. In den folgenden Jahren reiste Betty Rothschild häufig zwischen Wien, Frankfurt und Paris, wo sich ihr dreizehn Jahre älterer Onkel James, der jüngste der fünf Brüder, niedergelassen hatte. 1824 heirateten die beiden. Es war die erste einer ganzen Reihe von endogamen Ehen in dieser Familie. Die Rothschilds erlangten in diesen Jahren nicht nur einen erblichen Freiherrentitel, sondern sie entwickelten auch ein dem Adel ähnliches Heiratsverhalten. Anders als bei solchen meist von den Eltern arrangierten Ehen scheint in diesem Fall eine wirkliche Zuneigung bestanden zu haben.

Betty und James de Rothschild

James de Rothschild hatte sich 1818, im Alter von 26 Jahren, in der Rue d'Artois (später Rue Laffitte) in einem Stadtpalais etabliert, das sowohl Platz für die private Residenz wie auch für Geschäftsräumlichkeiten bot. Das Viertel war das, was heute eine »angesagte Gegend« genannt wird: In der Nachbarschaft lebten erfolgreiche Geschäftsleute, viele davon aus dem Finanzsektor, wie Laffitte, Périer oder Hottinguer, berühmte Maler, darunter Géricault und Delacroix, sowie die Größen der nahe gelegenen Theater-, Ballett- und Opernhäuser. Die Welt dieser Aufsteiger bot einen auffälligen Kontrast zur komplizierten und ritualisierten Gesellschaft der Restaurationszeit, in der ein unter Napoleon geadelter Unternehmer oder Offizier und der Abkömmling einer während der Revolution emigrierten alten Adelsfamilie sich noch lange nicht auf derselben Ebene bewegten. Sie unterschieden sich durch die Wahl der Stadtviertel und der Kleidung ebenso wie durch unterschiedliche Bereitschaft, mit den Neureichen zu verkehren. Vorbehalte gegen Juden waren hier allerdings weitaus weniger ausgeprägt als in Frankfurt. Aber auch einem James de Rothschild standen noch lange nicht alle Türen offen, und in diesem sozialen Labyrinth beging der junge Finanzier mit dem starken deutschen Akzent zunächst noch manchen Fauxpas. Der 1817 verliehene Adelstitel und das 1821 erhaltene Amt eines österreichischen Generalkonsuls beschleunigten allerdings den sozialen Aufstieg und trugen dazu bei, dass der Würdenträger bei vielen offiziellen Anlässen eingeladen war, wie etwa bei der Krönung von Charles X. in Reims (1825).

Entschlossen, auch in die feine Gesellschaft vorzudringen, lud James de Rothschild bereits vor seiner Heirat zu großen Bällen in der Rue Laffitte, wie am 3. März 1821, als er das diplomatische Chor, eine Reihe von Ministern, Höflingen und Offizieren empfing. Die Gräfin Mélanie de Noailles, eine Nichte Talleyrands, hatte die Gästeliste erstellt. Insgesamt sollen über 1.500 Personen gekommen sein. Doch wie ein Adeliger damals feststellte, blieb das Verhältnis der alten Eliten zu dem Bankier ambivalent: *Die hohen Herren spotten zwar über ihn, aber sind entzückt, wenn sie sein Haus besuchen dürfen, wo er die besten Gesellschaften von Paris gibt.*

1825, ein Jahr nach der Hochzeit mit Betty, war eine bedeutende Vergrößerung der Stadtresidenz abgeschlossen, und seine junge Frau unterstützte ihn in dem Bemühen, den Adel für sich zu gewinnen – für einen im Bereich der Staatsanleihen arbeitenden Bankier war das eine wichtige Gruppe. Sie empfingen mindestens drei bis viermal wöchentlich Gäste, wobei diese Tafelrunden bis zu sechzig Köpfe zählten. Bei besonderen Gelegenheiten erschienen auch die Botschafter der großen europäischen Mächte. Dass Betty de Rothschild aber kei-



**Für mich arbeiten
392 Profis!**

Ob telefonisch oder bei einem persönlichen Gespräch,
die 392 Fachleute der AKNO beraten Sie gerne.
Mehr zu Ihren Rechten unter noe.arbeiterkammer.at.

Recht hast! AKNO

nesfalls im engeren Kreis der etablierten Elite anerkannt war, zeigte sich im harten Winter 1829/30, als die Damen des Hofadels Veranstaltungen zur Unterstützung der armen Bevölkerung organisierten. Zwar waren auch Vertreterinnen des Empire-Adels und sogar die Frauen der protestantischen Finanziers als Schirmherrinnen eingeladen worden, aber die jüdische Bankiersgattin blieb ausgeschlossen.

Dies sollte sich schon sehr bald ändern, nämlich als die Juli-Revolution im folgenden Sommer den Bürgerkönig Louis-Philippe auf dem Thron brachte. Zu Louis-Philippe und seiner Frau hatten die Rothschilds schon seit langem gute Beziehungen gepflegt, so dass sie nun ohne Vorbehalt am Hof akzeptiert waren. Mitglieder der neuen Königsfamilie verkehrten ihrerseits in der Rue Laffitte. Bettys Ehrgeiz war es, bei ihren Gesellschaften Leute mit unterschiedlichsten Hintergründen an denselben Tisch zu bringen. So waren unter den regelmäßig Geladenen auch viele Künstler, wie Frédéric Chopin, Eugène Delacroix und sein Malerkollege Ary Scheffer, George Sand, Honoré de Balzac und Heinrich Heine, der ein naher Freund des Rothschild-Paares wurde.⁵

Diese Art von Geselligkeit erlaubte es der Gastgeberin, in zuvor kaum möglicher Weise eigenen musischen und intellektuellen Neigungen zu folgen. Aber diese Entwicklung hin zu einer freieren Entfaltung ist auch schon kritisch gesehen worden, denn der Salon des späten 18. und des 19. Jahrhunderts war zugleich ein Element in der Entwicklung hin zur bürgerlichen

Rollenverteilung unter den Geschlechtern. Die durch ihr Tagebuch berühmt gewordene Glikl von Hameln (1646–1724) zum Beispiel war noch eine ihrem Mann ebenbürtige und vielleicht sogar überlegene Teilhaberin an den Geschäften gewesen – in einem für das 19. Jahrhundert nicht mehr vorstellbaren Maße.⁶ Die Rothschild-Frauen sollten ebenso den guten Ruf und den Einfluss des Unternehmens der Familie mehren, aber sie durften dies nur noch in der den Frauen zugestandenen häuslichen Sphäre tun, und dazu gehörte eben auch der Salon. In dieser Familie war die Verschiebung der Rollen und Aufgaben besonders explizit: Immerhin hatte Bettys Großvater Mayer Amschel Rothschild (1744–1812) die Frauen der Familie in seinem Testament von jeder direkten Teilhabe an der Firma ausdrücklich ausgeschlossen, und diese Bestimmung wurde in den folgenden Generationen immer wieder erneuert.

Auch in ihrem wohltätigen Engagement, das Betty besonders in den späten 1830er Jahren entwickelte, bewegte sie sich innerhalb der erst in dieser Zeit genauer definierten »weiblichen« Sphäre. Angeregt von christlichen Freundinnen, die sich in der 1788 zur Unterstützung von alleinerziehenden Müttern gegründeten »Société de Charité maternelle« engagierten, schuf sie gemeinsam mit weiteren Frauen der jüdischen Oberschicht ab 1844 die »Société pour l'établissement des jeunes filles Israélites«. Im Laufe der Zeit koordinierte diese ab 1862 »Dames Israélites de Paris« genannte Dachorganisation genossenschaftliche Selbsthilfe- und



Die Residenz von James und Betty de Rothschild in der Rue Laffitte in Paris © The Rothschild Archive, London

Absicherungsvereine für Frauen, Unterstützung für junge Mütter, Aussteuerbeihilfen, Kinderkrippen, Waisenhäuser und Lehrlingsprogramme für junge Mädchen. Bettys Mann trat in der Wohlfahrtspflege erst 1852 prominent hervor, dann allerdings mit der gemeinsam mit seiner Frau gemachten sehr bedeutenden Stiftung eines jüdischen Krankenhauses, dem auch ein Hospiz und ein Waisenhaus angegliedert waren. Die Buchführung Betty de Rothschilds über ihre Aufwendungen für wohltätige Zwecke ist nur bruchstückhaft erhalten. Einen verlässlichen Überblick haben wir nur für das erste Halbjahr 1872, in dem sich die Ausgaben immerhin auf beachtliche 103.000 Francs summierten. Bei ihrem Tod 1886 hinterließ sie bedeutende Beträge für jüdische und nicht-jüdische Wohlfahrtseinrichtungen in Frankreich, Deutschland, Palästina und Nordafrika.⁷

Diesseits und jenseits des Kanals

Auf dem Kontinent, also in Paris, Frankfurt und in Wien zählte die Gründung von jüdischen Krankenhäusern zu den herausragenden Leistungen: 1852 wurde das erwähnte »Hôpital-Hospice-Orphelinat« in Paris gegründet, 1873 in Wien das von Bettys Bruder Anselm gestiftete und für 100 Betten ausgelegte »Rothschild-Spital«, zu dessen Unterhalt und Erweiterung Clarice von Rothschild (1894–1967) später über eine Million Kronen spendete. In Frankfurt schuf Hannah Mathilde von Rothschild (1832–1924) ab 1870 gemeinsam mit ih-

rem Mann Wilhelm Carl ein nach orthodoxen Grundsätzen geführtes Krankenhaus mit 40 Betten, während ihre Tochter Adelheid in Nordrach im Schwarzwald ein Lungensanatorium bauen ließ.⁸

In London setzten die Frauen der Familie sich von Anfang an vor allem für jüdische Schulen ein. Hannah (1783–1850), die Gattin von Nathan Mayer Rothschild, dem Gründer der Londoner Bank, begann schon um 1820 mit der Förderung der im armen East End gelegenen »Jews' Free School«. Die Schwiegertöchter Louise (1821–1910) und Charlotte (1819–1884) setzten diese Arbeit fort. Vor allem Louise tat dies nicht nur mit Geld und der Veranstaltung von Charity Dinners, sondern auch mit persönlichem Einsatz, bis hin zum Unterrichten der Kinder, vor allem in jüdischer Religion. Wie ihrem Tagebuch zu entnehmen ist, hätte sie eine denkbar schlechte Salondame abgegeben. Sie fühlte sich nie wohl in der Rolle, die ihr bei gesellschaftlichen Ereignissen durch ihren Stand zugewiesen war: *Jeder Abend in Zurückgezogenheit ist den Bällen und Parties vorzuziehen, jedenfalls für mich, die ich nicht munter und witzig genug bin, um in Gesellschaft zu amüsieren oder amüsiert zu sein.*⁹ Ebenso wenig mochte sie die prunkvollen Schlösser, die ihre Verwandten in England oder in Genf bauen ließen. In der »Jews' Free School«, so schrieb sie, *fühle ich mich mehr zuhause als irgendwo sonst.*¹⁰ Sie war eine wirkliche Sozialarbeiterin, und »social workers« wurden diese ehrenamtlich engagierten Frauen und Männer aus der Oberschicht denn auch



James de Rothschild ließ das Chateau Ferrieres 1855–1859 für 18 Millionen Francs vor den Toren von Paris errichten. Salon Louis XVI. von Louis-Eugène Lami, ca. 1865. Privatbesitz Paris © The Rothschild Archive, London



»Fondation de Rothschild«, 1852 von James und Betty de Rothschild gegründet © The Rothschild Archive, London



Louise de Rothschild (geb. Montefiore), 1821–1910, ca. 1870 © Privatbesitz

schon im viktorianischen England genannt. Ihre Cousine Charlotte allerdings fand die wöchentlichen Besuche in der Schule *alles andere als angenehm*: Es war oft entmutigend für sie, *unentwegt an der Erziehung dieser kaukasischen Araber zu arbeiten, ohne je einen Fortschritt zu erkennen*, aber auch sie setzte sich über 40 Jahre hinweg als Schirmherrin, Mitglied in Beiräten und Spenderin ein.¹¹ Auch wenn es der einen mehr eine Pflicht als eine Berufung war – beide Cousinen trugen wesentlich dazu bei, die Schülerzahl der »Jews' Free School« in wenigen Dekaden zu verdreifachen und ihr Budget auf das Zwanzigfache zu heben, so dass sie um 1900 die größte und eine der modernsten Schulen der westlichen Welt war. Auch die übrigen Frauen des Londoner Zweigs waren im Bildungssektor aktiv. Juliana zum Beispiel, eine Schwägerin der Cousinen, rangierte 1867 unter den Gründern der südlich der Themse gelegenen »Borough Jewish School« und förderte zudem die »Westminster Jews' Free School«.

Bei der Gründung von jüdischen Krankenhäusern dagegen hielt man sich in London nicht nur zurück: Lord Nathaniel Rothschild legte sogar einige Energie an den Tag, um die Gründung eines besonders von armen ostjüdischen Einwanderern geforderten »Jewish Hospital« zu verhindern – letztlich vergebens, denn die Spendenbereitschaft und Tatkraft dieser armen Mehrheit innerhalb der Minorität ermöglichte den Baubeginn kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Wie die übrigen Familien in Londons jüdischer Oberschicht setzten die

Rothschilds sich stattdessen für jüdische Stationen in den vorhandenen Krankenhäusern ein. Das einzige von einem Familienmitglied, Ferdinand de Rothschild, gegründete Krankenhaus in London, das »Evelina Children's Hospital« (1869), zielte explizit auf eine über die jüdische Minderheit hinausreichende Klientel, wies aber ebenfalls eine Station mit koscherer Küche auf. Alle Frauen des Londoner Zweigs unterstützten das Hospital in der einen oder anderen Weise. Charlotte hinterließ ihm 10.000 Pfund – das war so viel, wie Ferdinand zu dessen Bau aufgewendet hatte.

Einer der Gründe für die andere Schwerpunktsetzung in England lag in der im Vergleich mit dem Kontinent guten Integration der britischen Juden in die Gesamtgesellschaft. Um diese nicht aufs Spiel zu setzen, erwartete man dort von den seit den 1860er Jahren in immer größerer Zahl einwandernden Juden aus Mittel- und Osteuropa eine schnelle Assimilation, vor allem sprachlich – ein Krankenhaus mit Jiddisch sprechendem Personal wurde als Hindernis für diesen Prozess betrachtet; die Schulen, in denen die Kinder der Einwanderer zuverlässig angliedert wurden, waren dagegen ein Beschleuniger. Hinzu kam, dass die Schulpflicht in England erst ab 1870 und eine konsequente staatliche Schulaufsicht erst 1902 eingeführt wurden. Deshalb war die Bildung bis dahin weitgehend von den Mitgliedern der Kirchengemeinden auf freiwilliger Basis organisiert und finanziert. In diesem System war es nur natürlich, dass die jüdischen Schulen von den großen

Synagogengemeinden und besonders von deren wohlhabenden Mitgliedern gefördert wurden. In Frankreich, und noch mehr in Deutschland und in Österreich, sah sich die jüdische Minderheit viel stärker ausgegrenzt, so dass selbst die jüdische Elite eigene Krankenhäuser befürwortete. Zugleich bot das in diesen Ländern weit entwickelte staatliche Schulwesen wenig Spielraum für private Initiativen.

Die Frauen der Rothschild-Familie bieten eine gute Möglichkeit, einen länderübergreifenden Blick auf weibliche gemeinnützige Initiativen zu werfen. Dabei wird deutlich, dass sie in der freiwilligen Wohlfahrtspflege nicht nur als Jüdinnen mit persönlichen Neigungen für bestimmte soziale Problemfelder auftraten, sondern zugleich als Bürgerinnen mit unterschiedlichem nationalen Hintergrund. Auch diese verschiedenen sozialen und politischen Umfelder hatten bei der Wahl ihrer Schwerpunkte großes Gewicht. △

Anmerkungen

- 1 Ludwig Börne, *Sämtliche Schriften*, Bd. 1. Düsseldorf 1964, S. 47.
- 2 Paul Arnsberg, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*. Darmstadt 1983, S. 207–223; Amos Elon, *Founder: A Portrait of the First Rothschild and His Time*. New York 1996, S. 174.
- 3 Wolfgang Henninger, *Johann Jakob von Bethmann 1717–1792. Kaufmann, Reeder und kaiserlicher Konsul in Bordeaux*. Bochum 1993, S. 495.
- 4 Niall Ferguson, *The World's Banker. The History of the House of Rothschild*. London 1998, S. 219 und 221.
- 5 Laura S. Schor, *The Life and Legacy of Baroness Betty de Rothschild*. New York 2006, S. 30–43.
- 6 Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley-Los Angeles-London 1997, S. 157–162.
- 7 Schor, *Life and Legacy*, S. 105–127 und 157.
- 8 Michael Heindl, Ruth Kobizek, *125 Jahre Rothschild-Spital. Donnerskirchen 1998*.
- 9 Hartley Library, *Special Collections*, MS 97/A 268, *Lady Rothschild Diary*, 11+18 May 1848: »A happy quiet solitary evening [is] preferable to any party, at least to me, who [I] am not gay and sprightly enough to be amusing or to be amused in society«.
- 10 Hartley Library, MS 97/A 268, *Diary*, 2 March 1852: »I find myself more at home at the school than anywhere else«.
- 11 Ferguson, *Worlds' Banker*, S. 524: »It is quite disheartening to be perpetually trying to improve those Caucasian arabs ... without ever being able to descry any real progress in them«.

www.aussenministerium.at

www.bmeia.gv.at



Auf der Homepage des Bundesministeriums für europäische und internationale Angelegenheiten finden Sie:

- Tipps bei konsularischen Notfällen im Ausland
- Erreichbarkeit der österreichischen Botschaften und Konsulate im Ausland
- Aktuelle Länder- und Reiseinformationen zu 193 Ländern
- Pass- und Visainformationen, Staatsbürgerschaftsangelegenheiten
- Informationen für AuslandsösterreicherInnen
- Hilfe zur Stimmabgabe im Ausland
- Presseaussendungen, Fotos, Reden, Interviews
- Informationen zur Entwicklungs- und Ostzusammenarbeit
- Aufgaben der österreichischen Auslandskulturpolitik

Für Rückfragen steht Ihnen das Außenministerium gerne zur Verfügung:
Tel.: 0501150-0; e-mail: post@bmeia.gv.at
oder direkt über die Homepage www.aussenministerium.at

Diese Karte sollten Sie bei sich haben



Jüdische Frauen zwischen

Louise und Dieter Hecht

Immanuel Kant fasste in seinem 1784 publizierten Aufsatz »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«¹ die ideologische Debatte der vorangegangenen Jahrzehnte über die Grundprinzipien der Aufklärung pointiert mit »sapere aude!« zusammen. Die Aufforderung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen anstatt auf fremde Autorität zu vertrauen, richtete sich explizit an Männer *und* Frauen. Denn die emanzipatorische Tradition der Aufklärung stellte den Wert des Menschen als Mensch über spezifische Definitionen durch Geschlecht, Religion oder Stand. Vom naturrechtlichen Postulat der Gleichheit aller Menschen ausgehend, machte sie irrationale, »schädliche Vorurteile« für die faktische Benachteiligung von Frauen verantwortlich. Die Unterdrückung von Frauen durch Väter und Ehemänner sowie ihr Ausschluss von Bildung und Erzie-

hung schienen vielen Aufklärern ebenso verwerflich wie die Unterjochung breiter Bevölkerungsschichten durch die herrschenden Eliten. Im Diskurs der deutschen Frühaufklärung (ca. 1720–1740) wurden also auch Frauen als Teil der sich formierenden kritischen Öffentlichkeit betrachtet.

Mit der Etablierung des Bürgertums setzten ab den 1740er Jahren eine verstärkte Differenzierung der Gesellschaft sowie eine immer striktere Trennung zwischen männlicher Berufs- und weiblicher Privatsphäre ein. Daraus folgte die schrittweise Verdrängung der Frauen aus der Öffentlichkeit. Die autonome Frau der Frühaufklärung musste langsam einem passiven, empfindsam-tugendhaften Frauentypus weichen. Das Herz als Symbol von Empfindsamkeit und Innerlichkeit ersetzte schrittweise Verstand und Vernunft als normative



Links: Fanny von Arnstein (1758–1818). Entnommen aus: *Illustrierte Monatsschrift* (1865), S. 195

Henriette Herz (1764–1847). Entnommen aus: *Illustrierte Monatsschrift* (1865), S. 7

Haskalah und Emanzipation

Kategorien. Zwar wurde die Gleichheit geistiger Fähigkeiten von Männern und Frauen noch nicht prinzipiell in Frage gestellt, doch avancierten Schönheit und Herzengüte zu Eigenschaften, die eine Frau mehr zierten als eine umfassende Allgemeinbildung.

Dieses ambivalente Frauenbild wurde in der Spätaufklärung (ca. 1780–1800) durch ein Ideal abgelöst, dessen zentrale Kategorie die geschlechtsspezifische Differenz zwischen Mann und Frau bildete. Aus dem als naturgegeben vorgestellten Dichotomisierungsprozess folgte die Idealisierung äußerer Schönheit bei gleichzeitiger Dämonisierung weiblicher Gelehrsamkeit. Hatte die Frühaufklärung versucht, den Männern den (ökonomischen) Nutzen weiblicher Bildung schmackhaft zu machen, so wurde Realienwissen nunmehr als Hindernis bei der Erfüllung der wahren weiblichen Aufgaben angesehen. Man(n) entdeckte die »natürliche Bestimmung« der Frau als Gattin, Hausfrau und Mutter, womit Frauen von der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen und auf den häuslichen Bereich beschränkt werden sollten. Dieses bürgerliche Frauenideal bestimmte den Diskurs bis weit ins 19. Jahrhundert.

Die ideale jüdische Frau

Die traditionelle jüdische Gesellschaft ging von prinzipiell anderen Voraussetzungen aus, weil hier die Frau oft für das Familieneinkommen zuständig war, während der Mann religiöse Studien betrieb. Daher hatten die in der öffentlichen Sphäre arbeitenden Frauen eine im Vergleich zur nichtjüdischen Gesellschaft typisch männliche Geschlechterrolle inne, die in semi-privaten Zirkeln studierenden Männer dagegen eine weibliche. Vereinfacht gesagt: Um männliche Dominanz trotz allem aufrechterhalten zu können, wurden Frauen sowohl vom religiösen Studium als auch von allen anderen gesellschaftspolitisch relevanten, öffentlichen Funktionen im religiösen Bereich ausgeschlossen.² Erst mit der schrittweisen Übernahme bürgerlicher Idea-

le veränderten sich diese Geschlechtscharaktere. Im selben Maße wie das traditionelle Talmudstudium der Männer seine gesellschaftlich anerkannte Bedeutung verlor, büßte auch die außerhäusliche Erwerbstätigkeit von Frauen ihre Legitimität ein. Die ideale jüdische Frau sorgte von nun an für das Wohl der Familie innerhalb des Hauses.³ Ebenso wie in der christlichen Gesellschaft erhielt der bürgerliche jüdische Mann neben der religiösen nun auch die wirtschaftliche Vorherrschaft über seine Frau.

Die Verdrängung der Frau aus der öffentlichen Sphäre und ihre Domestizierung bedurften der ideologischen Legitimation. Diese lieferten Philosophie, Pädagogik, Literatur, Medizin und später auch die Psychologie, die – ebenso wie in der nichtjüdischen Gesellschaft – die biologische und psychische Prädisposition der Frauen zum Hausfrauen- und Mutterdasein nachwiesen. In der Folge wurde die aus der bürgerlichen Realität entstandene soziale Situation in die Vergangenheit projiziert und produzierte die folgenden Mythen: 1.: Das Judentum wird in der Familie bewahrt. 2.: Frauen spielen eine zentrale Rolle bei seiner Weitergabe an die nächsten Generationen.

In Wahrheit hatten verschiedene sozioökonomische und kulturelle Faktoren sowie religiöse Strukturen, die das Zusammenleben der jüdischen Gemeinde intern sowie jenes mit der nichtjüdischen Umwelt regelten, viele Jahrhunderte hindurch wesentlich größere Bedeutung für die Bewahrung des Judentums gehabt als die Familie. Erst als sich diese Strukturen im Zuge der Aufklärung auflösen begannen, übernahm die bürgerliche jüdische Familie einen Teil dieser Funktionen. Bezüglich der Weitergabe des Judentums trifft es zwar zu, dass jüdische Mütter großen Einfluss auf ihre Kinder, insbesondere die Mädchen, hatten und die häusliche Atmosphäre für jüdische Feste schufen, doch viel zentralere Bedeutung für die Tradierung religiöser und kultureller Werte hatten religiöses Lernen und Lehren. Beide Tätigkeiten waren Männern vorbehalten.

Die einzige Möglichkeit für Frauen, im religiösen Rahmen einer traditionellen jüdischen Gemeinde an die Öffentlichkeit zu treten, bestand in *Zedakah* (Gerechtigkeit bzw. Wohltätigkeit) und *Gemilut Chasadim* (Liebeswerke), zu denen nach dem Religionsgesetz auch Frauen verpflichtet sind. Unter *Zedakah* versteht man in der Regel Geldspenden, die armen Personen gegeben werden, während *Gemilut Chasadim* einen umfassenderen Wohltätigkeitsbegriff beschreibt, nämlich eine über reine Geldspenden hinausgehende Wohltätigkeit, die das unmittelbare, persönliche Engagement des Spenders miteinbezieht. Daraus entstand die organisierte jüdische Frauenphilanthropie, die sich erstmals im Israelitischen Frauenwohltätigkeitsverein manifestierte, der angesichts der durch die Napoleonischen Kriege verursachten Not 1815/16 in Wien gegründet wurde. Der seitens der Regierung tolerierte Verein ermöglichte jüdischen Frauen, gleichzeitig religiöse Gebote zu erfüllen und soziale Aufgaben im öffentlichen Bereich wahrzunehmen. Er erwies sich in der Folge als größter und am längsten existierender jüdischer Frauenverein dieser Art.⁴ Innerhalb des Israelitischen Frauenwohltätigkeitsvereins und ähnlichen philanthropischen Frauenorganisationen konnten jüdische Frauen ihre auf Haus und Familie beschränkte Sphäre verlassen, ohne gegen Konventionen zu verstoßen.

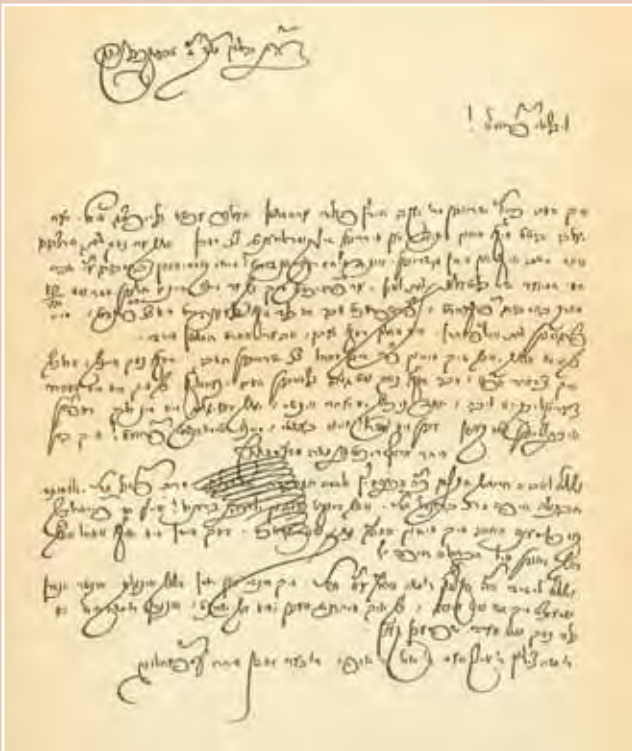
Die »Bürgerliche Verbesserung« der Juden

Aufgrund emanzipatorischer, aber auch normierender Tendenzen in der Aufklärung wurde die Ausnahmestellung der Juden zunehmend thematisiert und

ihre Anpassung an die Zeitverhältnisse verlangt. Ein zentraler Gedanke war dabei der Glaube an die durch Erziehung, Reform und institutionelle Wandlung zu realisierende Fähigkeit der Menschen, ihre Verhältnisse als Subjekte bewusst und verantwortlich zu gestalten. Das Endziel stellte die »Emanzipation« der Juden, d. h. ihre rechtliche Gleichstellung und die Integration in die bürgerliche Gesellschaft dar. Vorausgesetzt wurden dafür beträchtliche politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Veränderungen in der jüdischen Gesellschaft, die man als »Neutralisierung« oder »Bürgerliche Verbesserung« bezeichnete. Die wohlmeinenden Überlegungen nichtjüdischer Beamter und Intellektueller gingen gewöhnlich von der Prämisse aus, dass die Juden erhebliche Vorleistungen erbringen mussten, um sich der Verleihung bürgerlicher Rechte würdig zu erweisen. Anstelle von Reziprozität in der Annäherung zwischen Juden und Nichtjuden wurde von Juden im Allgemeinen vorbehaltlose Assimilation gefordert. Die jüdischen Salons um 1800 gelten gemeinhin als Beweis, dass diese Forderung von Seiten der Juden nicht nur akzeptiert, sondern aktiv forciert wurde.

Entgegen der Hoffnung vieler christlicher Zeitgenossen führte die jüdische Emanzipation im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts aber nicht zur Auflösung der jüdischen Gesellschaft, sondern zu ihrer grundlegenden Umgestaltung und Modernisierung.⁵ Getragen und beschleunigt wurde dieser Wandel durch externe wie auch interne Faktoren. Zu ersteren zählen die Französische Revolution und die Toleranzpatente Kaiser Josephs II., zu zweiteren die jüdische Aufklärung (*Haskalah*) und ihre Proponenten sowie das Engagement jüdischer Frauen, die Vorbildfunktion ausüben konnten: sei es als Frau





eines Gelehrten, wie Fromet Mendelssohn (1737–1812), als Salondame, wie Fanny von Arnstein (1758–1818), oder als unverheiratete Tochter eines Tolerierten, wie Franziska Goetzel (1750–1834).

Die fortschreitende Akkulturation von Teilen der jüdischen Gesellschaft wurde von verstärkten gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden begleitet, die nun nicht mehr allein auf geschäftlicher Grundlage basierten. Der gesellschaftliche Verkehr zwi-

schen Juden und Nichtjuden führte jedoch nicht zu einer Aufhebung von Vorurteilen und Vorbehalten gegenüber Juden und Judentum und auch die rechtliche Gleichstellung hinkte der fortschreitenden kulturellen Integration weit hinterher. Die in der Habsburger Monarchie mit den Toleranzpatenten (1781–1789) und in Preußen mit den Stein-Hardenberg-Reformen (1812) begonnene Entwicklung fand zunächst keine Fortsetzung. Bedenken und Abneigung gegen die volle Eingliederung der Juden in Staat und Gesellschaft sowie gegen ihre Anerkennung als Bürger waren trotz der Aufklärung weit verbreitet. Um das Credo der Aufklärung formal aufrecht zu erhalten, versuchte man, wohlbegründete Weltanschauungen auf logischen Prinzipien zu entwickeln, welche die Juden ausschlossen. Die beiden häufigsten Argumente gegen die volle rechtliche Eingliederung der Juden waren der christliche Charakter der europäischen Gesellschaft einerseits und der »orientalische Charakter« der jüdischen Religion und Mentalität andererseits. Die rechtliche Verankerung der jüdischen Emanzipation konnte nur dort erfolgen, wo der Übergang von der halbfeudalen zur verfassungsmäßigen Staatsform erreicht war. In der Habsburger Monarchie erfolgte dies im vollen Umfang erst durch das österreichische Staatsgrundgesetz von 1867 und in Deutschland mit der Gründung des Deutschen Reichs von 1871.

Die Haskalah

Als jüdische Erneuerungsbewegung hatte die Haskalah in vielerlei Hinsicht ähnliche Ziele wie die europäische Aufklärung, nämlich die Modernisierung der Gesellschaft durch Säkularisierung und Öffnung nach außen



Sophie Todesco/Gomperz (1825–1895),
Stammbuch 1839 © JMW, Inv. 4045

Linke Seite: Zeena u-Reena, Jiddische
Frauenbibel, Sulzbach 1788/89 © JMW,
Sammlung IKG, ma 24748

Oben: Faksimile eines Briefes von Moses
Mendelssohn an Fromet, 2. Jänner 1762,
in hebräischer Schrift. Entnommen aus:
Moses Mendelssohn, Brautbriefe. Mit
einem Geleitwort von Ismar Elbogen.
Berlin 1936, nach S. 104



Moses Mendelssohn. Replik
(nach 1770) von Anton Graff ©
bpk/Staatsbibliothek zu Berlin

sowie die Entmachtung der traditionellen Eliten, vor allem des rabbinischen Establishments. Ebenso wie die deutschen Aufklärer maßen die *Maskilim* (jüdische Aufklärer, Sg.: *Maskil*) der Sprache große Bedeutung bei. Reinheit der Sprache galt der Aufklärung nicht nur als Garant für »richtiges«, das heißt logisches Denken, sondern auch als Grundlage von Moral und Sittlichkeit. Daher polemisierten die Maskilim heftig gegen das Jiddische und die aus hebräischen und aramäischen Elementen bestehende rabbinische Gelehrtensprache, die als verderbte Dialekte angesehen wurden. Als Alternative propagierten sie Hochdeutsch und Bibelhebräisch. Deutsch sollte die Integration der Juden in die nichtjüdische Gesellschaft ermöglichen, das auf den schriftlichen Gebrauch beschränkte, »reine« Hebräisch diente dagegen der Konstituierung einer neuen (elitären) Gruppenidentität.

Hatte die Verwendung der Volkssprache die deutsche Aufklärung vor allem nach oben hin abgegrenzt, nämlich gegen das Latein der Gelehrten und das Französisch des Adels, wirkte die Wiederbelebung des biblischen Hebräisch in verschiedene Richtungen.

Einerseits enthielt es eine Kampfansage an das rabbinische Establishment, dem die Korruption der biblischen Sprache und damit auch der jüdischen Religion vorgeworfen wurde. Andererseits schloss die Wahl des Hebräischen das nichtjüdische Publikum – abgesehen von wenigen Gelehrten – a priori aus dem Diskurs aus und ermöglichte somit eine freiere innerjüdische Diskussion, in der weder auf christliche Empfindlichkeiten noch auf potentielle antijüdische Reaktionen Rücksicht genommen werden musste. Die hebräische Sprache fungierte somit als Instrument, das den Maskilim gleichermaßen zur Distanzierung von der traditionellen jüdischen wie von der nichtjüdischen Gesellschaft diente.

Die Entscheidung für das Hebräische als Sprache des gelehrten und aufklärerischen Diskurses bedeutete jedoch nicht nur eine Abgrenzung der Maskilim von der nichtjüdischen und der traditionell gelehrten jüdischen Gesellschaft, sondern auch und vor allem den Ausschluss von Ungelehrten und Frauen. Hebräisch war als Sprache der heiligen Texte und der Gelehrten eine Männersprache, deren Erlernen von Frauen weder verlangt wurde noch erwünscht war. Gleichzeitig erforderte das anspruchsvolle Hebräisch der Haskalah-Texte eine Sprachbeherrschung, die ein mehrjähriges Studium an einer *Jeshiwah* (jüdische Hochschule) voraussetzte. Männer, deren Bildung nicht über das Grundlagenwissen des *Cheder* (religiöse Grundschule) hinausging, waren ebenso wenig wie Frauen in der Lage, die subtilen Anspielungen und die komplexen Strukturen der Haskalah-Literatur zu verstehen. Im Unterschied zur deutschen Aufklärung setzte die hebräischsprachige Haskalah also die sprachlichen Abgrenzungsmechanismen der Gelehrten gegen Frauen und die unteren Schichten der Bevölkerung fort. Somit war die Idee der hebräischsprachigen Haskalah sowohl ein rein männliches als auch ein elitäres Unternehmen.

Mädchenbildung

Frauen wurden nicht als Teil der sich formierenden kritischen Öffentlichkeit betrachtet und fungierten im Unterschied zur nichtjüdischen Aufklärung nicht einmal als Objekte männlicher Bildungs- und Erziehungsbestrebungen. Der Ausschluss von Frauen erfolgte nämlich nicht nur über die Sprache, sondern war dem maskilischen Bildungsideal inhärent. Ebenso wie die öffentliche Religionsausübung im traditionellen Judentum zur männlichen Sphäre gehörte, war auch der emanzipatorische Bildungsgedanke für Männer reser-



Porträt der Henriette Herz (1764–1847) Gemälde / Öl auf Leinwand (1778) von Anna Dorothea Therbusch (1721–1782). Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin Inventar-Nr.: NG 577 © bpk

viert. Dieser entwickelte sich nach folgendem Schema: Die Aneignung von in religiösen Kreisen verpönten nichtjüdischen Wissen befreit den Jüngling von »den Fesseln des traditionellen Denkens« und verwandelt ihn in einen Maskil, der seine Erkenntnisse unter seinen Geschlechtsgenossen weiter zu verbreiten sucht. In diesem Bildungskonzept, das die Geschlechtertrennung der traditionellen jüdischen Gesellschaft fortschrieb, war kein Platz für Frauen. Die im 18. Jahrhundert verfassten Traktate zur jüdischen Erziehungsreform konzentrierten sich daher ausschließlich auf Knaben.⁶

Beschäftigten sich die Maskilim dennoch mit Frauen und/oder mit Mädchenbildung, geschah dies im Allgemeinen auf Deutsch und im Rahmen des nichtjüdischen bürgerlichen Diskurses. So schrieb etwa Moses Mendelssohn (1729–1786), die Galionsfigur der Berliner Haskalah, im Jahre 1761 an seine Braut Fromet Gugenheim (1737–1812): *Liebste Fromet! Wie ich min [von] R. Salman Emmerich vernehme, übertreiben Sie den Fleiß im Lesen sehr, und machen beynahe einen Mißbrauch davon. Dies kann ich durch aus nit billigen. Was wollen Sie damit ausnehmen? Gelehrt werden? Dafür*

*behüte Sie Gott! Eine mäßige Lectüre kleidet dem Frauenzimmer, aber keine Gelehrsamkeit.*⁷

Mendelssohn wünschte sich zwar eine gebildete Braut, weshalb er ihr auch Bücher und Lektürevorschläge schickte, aber keineswegs eine gelehrte. Wie die meisten Frauen ihrer Zeit fügte sich auch Fromet Gugenheim den diesbezüglichen Wünschen und Vorstellungen ihres Bräutigams. Obwohl die wenigen von ihrer Hand erhaltenen Briefe beweisen, dass sie im Zweifelsfall ihre Interessen durchzusetzen wusste.

Die Salondamen

Der soziale und intellektuelle Glanz der jüdischen Salons fasziniert bis heute und lässt oftmals vergessen, dass diese Frauen innerhalb der jüdischen Gesellschaft ein Ausnahmephänomen darstellten. Sie wurden größtenteils zwischen 1760 und 1780 als Töchter von Bankiers und/oder Unternehmern geboren. Durch Privatlehrer erhielten sie Unterricht in Sprachen, Literatur, Musik und den schönen Künsten, jedoch kaum in jüdischen Gegenständen, da es im Judentum für Mädchen kein festgeschriebenes Curriculum gab. Sie beherrschten also den Bildungskanon und die Umgangsformen der gehobenen christlichen Gesellschaft. Die meisten wurden in jungen Jahren mit einem Erfolg versprechenden Geschäftsmann verheiratet. Die Mädchen waren jedoch nicht gewillt, ihre persönlichen Neigungen und Bedürfnisse zugunsten der jüdischen Gemeinschaft zurückzustellen. Da weder das traditionelle Judentum noch die Haskalah auf das Bildungsstreben und die sozialen Ambitionen dieser Frauen eine befriedigende Antwort zu geben wussten, suchten sie die Realisierung ihrer Wünsche in der nichtjüdischen Gesellschaft. Der Reichtum ihrer Väter und ihrer jüdischen Ehemänner ermöglichte ihnen die Einrichtung von Salons, in denen sich dank intellektueller Originalität, Charme und persönlicher Ausstrahlung der Gastgeberinnen die geistige und politische Elite der Zeit versammelte.

Legendär wurden vor allem die Berliner Salons von Rahel Levin/Varnhagen (1771–1833), Henriette de Lemos/Herz (1764–1847) und Sara Meyer/von Grotthus (1763–1828), die maßgeblich an der Verbreitung des Goethe-Kults in Deutschland beteiligt waren, sowie die Wiener Salons von Fanny Itzig/von Arnstein (1758–1818) und ihrer Schwester Cäcilie Itzig/Wulff/von Eskeles (1760–1836), die während des Wiener Kongresses (1815) eine bedeutende gesellschaftliche und diplomatische Rolle spielten. In der semineutralen Atmosphäre der Salons waren die sozialen Schranken zwischen Adel



Miniaturporträt der Fromet Gugenheim, Frau von Moses Mendelssohn (1767) © bpk/Musikabteilung mit Mendelssohn-Archiv, SBB – Preußischer Kulturbesitz/MA BA 225

und Bürgertum sowie jene zwischen Juden und Christen temporär außer Kraft gesetzt. Dadurch entstanden Kontakte und Freundschaften zwischen den jüdischen Salonières und ihren meist adeligen Gästen, die in einigen Fällen sogar zur Trennung von den jüdischen Ehemännern und zu ehelichen Verbindungen mit den christlichen Verehrern führten. Diese Ehschließungen bedeuteten für die jüdischen Frauen zwar einen unerhörten sozialen Aufstieg, verlangten ihnen aber gleichzeitig die Aufgabe ihrer eigenen Tradition ab, da die Taufe als selbstverständliche Vorbedingung für eine derartige Ehe galt.

Der Schritt zur formalen Aufgabe des Judentums war entgegen der bis heute weit verbreiteten Meinung auch in den Kreisen der assimilierten Salondamen durchaus kontroversiell. Davon zeugen nicht nur zahlreiche interne Diskussionen sondern vor allem die Tatsache, dass die Taufe meist erst nach dem Ableben der Eltern erfolgte. In vielen Familien ließen sich einige Mitglieder taufen, andere blieben jüdisch. Selbst nach ihrer Konversion zum Christentum blieb die soziale Position der Salonières prekär und sie waren nicht selten mit Antisemitismus konfrontiert. Insgesamt sind die jüdischen Salons, die ihre Blütezeit in Berlin zwischen 1780 und 1806 und in Wien etwa zehn Jahre später erlebten, als relativ kurzlebige soziokulturelle Ausnahmeerscheinung zu betrachten, die ihre Existenz dem Zusammen-

treffen von spezifischen historischen und sozioökonomischen Bedingungen verdankte.⁸ Nichtsdestoweniger reicht die Bedeutung dieses sozialen Experiments weit über das konkrete Phänomen hinaus. Denn die jüdischen Salonières durchlebten (erstmalig als soziale Gruppe) die der Moderne inhärente Spannung zwischen individueller Emanzipation und vormoderner Gruppenloyalität, die jüdische Identitätskonstruktionen in Zukunft bestimmen sollte. Da die meisten dieser Frauen zur Überzeugung gelangt waren, dass ihre Selbstverwirklichung innerhalb des Judentums unmöglich war, entschlossen sie sich zum Austritt aus demselben.

Die Reform der Tradition

Die so genannte »Taufepidemie« der Salondamen zu Beginn des 19. Jahrhunderts forderte von der jüdischen Gesellschaft eine Erklärung des Phänomens. Während traditionelle Kreise die Haskalah und die Reform dafür verantwortlich machten, griffen die Reformer den Diskurs der bürgerlichen Gesellschaft auf. Sie argumentierten, dass die Marginalisierung der Frauen durch das traditionelle Judentum den Entfremdungsprozess verschuldet hätte. Ihre ungenügende religiöse Bildung sowie die Tatsache, dass sie aufgrund mangelnder Hebräischkenntnisse die Gebete nicht verstünden, habe zum Desinteresse der Frauen am Judentum und schließlich zur Aufgabe desselben geführt. Um dem Übel abzu helfen, verlangten sie einerseits nach Institutionalisierung der Mädchenbildung und andererseits die Übersetzung der Gebetbücher in eine Kultursprache, der die Frauen mächtig seien, d. h. ins Deutsche.

David Friedländer plädierte – ironischerweise in der hebräischsprachigen Zeitschrift »Ha-Meassef« – im Jahre 1787/88 mit folgenden Worten für die Einführung eines geregelten Religionsunterrichts für Knaben und Mädchen in deutscher Sprache: *Unsere Frauenzimmer endlich, die leider beinahe noch mehr vernachlässigt werden, und gar keinen religiösen und sittlichen Unterricht erhalten, würden bei der Einführung der reinen deutschen Sprache und einer deutlichen und verständlichen Lehrart noch mehr gewinnen [als die Knaben], da sie Gelegenheit bekämen, Kopf und Herz zu bilden, und die Pflichten kennen zu lernen, die ihnen als die nicht minder wichtige Hälfte des menschlichen Geschlechts obliegen.*⁹

Wie unschwer zu erkennen, diente Friedländer die Forderung nach Mädchenunterricht zur Unterstützung seiner Argumentation gegen den traditionellen Unterricht in Hebräisch und Jiddisch bzw. für die Ver-

wendung der Landessprache. Dieses Plädoyer zeitigte jedoch keine unmittelbaren Folgen. Die tatsächliche Etablierung von Mädchenschulen erfolgte in deutschen Ländern erst um 1800 auf private Initiative. Dazu zählen etwa die kurzlebige Gründung von Henriette Herz, einer Namensvetterin der Berliner Salonière, im Jahre 1803/04 in Frankfurt am Main sowie die von David Fränkel 1805 gegründete »jüdische Töcherschule« in Dessau.¹⁰

In der Habsburgermonarchie wurden die ersten jüdischen Mädchenschulen im Rahmen des staatlichen deutsch-jüdischen Schulsystems eingerichtet, das nach dem Erlass der Toleranzpatente in allen Provinzen der Monarchie etabliert worden war. Der 1784 in Prag eröffneten »Industrialschule« folgten bald ähnliche Institute für jüdische Mädchen in anderen großen jüdischen Gemeinden der Monarchie. Neben den Grundschulfächern wurden an diesen Schulen vor allem weibliche Handarbeiten und Hauswirtschaft gelehrt, um die Mädchen in »nützlichen Fertigkeiten« auszubilden. Aufgrund eines Kompromisses mit den traditionellen jüdischen Gemeinden blieben jüdische Gegenstände jedoch aus dem Curriculum ausgeschlossen. Die Integration jüdischer Inhalte dürfte sich in den staatlichen Mädchenschulen – ebenso wie in den Knabenschulen – erst im zweiten und dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts durchgesetzt haben. Im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts wurden aber auch private Mädchenerziehungsinstitute gegründet, wie beispielsweise Charlotte Löws 1838 in Prag errichtete »Lehr- und Erziehungs-Anstalt israelitischer Mädchen«, die eine umfassende Allgemeinbildung sowohl mit genderspezifischen Gegenständen als auch mit Religionsunterricht kombinierten.

Frauenliteratur

Nicht nur die Lehranstalten, auch die zu Beginn des 19. Jahrhunderts existierende religiöse Literatur für Frauen schien den Reformern aus verschiedenen Gründen unzulänglich. Die *Tsenerene* (*Ze'enah u-re'enah*: Kommt und seht, nach Hld. 3,11), die populäre jiddische Frauenbibel, die Jacob ben Isaac Aschkenasi aus Janow Ende des 16. Jahrhunderts verfasst hatte, galt den Maskilim und Reformern sowohl wegen der jiddischen Sprache als auch wegen der darin verwebten Erzählungen als Quelle von Aberglauben und Vorurteilen. Zwar legte Herz Homberg (1749–1841), der ehemalige Oberaufseher der deutsch-jüdischen Schulen in Galizien, um 1810 eine nach den Grundsätzen der Haskalah bearbeitete, d. h. von den Erzählungen gereinigte, deutsche Fassung des Werkes vor, diese erschien jedoch nie im Druck. Eine getreue deutsche Übersetzung der *Tsenerene* sollte erst 1930 in der Übersetzung von Bertha Pappenheim publiziert werden. Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgte die Erneuerung jüdischer Frauenliteratur indes auf einem anderen Gebiet.

Die seit dem 18. Jahrhundert vor allem in Osteuropa verbreiteten *Tkhines* (*tchinot*: Bittgebete), jiddische Gebetssammlungen für Frauen,¹¹ nahmen konkret auf die weibliche Lebensrealität Bezug: einerseits enthielten sie Gebete zu wichtigen Anlässen im weiblichen Lebenszyklus, wie etwa Heirat, Schwangerschaft, Geburt etc., andererseits behandelten sie die drei weiblichen *Mitzvot* (Gebote): *Challah* (Verbrennen des zehnten Teils des Teigs für Schabbat- und Festtagsbrote), *Niddah* (Gebote im Zusammenhang mit Menstruation und Geburt) und *Hadlakat ha-ner* (Entzünden der Schabbat- und Festtagskerzen).





Die Trennung der weiblichen Sphäre vom männlichen Alltag sowie die Festlegung der Frauen auf den häuslichen Bereich entsprachen dem bürgerlichen Weiblichkeitsideal und konnten daher leicht adaptiert werden. So meinte beispielsweise der böhmische Pädagoge und Reformator Peter Beer (1758–1838), dass die 1786 erfolgte Übersetzung des allgemeinen Gebetbuches ins Deutsche zwar lobenswert, aber unzureichend sei, da dieses keine auf die spezifische Lebenssituation von Frauen zugeschnittenen Gebete enthalte. Mit seinem im Jahre 1815 in Prag publizierten »Gebetbuch für gebildete Frauenzimmer mosaischer Religion« schuf Beer das erste Exemplar einer neuen, etwa ein Jahrhundert lang existierenden Literaturgattung – die deutschsprachigen Frauengebetbücher.

Beers Pionierwerk erschien zwar in deutscher Sprache, die erste Auflage war jedoch in hebräischen Buchstaben gedruckt und ähnelte damit äußerlich den traditionellen Büchern. Gleichwohl lässt das Buch deutlich Beers Absicht erkennen, mit der Abfassung eines Frauengebetbuchs die Agenda der religiösen Kulturreform voranzutreiben. Auch noch spätere Autoren benützten das Genre des Frauengebetbuches, um weitreichendere Reformen des Judentums vorzuschlagen. Eine

eher konservative Haltung zeichnet dagegen eines der ersten von einer Frau verfasste Gebetbuch aus. Fanny Schmiedl/Neuda (1819–1894) hatte sich nach dem Tod ihres Mannes, des mährischen Rabbiners Abraham Neuda, entschlossen, ihr Gebetbuch zum Andenken an den Verstorbenen zu publizieren. »Stunden der Andacht« erschien erstmals 1855 und erwies sich als dermaßen populär, dass es innerhalb von 12 Jahren sieben Auflagen erlebte. Dies scheint eine eindrucksvolle Bestätigung von Neudas bescheiden geäußelter Vermutung, dass sie als Frau weibliche Befindlichkeit besser erfassen könne als ein Mann.

Die enorme Popularität der Frauengebetbücher verweist auch auf prinzipielle Veränderungen in der jüdischen Gesellschaft. Die von Aufklärung und Haskalah gleichermaßen forcierten Bestrebungen zur wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Produktivität der Juden sowie die fortschreitende Verbürgerlichung der jüdischen Gesellschaft wiesen dem Mann die Rolle des (bürgerlichen) Ernährers zu und zwangen ihn zum Verzicht auf das traditionelle jüdische Bildungsideal. Dass Frauen vom religiösen Studium ausgeschlossen waren, verlor somit zusehends an Bedeutung, da dieses Studium auch für Männer nicht mehr den gesamten Lebens- und Erziehungsinhalt ausmachte. In ihrer Rolle als Hausfrauen und Mütter oblagen den Frauen nunmehr die moralische Erziehung der Kinder sowie die Weitergabe von Tradition und Bildung. Im Unterschied zum traditionellen jüdischen Erziehungsmodell wurden die Frauen damit zu Garanten für die Weitergabe des Judentums. So rückte die Frau in der neuen bürgerlichen Familienstruktur vom Rande des religiösen Geschehens sukzessive in dessen Mittelpunkt. Das Verlangen nach weiblicher Autonomie, das sich im Streben nach Bildung und sozialer Anerkennung manifestierte, hatte die Salondamen also aus dem Judentum hinausgeführt. Die bürgerlichen Frauen indessen nützten die Freiräume, die eine reformierte Tradition ihnen bot.

Die Sprache der Tradition

Rachel Luzzatto/Morpurgo (1790–1871), die von ihren männlichen Zeitgenossen einmütig als Phänomen bestaunt wurde, weil sie ihnen weder in jüdischer Gelehrsamkeit noch in der Beherrschung der hebräischen Sprache nachstand, wählte bewusst den Weg ins Herz der Tradition. Die 1790 in Triest geborene Dichterin war entschlossen, Bildung, Anerkennung und Emanzipation innerhalb des traditionellen Judentums zu erringen. Laut eigenen Angaben hatte sie sich haupt-

sächlich den religiösen Studien gewidmet, während sie den säkularen Gegenständen wenig Interesse entgegenbrachte. Was sie anzog, war das für Frauen in der traditionellen Gesellschaft wenig nutzbringende Studium religiöser Texte. Bildung war für sie gleichbedeutend mit dem traditionell Männern vorbehaltenen jüdischen Bildungskanon. So studierte sie mit ihren Onkeln und den Lehrern ihres Bruders Bibel, Talmud und verschiedene moralphilosophische Werke. Gemeinsam mit ihrem Cousin, dem späteren Gelehrten Samuel David Luzzatto (1800–1865), arbeitete sie verschiedene Werke zur hebräischen Grammatik und Literatur durch. Sehr zum Missfallen desselben interessierte sie sich auch für die bei den Maskilim verpönte Kabbalah.

Das Interesse für jüdische Mystik sowie das Desinteresse an säkularen Gegenständen widerspricht gänzlich den Bildungsvorstellungen der Maskilim, die sowohl versuchten, jüdisches und nichtjüdisches Wissen in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen als auch das Judentum auf eine rationale Basis zu stellen. Viel eher würde es zum Lebenslauf eines traditionellen jüdischen Gelehrten passen. Abgesehen von ihren Studien lernte Rachel Luzzatto/Morpurgo in ihrer Jugend von ihrem Vater und Onkel das Drechslerhandwerk und arbeitete mit ihnen im Familienbetrieb – eine unter traditionellen jüdischen Frauen Italiens übliche Praxis. Bis auf ihre außergewöhnlich profunden Kenntnisse der religiösen Schriften scheint Rachel Luzzatto/Morpurgos Leben also in traditionellen Bahnen verlaufen zu sein.

Nichtsdestoweniger weist ihre Biographie einen lebensgeschichtlichen Bruch auf, wie er auch die Vita der Maskilim charakterisiert. War es bei den Maskilim die Neigung zu säkularem Wissen und Bildung, die sie vom

vorgezeichneten Weg abweichen ließ, so wurde Rachel Luzzatto/Morpurgos weiterer Weg offenbar von der Neigung zu einem Mann bestimmt. In der von ihren Biographen romantisch ausgeschmückten Weigerung der Dichterin, einen von ihrer Familie vorgesehenen Mann zu heiraten, manifestiert sich Eigenwilligkeit, die nicht ganz zum Bild der frommen und fügsamen Frau passen will. Wichtiger in unserem Kontext scheint jedoch die Tatsache, dass die dichterische Frucht dieser Eigenwilligkeit zu ihrer ersten Publikation führte, die ihren Ruhm begründete und sie zu weiterer literarischer Produktion anspornte. Im Jahre 1816 hatte der damals 16-jährige Samuel David Luzzatto seine um zehn Jahre ältere Cousine in einem hebräischen Sonett für ihren Widerstand gegen die von der Familie vorgeschlagenen Männer gerügt. In ihrer kunstvollen poetischen Replik, in der sie seine Rhetorik und sein Versmaß aufgriff, legte Rachel Luzzatto/Morpurgo dar, dass sie nur den von ihr selbst erwählten Mann heiraten würde.

Diesen poetischen Wechselgesang sandte Samuel David Luzzatto im Jahre 1846/47 an die in Wien erscheinende Zeitschrift »Kohve Jitzhak« (Die Sterne Isaaks), die sich der Pflege der hebräischen Literatur, vor allem der Lyrik, verschrieben hatte. Der Herausgeber Max/Mendel Emanuel Stern (1811–1873) publizierte die beiden Sonette im achten Heft seiner Zeitschrift. Diese Publikation löste enthusiastische Reaktionen aus und Rachel Luzzatto/Morpurgo, die erste moderne hebräische Dichterin, avancierte gleichsam über Nacht zum Star der »Sterne«. Die Publizität ermutigte die Dichterin, die mittlerweile (mit dem Mann ihrer Wahl) verheiratet war und vier Kinder hatte, nach fast

Rechts: Gebetbuch von Peter Beer, 1815
© Privatbesitz

Links: Ephraim Lessing (1729–1781, stehend) und Johann Caspar Lavater (1741–1801, rechts) zu Gast bei Moses Mendelssohn (1729–1786, links), im Hintergrund Mendelssohns Frau Fromet. Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim, 1856 © akg-images



30-jährigem Schweigen wieder zum Schreiben. Zwischen 1847 und 1861 veröffentlichte sie mehr als 20 Gedichte und einige Prosatexte in »Kokhve Jitzchak«. Viele ihrer Gedichte wurden der Nachwelt aber erst durch die Werkedition des aus Triest stammenden Rabbiners Jitzchak Chaim (Vittorio) Castiglioni (1840–1911) zugänglich gemacht, der Rachel Luzzatto/Morpurgos Schriften anlässlich ihres 100. Geburtstags dem Vergessen entrissen und herausgegeben hatte.

Rachel Luzzatto/Morpurgos Pionierrolle liegt nicht nur in der meisterhaften Beherrschung der hebräischen Sprache und dem souveränen Umgang mit der jüdischen Traditionsliteratur. Ebenso wichtig erscheint der Umstand, dass sie sich gegen den Willen und Rat ihres Cousins, Freundes und Mentors Samuel David Luzzatto mit mystischen Themen beschäftigte. Zahlreiche messianische Motive und Anspielungen in ihren Gedichten beweisen, dass das Judentum für sie nichts mit der rationalen Religion der Maskilim gemein hatte. In poetischer Form nahm sie manche Themen vorweg, die einige Jahrzehnte später von Franz Rosenzweig (1886–1929) und Martin Buber (1878–1965) aufgegriffen wurden. Rachel Luzzatto/Morpurgo hat sich nicht nur die hebräische Sprache, sondern auch die jüdische Tradition angeeignet.

Schlussfolgerungen

Die jüdische Emanzipation und die Integration von Juden in die »deutsche Gesellschaft« war in letzter Konsequenz eine alle Lebensbereiche umfassende Angelegenheit. Die Emanzipation, Assimilation und Integration der Juden in die allgemeine Gesellschaft war keine Einbahnstraße. Sie muss als »co-constituting model« gesehen werden, bei dem jede Seite von der anderen beeinflusst wurde und sich an der anderen Seite bildete. Die Juden haben sich nicht in eine fest ausgeformte Gesellschaft emanzipiert, sondern in eine sich wandelnde, welche die Emanzipation der Juden beeinflusste und selbst von den Juden beeinflusst wurde. Die dabei entstehenden Konflikte und Spannungen beruhten häufig auf der Diskrepanz zwischen den Erwartungen, die an die Emanzipation geknüpft waren, und ihrer Realität. Dies drückte sich unter anderem im Unterschied zwischen der rechtlichen Stellung und der sozialen Wirklichkeit der Juden aus.

Mit der »Verbürgerlichung« des Judentums wurde aber gerade das Lernen, jener Wert, der den Männern traditionellerweise die (religiöse) Vorherrschaft in ihrer Gesellschaft gesichert hatte, zunehmend in den Hinter-

grund gedrängt. Die neue Aufgabe des bürgerlichen Mannes als alleiniger Ernährer der Familie ließ sich nur selten mit dem zeitaufwändigen traditionellen Studium in Einklang bringen. Durch die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts rasch voranschreitende Individualisierung und Konfessionalisierung der Religion wurde das Judentum außerdem zunehmend auf die Privatsphäre beschränkt. Dadurch wurde die Position der Frauen innerhalb der Religion und Religionsweitergabe erheblich aufgewertet, was zur Entstehung der oben erwähnten Mythen bezüglich ihrer historischen Rolle im Judentum führte. Hatte die Haskalah im Unterschied zur allgemeinen Aufklärung die Gendergrenzen und -diskriminierung der traditionellen jüdischen Gesellschaft unangetastet gelassen, so führte die Übernahme der bürgerlichen Werte bald zur Veränderung von Genderrollen und damit auch zur Neukonzipierung der Sozialstruktur innerhalb der jüdischen Gesellschaft. △

Anmerkungen

- 1 In: Ehrhard Bahr (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart 1974, S. 9–17. Der hier abgedruckte Beitrag basiert teilweise auf den Beiträgen im Ausstellungskatalog »Beste aller Frauen. Weibliche Dimensionen im Judentum«. Hrsg. von Gabriele Kohlbauer-Fritz und Wiebke Krohn, Jüdisches Museum Wien. Wien 2007, S. 65–83 und 145–156. Wir danken den Herausgeberinnen für die Druckerlaubnis!
- 2 Vgl. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley 1997, S. 68–72.
- 3 Julius Carlebach, *Family Structure and the Position of Jewish Women*. In: Werner Mosse u. a. (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*. Tübingen 1981, S. 157–185, hier S. 180.
- 4 Vgl. Israelitischer Frauen Wohltätigkeitsverein (Hrsg.), 100. Vereinsjahr Jubiläums- und Jahresbericht für das Jahr 1915. Wien 1916.
- 5 Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1986, S. 11–13.
- 6 Vgl. z.B. den anlässlich der Josephinischen Toleranzpatente verfassten Traktat: Naphtali Herz Wessely, *Worte der Wahrheit und des Friedens [...] Aus dem Hebräischen nach der Berliner Auflage*, Wien 1782.
- 7 Moses Mendelssohn, *Brautbriefe*. Mit einer Einführung von Ismar Elbogen. Berlin 1985, S. 97 (10.11.1761).
- 8 Vgl. Deborah Hertz, *Emancipation through Inter-marriage in Old Berlin*. In: Judith Baskin (Hrsg.), *Jewish Women in Historical Perspective*. Detroit 1991, S. 182–201.
- 9 David Friedländer, *Schreiben an meine Mit Brüder in Deutschland*. In: Ha-Meassef 4 (1787/88), Deutsche Zugabe (unpaginiert).
- 10 Elke Kleinau, Christine Mayer (Hrsg.), *Erziehung und Bildung des weiblichen Geschlechts. Eine kommentierte Quellensammlung zur Bildungs- und Berufsbildungsgeschichte von Mädchen und Frauen*, 1. Bd. Weinheim 1996, S. 64–69; David Fränkel, *Über die religiöse Bildung der Frauenzimmer*. In: Sulamith 1/1 (1806), S. 473–488.
- 11 Die meist verbreitete Sammlung war der »Sejder Tkhnies«.

Weiterführende Literatur

- Britta Behm, Uta Lohmann, Ingrid Lohmann (Hrsg.), *Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Münster 2002.
- Paula Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*. Seattle-London 1995.
- Louise Hecht, *Das »Phänomen« Rachel Luzzatto/Morpurgo (1790–1871). Die erste moderne Dichterin in hebräischer Sprache oder Die Grenzen des Erfolgs*. In: *Haskala im 18. Jahrhundert. Trumah* 16 (2007), S. 105–130.

18. April – 1. November
NÖLANDESAUSSTELLUNG09
 HORN.RAABS.TELČ.



ÖSTERREICH.TSCHECHIEN.

**GETEILT
 GETRENNT
 VEREINT**



Region Vysočina



NV

Raiffeisen
 Meine Bank



EVN

HYPO INVESTMENTBANK AG

NÖN



ORF NÖ
 NIEDERÖSTERREICH



VIG



ORF



ORF



ORF

KULTUR
 NIEDERÖSTERREICH



EUROPEAN UNION
 European Regional
 Development Fund

www.noelandesausstellung.at



EUROPEAN TERRITORIAL CO-OPERATION
 AUSTRIA-CZECH REPUBLIC 2007-2013
 Gemeinsam mehr erreichen. Společně dosáhneme více.

Johanna Goldschmidts Beitrag zur Begegnung

Inka Le-Huu

Amalie Westendarp, Hamburger Dissidentin und Freundin Johanna Goldschmidts © Staatsarchiv Hamburg



Die achtfache Mutter Johanna Goldschmidt (1806–1884) war eine bekannte Bürgerin Hamburgs, die dem liberalen Reformjudentum des Hamburger Tempels angehörte¹ und für ihren Einsatz für die pädagogischen Ideen der Fröbelbewegung Anerkennung erhielt. Sie veröffentlichte zwei Erziehungsratgeber² und förderte die Anliegen des Pädagogen Adolph Diesterweg. Neben ihrer pädagogischen Arbeit engagierte sie sich für die Begegnung jüdischer und christlicher Frauen.

In ihrem Roman »Rebekka und Amalia. Briefwechsel zwischen einer Israelitin und einer Adelligen über Zeit- und Lebensfragen«³ setzte sie sich kritisch mit ihrer Zeit auseinander und entwickelte die Vision einer besseren Gesellschaftsordnung. Nur ein Jahr nach der Veröffentlichung des Buches initiierte Johanna Goldschmidt den »Socialen Frauenverein« in Hamburg, der sich paritätisch aus acht jüdischen und acht christlichen Frauen zusammensetzte.⁴ Die Idee zu einem solchen Verein, in dem sich Frauen aller Religionen und Stände kennen lernen sollten, hatte sie bereits in ihrem Roman entworfen.

»Rebekka und Amalia«

Der Roman »Rebekka und Amalia« erschien 1847 anonym bei F. A. Brockhaus in Leipzig. Das »Lexikon der hamburgischen Schriftsteller« (1854)⁵ nennt Johanna Goldschmidt als Verfasserin. Bei Erscheinen des Lexi-

jüdischer und christlicher Frauen in Hamburg (1847–1849)

Johanna Goldschmidt 1806–1884, Hamburger Jüdin und Vordenkerin der jüdisch-christlichen Begegnung © Staatsarchiv Hamburg



kons war sie Vorsitzende mehrerer Vereine, also eine in der Hamburger Öffentlichkeit wahrgenommene Persönlichkeit. Das 1875 erschienene »Vollständige Verzeichnis der bei F. A. Brockhaus verlegten Werke«⁶ nennt Pastor Alexander Wilhelm Rudolf Sande⁷ als Autor des Romans. Die Herausgeber des Verzeichnisses räumten jedoch ein, dass einige Werke vermutlich falsch zugeordnet wurden, und baten um Berichtigung der Fehler. Trotzdem übernahm das »Deutsche Anonymen-Lexikon«⁸ diese Angaben. Aufgrund dieser spärlichen Informationslage lässt sich Sande als Verfasser nicht gänzlich ausschließen, die Quellenlage macht die Urheberschaft Johanna Goldschmidts jedoch deutlich plausibler.

Im Roman selbst finden sich Hinweise auf die Autorin: Im Vorwort gibt der Verfasser an, weiblich und jüdischen Glaubens zu sein. Wäre Pfarrer Sande der Autor, hätte er dem Leser eine in doppelter Hinsicht andere Identität, sowohl im Geschlecht als auch in der Religion vorgetäuscht. Gründe für diese zweifache Mimikry liefert der Roman keine, im Gegenteil, die inhaltlichen Aussagen des Werkes passen kaum zu einem christlichen Pfarrer, sondern sprechen viel eher für eine/n Autor/in jüdischen Glaubens. So wird mehrfach deutlich vor Konversion vom Juden- zum Christentum gewarnt, außerdem lassen sich zwischen der Protagonistin Rebekka Meier und Johanna Goldschmidt deutliche autobiografische Bezüge herstellen. Beide



Emilie Wüstenfeld 1817–1874, Dissidentin und Hamburger Frauenrechtlerin © Staatsarchiv Hamburg



Charlotte Paulsen 1797–1862, Dissidentin und Gründerin des Hamburger Vereins zur Unterstützung der Armenpflege © Staatsarchiv Hamburg

stammen aus Hamburg und haben mehrere Kinder, jeweils einer ihrer Söhne ist den Künsten zugeneigt. Eine textimmanente Untersuchung lässt somit nur Johanna Goldschmidt als Autorin zu.

Visionen von Religion und Gesellschaft

»Rebekka und Amalia« ist ein belletristisches Werk, jedoch wollte die Autorin damit nicht nur unterhalten. Im Vorwort bezeichnet sich Johanna Goldschmidt selbst als *Vertreterin ihrer [jüdischen] Schwestern* und nennt als Intention, Christinnen die Lebenssituation von Jüdinnen näher zu bringen. Sie beschreibt deren Lage als gedrückt und bedrückend, denn Ablehnung und Vorurteile seien die prägenden Erfahrungen jedes Juden im Umgang mit Christen. Bei vielen hätten diese Erfahrungen zu einer besonders hohen Leistungsbereitschaft geführt, was Johanna Goldschmidt durchaus als Vorteil begreift: *Manche geistige Kraft [ist] bei uns [Juden] entwickelt, die sonst vielleicht ewig geschlummert*

hätte. Die Kehrseite der schlechten Erfahrungen seien Zurückhaltung gegenüber Christen, was diese oft als Stolz missverstünden, wodurch wiederum Vorurteile verstärkt würden. Johanna Goldschmidt weiß dennoch um unproblematische, freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Christen, und zwar gelängen diese immer dann, wenn die Person im Vordergrund stehe und nicht Stand, Geschlecht oder Religion. Vorsichtig optimistisch sieht Johanna Goldschmidt die Rechtsstellung der Juden und erwartet, dass demokratische Bestrebungen auch die Lage der Juden verbessern werden.

Ausführlich äußert sie sich zu Konversion und der Taufe jüdischer Kinder: Sie hält die Taufe nicht für das Eintrittsbillet zur christlichen Gesellschaft, sondern sieht die Gefahr einer doppelten Nicht-Zugehörigkeit. *So flattern denn die armen Geschöpfe im geselligen Leben gleich Zwitterwesen zwischen beiden Parteien umher*. Mehr Hoffnung setzt sie in die Einsicht, dass Juden und Christen an denselben Gott glauben und so zueinander fänden. Ein aufrichtiger Glaube, der sich im Gebet, der

intimen Zwiesprache des Gläubigen mit Gott, zeige, ist Johanna Goldschmidt sehr wichtig. Einer Institutionalisierung der Religion steht sie aber äußerst kritisch gegenüber, da diese vor allem den Fanatismus fördere.

Johanna Goldschmidt verortet die Religion im Privaten, in der Familie und nicht in der Öffentlichkeit oder in geweihten Stätten. Die Religiosität eines Menschen werde während der Kindheit in der Familie geprägt, weshalb sie eine Konversion im Erwachsenenalter kritisch beurteilt, denn zu diesem Zeitpunkt sei der Weg der emotionalen Annäherung an die Religion bereits versperrt und nur noch eine intellektuelle Auseinandersetzung möglich. Diesen Zugang lehnt Johanna Goldschmidt besonders für das mystisch geprägte Christentum ab. *Meiner Überzeugung nach wirkt die religiöse Erkenntnis, die uns in der Kindheit wurde, am lebendigsten; sie muß mit jeder Faser unseres Herzens verwachsen sein, um dieses Herz so zu durchglühen, wie es unser oft so geprüftes Leben fordert.*

Bildung als Grundlage aller Verbesserung

Johanna Goldschmidt entwirft in ihrem Roman ein weitestgehend zeittypisches Weiblichkeitsbild: Frauen stellen als emotionale Wesen nicht ihr eigenes Wohl, sondern das der anderen in den Vordergrund. Bereits junge Mädchen sollten lernen, ihre Gefühle zu ordnen. Jedoch bedeute der emotionale Charakter der Frau nicht, dass sie keinen Intellekt besäße, sondern es sei zwischen der »Logik des Herzens« und der »Logik des Verstandes« zu unterscheiden. Die Stärke der Frau liege darin, dass sie beide Komponenten berücksichtigen und in Einklang bringen könne.

Vorrangiges Betätigungsfeld einer Frau ist für Johanna Goldschmidt das Haus und die Familie, doch betont sie auch, dass Frauen sich indirekt in die Politik einmischen sollten, indem sie männliche Entscheidungsträger beeinflussen. Auch müssten Frauen jede Möglichkeit, sich öffentlich Gehör zu verschaffen, nutzen.



manches möglich machen ...

Österreichische Friedrich und Lillian Kiesler-Privatstiftung:
Mariahilfer Straße 1B, 1060 Wien, Tel. +43 1 513 0775,
Mo bis Do 10-18 Uhr, Fr 10-14 Uhr (u. nach Vereinbarung)
Sa, So und Feiertag geschlossen

... wie die Friedrich und Lillian Kiesler-Privatstiftung. Der Nachlass dieses bedeutenden Architekten kann so bewahrt und erforscht werden. Sein Einfluss als bildender Künstler, Designer, Bühnenbildner und Theoretiker auf das Zeitgenössische wird veranschaulicht. Die Österreichischen Lotterien sind ein Stiftungsmitglied.

www.lotterien.at

www.kiesler.org

SPIELE MIT
Verantwortung



österreichische
LOTTERIEN



Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782–1852), deutscher Pädagoge, auf den die Bezeichnung »Kindergarten« für Einrichtungen zur Kinderbetreuung zurückgeht. Entnommen aus: Lina Morgenstern, *Das Paradies der Kindheit. Eine ausführliche Anleitung für Mütter und Erzieherinnen zur Kindespflege...* Wien 1889, o.S. (vor dem Titelblatt)

Frauen sollten das Heim als einen Ort des Schutzes und der Geborgenheit gestalten. Das Ziel einer Eheschließung seien Kinder, deren Erziehung eine der wichtigsten Aufgaben der Frau sei. Sie solle Talente entdecken und fördern und Charakterfehlern früh entgegenwirken. Gleichzeitig tritt Johanna Goldschmidt dafür ein, dass Töchter und Söhne von ihren Eltern die gleichen Chancen erhalten und auf keinen Fall Söhne Töchtern vorgezogen werden dürfen. Mehrfach beklagt sie die mangelhafte Bildung vieler Frauen, da sie darin einen wichtigen Grund für viele Charakterfehler von Frauen sieht.

In ihrem Roman entwirft die Autorin das Konzept eines standes- und religionsübergreifenden Frauenbildungsvereins. Durch Vorträge, intellektuellen Austausch und Diskussion sollen sich Frauen weiterbilden und ihr häufig vernachlässigtes intellektuelles Potenzial entdecken, ebenso soll der Verein dazu beitragen, die Religionsschranken aufzuheben. *Brächten wir es mit*

der Zeit dahin, daß es uns ganz gleich wäre, ob die Katholikin, Protestantin oder Israelitin sich zu uns findet, dann hätten wir den schönsten Sieg des Glaubens errungen, denn wir würden dann in jedem Menschen den Bruder lieben.

Begegnung im Verein

Zu Ostern 1848 trat Johanna Goldschmidt dem »Hamburger Frauenverein zur Unterstützung der Deutsch-katholiken« bei. Nachdem die christliche Dissidenten-Gemeinde offiziell anerkannt worden war, wollte ihr Unterstützerverein demokratische Anliegen fördern. Die Vereinsmitglieder teilten die liberale Einstellung Johanna Goldschmidts und nahmen keinen Anstoß daran, dass sie Jüdin war. Da sie auch anderen Jüdinnen eine vorurteilsfreie interreligiöse Begegnung ermöglichen wollte, gründete sie am 25. April 1848, nur ein Jahr nach Erscheinen des Romans, den »Socialen Frauenverein zur Ausgleichung confessioneller Unterschiede«. In einer späteren Beschreibung stellte Johanna Goldschmidt die Gründung in den Kontext der 1848/49er-Revolution und der erwarteten rechtlichen Gleichstellung der Juden. Als Ziel des Vereins nennt sie aber nicht politische Agitation, sondern Vorbereitung und Förderung der rechtlichen Gleichstellung durch eine allmähliche Aufhebung der gesellschaftlichen Trennung zwischen Juden und Christen. Nach Ansicht Johanna Goldschmidts habe es bis dahin in Hamburg so gut wie keinen Kontakt zwischen den Religionsgruppen gegeben, denn viele auf Unkenntnis gründende Vorbehalte stünden dem im Weg. Kernaufgabe des Vereins sollte deshalb auch sein, diese Schranken mittels gezielter Begegnungen zum gegenseitigen Kennenlernen zu durchbrechen. Ihre Hoffnung war, dass Jüdinnen durch unvoreingenommene Kontakte mit Christinnen an Selbstvertrauen gewannen und sich aus gegenseitigem Vertrauen Freundschaften entwickeln könnten.

Johanna Goldschmidt wurde nicht enttäuscht, denn die ersten Treffen verliefen ohne Missverständnisse und durch ein *gegenseitiges liebevolles Entgegenkommen* wurde die anfängliche Zurückhaltung zwischen den Religionsparteien schnell überwunden. Trotz dieser positiven Erfahrung blieb bei den Jüdinnen eine gewisse allgemeine Vorsicht im interreligiösen Umgang bestehen. So lehnten diese den Vorschlag, dem Unterstützerverein beizutreten, ab, weil sie fürchteten, sich dort als Minderheit gegen antijüdische Vorurteile nicht behaupten zu können. Sie wiesen auch – auf ihre jüdische Identität bedacht – darauf hin, dass es ihnen nicht möglich sei, einem Verein beizutreten, der sich christlich nenne.

Der Verein setzte die Maxime Johanna Goldschmidts, die Religion sei etwas Privates, das nur im Kreise der Familie gepflegt werden sollte, in der Öffentlichkeit aber nicht in Erscheinung treten dürfe, sehr strikt um. So wurden die Religionen auch innerhalb des Vereinslebens nie thematisiert. Diesen Grundsatz vertraten die Frauen aber nicht nur für ihren Verein, sondern sahen darin ein zu verallgemeinerndes Prinzip. Nach einem Vortrag des Hamburger Reformpädagogen Dr. Anton Rée über ein Schulkonzept für Kinder aller Religionen und Klassen beschäftigte die Frauen die Frage der Gestaltung des Religionsunterrichts an einer solchen Schule. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass gar kein Religionsunterricht abzuhalten sei, da ein getrennter Unterricht die Gleichheit und Zusammengehörigkeit der Kinder stören würde. Religiöse Unterweisungen sollten deshalb nur im Elternhaus stattfinden.

Es fällt auf, dass die Vereinssitzungen meist an Donnerstagen stattfanden, niemals am Freitag oder Samstag und nur ein einziges Mal an einem Sonntagnachmittag. Ohne dies jemals zu diskutieren, berücksichtigten die Mitglieder die Sabbatrube der Jüdinnen sowie den christlichen Feiertag weitestgehend.

Das erste Vereinsziel, die Förderung der interreligiösen Begegnung auf der Ebene des Vereinslebens, konnte somit erfolgreich umgesetzt werden, wodurch auch das zweite Vereinsziel, der Abbau antijüdischer Stereotype – und vermutlich auch der Vorbehalte gegenüber dem Christentum – zumindest unter den Mitgliedern erreicht wurde. Was fehlte, war die aktive Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Religion oder den daraus resultierenden unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellungen. Die Frauen betonten in der Gruppe die Gemeinsamkeiten und ließen die Unterschiede nur im Bereich des Privaten zu.

Emanzipationsstreben schafft Solidarität

Im Mittelpunkt der Diskussionen in den Vereinssitzungen stand das Thema »Frauen« als Gemeinsamkeit der Mitglieder. Sie waren sich darin einig, Abstand zu den als radikal geltenden Verfechterinnen der Frauenemanzipation zu wahren, da diese ihrer Meinung nach der Sache mehr schaden als nützen. Die Mitglieder wollten durch Diskussionen bei den Vereinstreffen eine gemäßigte Position entwickeln. Einige Frauen fühlten sich



Foto: Peter M. Mayr

HAYDN
BURGENLAND 2009

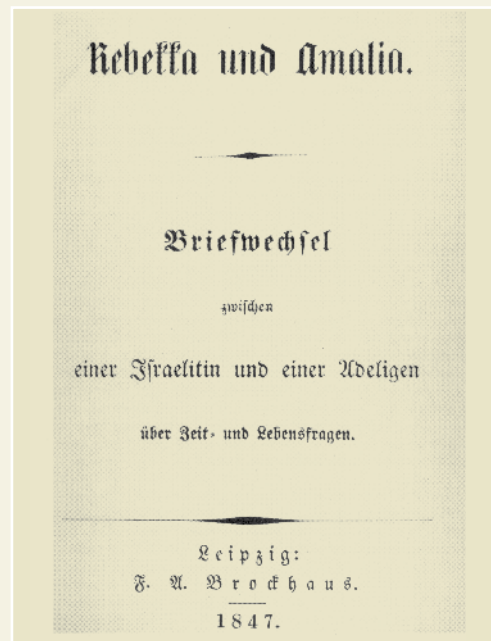
Burgenland
klingt gut!

www.haydn2009.at

Konzerte | Ausstellungen | Theater | Oper



www.haydn-explosiv.at



in der Entfaltung ihrer Interessen und Talente durch die Rechtslage, aber auch durch Traditionen und Vorurteile beschränkt. Andere Frauen vertraten die Ansicht, dass die Rechte und Freiheiten der Männer nicht ausschließlich erstrebenswert seien, da sie als Kehrseite auch zahlreiche Pflichten beinhalteten. In der Frage, wer sich öffentlich für die Frauenemanzipation einsetzen sollte, gab es ebenso unterschiedliche Standpunkte: Einige wollten dieses Anliegen für jede Frau zur Pflicht und Gewissenssache machen und hofften auf die Solidarität von Frauen untereinander, die auch die Einbeziehung und Unterstützung von besonders benachteiligten Frauen bedeutet hätte. Andere meinten, nur Frauen mit einer besonderen Begabung für öffentliche Auftritte sollten Themen der Emanzipation von Frauen auch nach außen kommunizieren.

Die Häufigkeit und Intensität, mit der sich die Mitglieder des »Socialen Frauenvereins« mit dem Thema Frauen und Frauenemanzipation beschäftigten, lassen den Schluss zu, dass dieses Thema für alle Mitglieder von wesentlicher Bedeutung war. Trotz der großen Bandbreite der Stellungnahmen sprach sich die Mehrheit für die Emanzipation aus. In den Diskussionen ging es jedoch weniger darum, Wege zu finden, um erweiterte Rechte für Frauen einzufordern, sondern mehr darum, was Frauen selbst zu ihrer Emanzipation beitragen könnten.

Erfolge und Konflikte

Das zweite große Thema der Treffen war die Gestaltung des Vereinslebens. Das von Johanna Goldschmidt vorgeschlagene Vereinsziel, das gegenseitige Kennenlernen der Frauen, wurde in der Gründungsphase von allen Mitgliedern akzeptiert und verfolgt. Gleichzeitig wollten sich jedoch viele auch für ein konkretes Projekt engagieren. Der Vorschlag, den Verein zu einem Frauenbildungsverein nach dem Prinzip der Selbsthilfe zu gestalten, wurde abgelehnt, da es unter den Mitgliedern kein deutliches Bildungsgefälle gab und die Mehrheit sich nicht »belehren« lassen wollte.

Zu Beginn des Jahres 1849 trat in Hamburg eine »provisorische Verordnung« in Kraft, die der wichtigste Schritt zur rechtlichen Gleichstellung der Juden in der Hansestadt war. Zu diesem Anlass veranstalteten die Christinnen eine kleine Feier für die Jüdinnen, die zum Wendepunkt des Vereins wurde. Am selben Abend hielten die Frauen ihr ursprüngliches Vereinsziel des gegenseitigen Kennenlernens und Akzeptierens für erreicht und den Zeitpunkt für gekommen, sich einem konkreten Vorhaben zu widmen. Nach Beratungen einigte man sich darauf, die Einrichtungen von Kindergärten nach dem Konzept des Pädagogen Friedrich Fröbel zu fördern. Allerdings begann ein Teil der Mitglieder mit dem Auftauchen erster Schwierigkeiten, ein anderes

In den Einband des Protokollbuchs des »Socialen Frauenvereins zur Ausgleichung confessioneller Unterschiede« (1848–49) sind zwei einander fassende Hände eingepreßt © Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg: 18: Nachlass Immanuel Wohlwill, Teilnachlass Johanna Goldschmidt

Titelblatt des Romans »Rebekka und Amalie« von Johanna Goldschmidt © Staatsarchiv Hamburg

Projekt zu favorisieren. Diese Gruppe wollte mit Carl Fröbel, dem Neffen Friedrich Fröbels, eine »Hochschule für das weibliche Geschlecht« gründen. Da sich die Fröbels zerstritten hatten, war es unmöglich, beide Projekte im selben Verein durchzuführen, woran dieser dann auch im Herbst 1849 zerbrach. Die Protokolle geben keine detaillierten Auskünfte über die Endphase des »Socialen Frauenvereins«. Deutlich wird jedoch, dass Johanna Goldschmidt die ursprüngliche Idee der Kindergärten bevorzugte, während Emilie Wüstenfeld sich die Chance, am ersten Institut für höhere Frauenbildung mitzuwirken, nicht entgehen lassen wollte. Wie genau die Auseinandersetzung zwischen den beiden willensstarken Frauen verlief, kann nicht mehr nachvollzogen werden, die Religion spielte allerdings bei diesem Konflikt keine Rolle. Beide Frauen arbeiteten auch in den folgenden Jahren mit Angehörigen der anderen Religion eng zusammen.

Nach Auflösung des Vereins engagierten sich die Frauen in ihrem jeweils favorisierten Vorhaben. Friedrich Fröbel kam im November 1849 nach Hamburg und bildete 22 Kindergärtnerinnen aus. Später gingen aus dieser Initiative der Hamburger Fröbel-Verein und das Fröbelseminar hervor. Die »Hochschule für das weibliche Geschlecht« wurde 1850 eröffnet und bestand bis 1852. Als Nachfolgeprojekt des Frauenvereins kann außerdem der 1849 von Charlotte Paulsen gegründete »Verein für Armenpflege« gesehen werden, der – untypisch für die Zeit – explizit nicht konfessionell gebunden war.

Begegnung und Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft

Muss der »Sociale Frauenverein zur Ausgleichung confessioneller Unterschiede« aufgrund seiner kurzen Lebensdauer von eineinhalb Jahren zwischen April 1848 und Herbst 1849 als gescheitert bewertet werden? Kaum, denn der Verein war für viele der Jüdinnen der Einstieg in das nichtkonfessionelle Vereinsleben. Es

entstanden auch mehrere innige religionsübergreifende Freundschaften, etwa zwischen Amalie Westendarp und Johanna Goldschmidt. Der Mechanismus der für das jüdische Bürgertum im 19. Jahrhundert so typischen »negativen Integration«⁹ oder der »jüdischen Subkultur«,¹⁰ bei der die Juden auf Widerstände aus dem christlichen Bürgertum mit der Gründung eigener jüdischer Vereine antworteten, griff bei den Vereinsmitgliedern nicht. Da für die Jüdinnen der Beitritt zu einem explizit christlichen Verein nicht infrage kam, wäre ohne die Existenz interreligiöser Vereine für viele der Frauen die negative Integration wahrscheinlich gewesen. Ob interreligiöse Begegnung stattfinden konnte, war für die Mehrheit der Juden und Jüdinnen also immer auch eine Frage der Option.

Das abwartende Konzept des gegenseitigen Kennenlernens stand in eher problematischem Gegensatz zur Aufbruchsstimmung der Revolutionszeit. Laut Johanna Goldschmidt war die Revolutionsstimmung jedoch ein wesentlicher Impulsgeber zur Gründung des »Socialen Frauenvereins«. Allerdings wurde der Wunsch nach aktiver Gestaltung im Verein nicht befriedigt, wohl

Aktionstage Politische Bildung
23. April bis 9. Mai 2010

fr sa so mo di mi do fr sa so mo di mi do fr sa so
23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 01. 02. 03. 04. 05. 06. 07. 08. 09.

www.aktionstage.politische-bildung.at

**BILDUNG
FÜR NACHHALTIGE
ENTWICKLUNG:
FÜR NEUE WEGE AUS
ARMUT UND SOZIALER
AUSGRENZUNG**

Ihre Links zur Politischen Bildung
www.politische-bildung.at: das Einstiegsportal
www.politik-lernen.at: die Serviceeinrichtung für Lehrkräfte
www.politik-lexikon.at: das Lexikon für junge Menschen

polis
bmuk Bundesministerium für
Immatrikulation, Kunst und Kultur

aber in den interkonfessionellen Nachfolgeprojekten. Interessant ist auch die Zusammensetzung des Vereins. Alle Frauen gehörten zum linksliberalen großstädtischen Bürgertum. Die Mitglieder kennzeichnete aber nicht nur ihre politische, sondern auch ihre religiöse Einstellung. Die Jüdinnen waren alle Anhängerinnen des Reformjudentums im »Neuen Israelitischen Tempel« in Hamburg, während die Christinnen alle zu den Dissidentinnen der »Deutschkatholischen Gemeinde« zählten. Dieser Befund stellt die folgende Behauptung Michael A. Meyers infrage: *Die meisten Juden freilich standen den Deutschkatholischen und den protestantischen Lichtfreunden mit wenig Sympathie gegenüber.*¹¹ Aus dem hier untersuchten Beispiel ergibt sich jedoch die These, dass die Kontakte zwischen Reformjuden und Dissidenten besonders fruchtbar für das interreligiöse Gespräch waren.

Interreligiöse Aktivitäten wurden bewusst nicht angestrebt. Der dahinterstehende Wunsch, die Aufmerksamkeit auf die Gemeinsamkeiten und nicht auf die Unterschiede zu richten, ist verständlich und hatte vermutlich einen bedeutenden Anteil am Gelingen der Begegnung. Allerdings ist die Frage zu stellen, welche Gemeinsamkeiten gefunden wurden. Im hier untersuchten Beispiel war es der Wunsch nach Frauenemanzipation, der Jüdinnen und Christinnen gleichermaßen betraf und einte.

Doch welcher Aspekt verband Männer oder gemischtgeschlechtliche Gruppen? Es liegt auf der Hand, nach der Funktion und Konstruktion des Patriotismus für die jüdisch-christliche Begegnung zu fragen. Die Ergebnisse würden vermutlich die These von Shulamit Volkov bestätigen, dass die Konstruktion des »Deutschen« ein komplexer Prozess war, an dem nicht nur die Mehrheit mitwirkte, sondern sich auch die Minderheiten beteiligten.¹²

Auf jeden Fall zeigt sich deutlich, dass Juden aktiv an der Ausgestaltung der bürgerlichen Werte beteiligt waren. Johanna Goldschmidt legte mit ihrem Roman »Rebekka und Amalia« eine umfangreiche Erörterung einer idealen Gesellschaft vor. Da das Werk für einen christlichen Leserkreis geschrieben ist, kann es nicht im Kontext einer innerjüdischen Diskussion gelesen werden. Somit ist Johanna Goldschmidt auch nicht als jüdische Vordenkerin zu bezeichnen. Sie hat vielmehr als Frau und als Jüdin am Diskurs um bürgerliche Werte mitgewirkt, der bisher christlichen Männern zu-

geschrieben wurde. Johanna Goldschmidt ist ein doppelter Beweis dafür, dass dieser Diskurs sehr breit war und sich viele Menschen mit ganz unterschiedlichen Perspektiven daran beteiligten. Für die Forschung ist Johanna Goldschmidt eine Aufforderung, die Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft sowohl aus der Perspektive der deutsch-jüdischen Geschichte als auch der Frauengeschichte nochmals neu zu betrachten. $\triangle$

Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz ist eine Zusammenfassung meiner Magisterarbeit, die 2006 am Historischen Seminar der Universität Hamburg entstand. Zur Zeit arbeite ich an einer Dissertation über »Jüdisch-christliche Begegnungen in der Emanzipationszeit (1815–1871)«.
- 2 Johanna Goldschmidt, *Muttersorgen und Mutterfreuden. Worte der Liebe und des Ernstes über die Kindheitspflege. Von einer Mutter. Mit einem Vorwort von Adolf Diesterweg. Hamburg 1849–1851. Dies., Blicke in die Familie. Von der Verfasserin der »Muttersorgen und Mutterfreuden«.* Leipzig 1862.
- 3 Johanna Goldschmidt, *Rebekka und Amalia. Briefwechsel zwischen einer Israelitin und einer Adelligen über Zeit- und Lebensfragen.* Leipzig 1847.
- 4 Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg:18: NIW (Nachlass Immanuel Wohlwill, darin der Teilnachlass Johanna Goldschmidt).
- 5 Hans Schröder (Hrsg.), *Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, Bd. 2. Hamburg 1854, S. 539.
- 6 Heinrich Brockhaus (Hrsg.), *Vollständiges Verzeichnis der von der Firma F. A. Brockhaus verlegten Werke.* Leipzig 1875, S. 526.
- 7 Alexander Wilhelm Rudolf Sande: 1808 in Königsberg geboren, ab 1849 Pfarrer in Oberwünsch, dort 1877 gestorben. *Pfarrerbuch der Kirchenprovinz Sachsen*, Bd. 7. Leipzig 2008, S. 347.
- 8 Michael Holzmann, Hanns Bohatta, *Deutsches Anonymen-Lexikon 1501–1926. Weimar 1902–1928 (Reprograf. Nachdr. Hildesheim u. a. 1961)*, Nr. 10727.
- 9 Shulamit Volkov, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma.* In: Dies., *Antisemitismus als kultureller Code.* München 2000, S. 111–130.
- 10 David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780–1840.* New York 1987, S. 113–123.
- 11 Michael A. Meyer, *Judentum und Christentum.* In: Ders. u. a. (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. II: *Emanzipation und Akkulturation 1780–1871.* München 2000, S. 177–207, hier S. 206.
- 12 Shulamit Volkov, *Minderheiten und Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive.* In: Dies., *Das jüdische Projekt der Moderne.* München 2001, S. 13–31.

Weiterführende Literatur:

- Inge[borg] Grolle, *Demokratie ohne Frauen? Fraueninitiativen in Hamburg um 1848.* In: Inge Stephan, Hans-Gerd Winter (Hrsg.), *»Heil über dir, Hammonia«.* Hamburg im 19. Jahrhundert. Kultur, Geschichte, Politik. Hamburg 1992, S. 319–344.
- Dies., *Die Freisinnigen.* Charlotte Paulsen, Johanna Goldschmidt, Emilie Wüstenfeld. Bremen 2000.
- Sylvia Paletschek, *Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852 (zgl. Phil. Diss. Uni Hamburg 1989).* Göttingen 1990.
- Irmgard Maya Fassmann, *Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung 1865–1919.* Hildesheim u. a. 1996.
- Elke Kleinau, *Bildung und Geschlecht. Eine Sozialgeschichte des höheren Mädchenschulwesens in Deutschland vom Vormärz bis zum Dritten Reich.* Weinheim 1997.



Wien hat's – KULTUR & FREIZEIT

Raus aus dem Alltag und rein ins Vergnügen. Wien punktet mit leistbarem oder kostenlosem Sport und Kulturangebot.

Mitmachen und Energietanken bei den zahlreichen Lauf-, Nordic-Walking- und Skatetreffen – und vielleicht schon bald die gewonnene Kondition bei einem der Laufevents wie dem Wien Energie Halbmarathon zeigen. Wer es beschaulicher haben will, wandert im Wienerwald, entspannt in einem der 850 Parks oder genießt einfach das Leben in einem der 17 städtischen Sommerbäder. Apropos Wellness: Das Kurzentrum Oberlaa



Klettern in Wien: zum Beispiel am Flakturm oder in der Kletterhalle

wird bis 2010 zur größten Therme Europas ausgebaut. Selbst Schlechtwetter ist kein Hindernis. So bietet die Stadt Wien Hallen zum Klettern und Skaten sowie drei „Sport & Fun“-Hallen, wo man sich günstig fit halten kann.

Die Stadt investiert aber nicht nur in die Infrastruktur, sondern unterstützt auch Sportvereine und veranstaltet Sportevents wie den Girlies Sports Day, Athletics light, die Straßen-Fußball-Liga oder das Vienna Sports Festival. Als Kultur- und Musikmetropole von Welt sorgt Wien dafür, dass alle Kultur

erleben können – immer günstig wie die „Kulturwoche“ der Wien Holding und die Wiener Bezirksfestwochen, oft gratis wie das Filmfestival auf dem Rathausplatz, das Donauinselfest und die Eröffnung der Wiener Festwochen. Für Menschen mit geringem Einkommen gibt es den Wiener Kulturpass. Mit diesem können rund 120 Kulturstätten gratis besucht werden.

Freizeit in Wien

Alle Informationen auf einen Blick:
www.wien-event.at, www.sport.wien.at
www.kultur.wien.at
www.hungeraufkunstundkultur.at

Von Kultur bis Sport

Egal ob Ausstellung, Musical, Oper, Popkonzert oder Kino – in Wien ist Kultur günstig, oft sogar gratis wie das Filmfestival auf dem Rathausplatz. Und auch das Sportangebot der Stadt lädt zum Mitmachen ein. Laufen, Schwimmen oder Fußball – für alle ist etwas Leisbares dabei.

Stadt Wien
Wien ist anders.

Aus dem Ghetto

Jüdische Bedienstete im Zeitalter

Wolfgang Gasser

*Dieses is ach zum lachen / den aufzug, was die dienst-
maiden schabbath chol ha-moed pflegen zu machen. / An
jomtob können sie sich nicht zigen un weil sie haben gar
viel zu tun / aso machen sie an schabbath chol ha-moed
den aufzug wert gleich ein gross gekuk. [...] / Den ganzen
nachmittag genen sie spazieren / was eppes ein lands-
flaken is, können sie bald verführen. / Er meint, sie hat
gewiss hundert taler liegen geld / die protzerei gefint men
nicht in die ganze welt.¹*

So erging es allen Dienstboten und Dienstbotinnen

In den Jahren 1781 bis 1784 erschien in Wien eine Flut von Broschüren über Stubenmädchen und deren Verhalten. Verursacht durch das Aufheben der Zensur, die noch in den Jahren der Regentschaft von Kaiserin Maria Theresia geherrscht hatte, kam es unter deren Sohn Joseph II. zu einem rapiden Anstieg von Veröffentlichungen zu Themen des alltäglichen und öffentlichen Lebens. Diese zogen eine ganze Reihe von Erwiderungen nach sich. Nach 1784 wurden alleine 50 Broschüren veröffentlicht, die das sittliche Verhalten von Stubenmädchen zum Thema hatten. Es wird ihnen darin vorgeworfen, zu aufreizend und oft besser gekleidet zu sein als ihre Herrinnen und auf diese Art junge Männer und alte Witwer verführen zu wollen.

Johann Rautenstrauch, einer der Moralisten dieser Zeit und Verfasser einiger dieser Broschüren, fragt sich zum Wert der Kleider, die die Stubenmädchen tragen: *Woher das alles bei ihrem Lohn?* Und er stellt fest: *Dazu spielen sie die Empfindsamen, lesen fleißig den Werther*

und gehen im Augarten mit einem Buch oder einem »Chapeau«, der nur ein verkleideter Bedienter ist, Arm in Arm spazieren. In der Folge beschreibt er die Stubenmädchen als unsozial, rechtlos und unmoralisch. Er bezieht dies vor allem auf den Umstand, dass die Stubenmädchen den bürgerlichen *Fräuleins und gnädigen Frauen* die Männer abwerben, ihnen *theils ihre Liebhaber abfischen, theils ihre Männer wankelmüthig, und nicht sogar untreu machen würden.*² Er fordert, diesen Sitten ein Ende zu setzen. Man müsse die Stubenmädchen mittels strengerer Kleidervorschriften, Beobachtung und Bestrafung bei Verführung von Söhnen sowie durch das Verbot, mit Männern herumzuziehen, um ihre Reize bringen. Sollten sie sich dagegen widerspenstig verhalten, so solle die Polizei eingreifen, sonst würden auch noch Köchinnen und »Küchenmenschen« zu kokettieren beginnen.

Diese Broschüren, in denen die Stubenmädchen selbst keine Stimme erhielten, wurden von einem einseitigen bourgeoisen Blickwinkel aus geschrieben und werden den sozialen Einschränkungen und Nöten, in denen sich diese Frauen befanden, nicht gerecht. Vorurteile über ihre Schlechtigkeit und Verdorbenheit waren ständige Begleiter dieser Berufsgruppe.³ Zudem bestand eine große soziale Not für das Gesinde in der Kaiserstadt, die durch die »Dienstbotenordnungen« der Jahre 1765 und 1810 nicht gelindert werden konnte. Sie regelten unter anderem das Züchtigungsrecht der Dienstgeber gegenüber ihren häuslichen Angestellten, das erst 1911 durch eine neue Gesindeordnung aufgehoben wurde.⁴ Zusätzliche rechtliche und gesellschaftliche Einschränkungen waren die begrenzten Ausgangs- und Besuchsrechte, die schlechten Arbeitszeiten und der

in die bürgerlichen Familien

der Emanzipation 1770–1870



Links: Wiener Stubenmädchen. Ölgemälde von Johann Christian Brand (?), Städtisches Museum, Wien. Entnommen aus: Emil Karl Blümml, Gustav Gugitz, Altwienerisches. Bilder und Gestalten. Bd. 1, Wien-Prag-Leipzig ²1921, S. 41

Wiener Stubenmädchen, 1785, Sammlung M. v. Portheim. Entnommen aus: Emil Karl Blümml, Gustav Gugitz, Altwienerisches. Bilder und Gestalten. Bd. 1, Wien-Prag-Leipzig ²1921, S. 33

Verlust der Unterkunft bei längerer Krankheit. Auch kam es immer wieder zu sexuellen Belästigungen oder Misshandlungen am Arbeitsplatz, die für die Täter oft ohne Folgen blieben. Eine weitere Erschwernis bildete der zunehmend distanzierte Umgang mit den Bediensteten in den sich neu formierenden bürgerlichen Kleinfamilien. Während sich im 17. und 18. Jahrhundert die Familienstruktur »des ganzen Hauses« durchgesetzt hatte, in dem die Bediensteten im dienstgebenden Haushalt einen Familienersatz finden konnten, war dies durch die veränderte Selbstdefinition der Bürgerfamilien und der Entwicklung hin zur so genannten Kernfamilie nicht mehr gewährleistet.⁵

Die Welt der jüdischen Hausangestellten

Ein sehr ähnliches Bild kann für die jüdischen Hausangestellten gezeichnet werden, für die außerdem zusätzliche gesetzliche Bestimmungen galten, die sie von ihren christlichen Berufskollegen und -kolleginnen unterschieden und ihr Leben stärker einschränkten.

In den Jahren vor 1813 erschien in Prag ein jüdisch-deutsches Pamphlet von Jakob ben Meir aus Altofen (heute Budapest), von dem ein Fragment mit der Eintragung des damaligen Besitzers, Falk Lob Katz, Tebeth 5573 (1813) erhalten geblieben ist. Max Grunwald, der bekannte jüdische Historiker und Volkskundler, hat die-



Von links nach rechts: Schreiben an den Tolerierten Elias Spitzer, der 1799 wegen angeblicher Scheinanstellung seines Veters Bernard Spitzer und dessen Frau Breindl mit Toleranzentzug bedroht wurde © WStLA, Bestand A3, jüdische Familienlisten

Familienliste des Tolerierten Elias Spitzer aus dem Jahr 1799 © WStLA, Bestand A3, jüdische Familienlisten

Familienliste des Tolerierten Hermann Edler von Wertheimstein aus dem Jahr 1796 © WStLA, Bestand A3, jüdische Familienlisten

Schreiben an den Tolerierten Hermann Edler von Wertheimstein, der 1799 wegen angeblicher Scheinanstellung seines Verwandten Valentin Trach mit Toleranzentzug bedroht wurde © WStLA, Bestand A3, jüdische Familienlisten

und Angestellten, die er für das Aufrechterhalten seines Haushaltes und des Wirtschaftsbetriebes benötigte, in den Schutz seiner Toleranz aufnehmen. Als Tolerierte galten dabei jene Personen, denen auf Grund einer ausdrücklichen Genehmigung des Kaisers und nach dem Nachweis eines Vermögens über 10.000 Gulden für eine bestimmte Zeit der Aufenthalt in Wien gewährt wurde.

Das Aufscheinen auf der Familienliste eines Tolerierten, die dieser einmal im Jahr beim Judenamt abzugeben hatte, war vielfach die einzige Möglichkeit für jüdische Kleinbürger und Hausangestellte, in Wien bleiben zu können. Es war unter den Tolerierten durchaus verbreitet, jüdischen Händlern und Gewerbetreibenden, die versuchten, in Wien Fuß zu fassen, über eine Scheinanstellung als Dienstbote den vorläufigen Auf-

enthalt in Wien zu ermöglichen. Dies blieb auch dem Judenamt nicht verborgen, sodass Razzien durchgeführt wurden und die Beamten des Judenamtes nach Scheinangestellten bei Tolerierten Ausschau hielten.

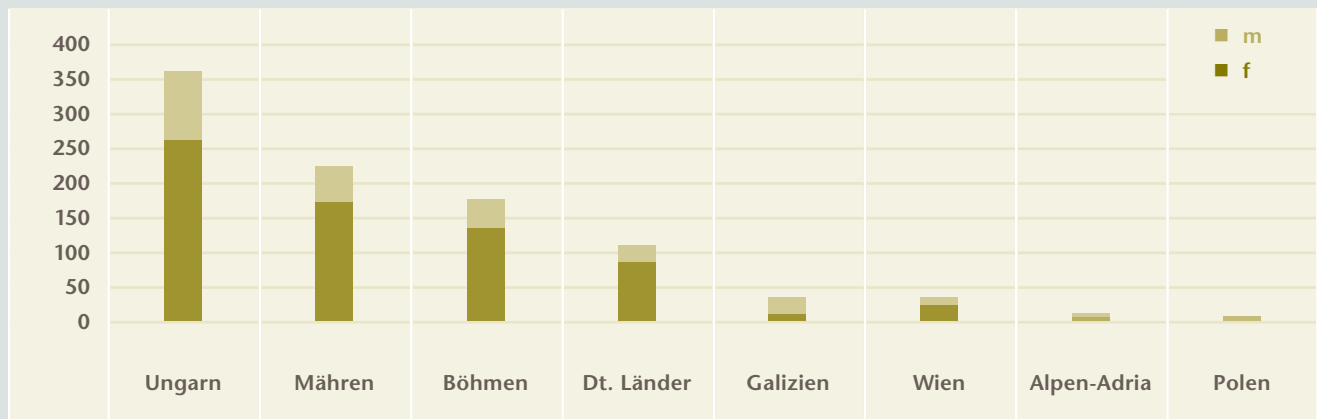
Um eine solche Scheinanstellung dürfte es sich bei Valentin Trach, den der Tolerierte Hermann von Wertheimstein 1787 in Dienst genommen hatte, gehandelt haben. Erst als »Bedienter« und später als »Scontist« angestellt, findet sich in der Familienliste von 1799 die Eintragung: *Ist mit Hermann Edler von Wertheimstein verwandt, soll nur zum Schein Scontist sein und üble Geschäfte machen. Abschaffung wird beantragt.*⁷ Im Dekret der N.Ö. Regierung an die Polizeioberdirektion vom 14. August 1798 wird auf den Missstand hingewiesen, »dass fremde Juden von Tolerierten in ihren Familienlisten als Dienstboten angegeben werden, die es nicht seien und manchmal sogar an ihre Schutzgeber dafür zahlten. (...) Bei Entdeckung eines solchen Geschäftes würden beide empfindlich gestraft werden, der Dienstherr könnte seine Toleranz verlieren und aus Wien abgeschafft werden, den Dienstboten würde jedenfalls auch die letztere Strafe treffen.«⁸ Hermann von Wertheimstein war bedeutend genug, um nicht selbst zur Rechenschaft gezogen oder im schlimmsten Fall sogar ausgewiesen zu werden. Valentin Trach wurde für das Jahr 1800 aus der Familienliste des Hermann von Wertheimstein gestrichen und erlangte lediglich durch einen Bollettenschein⁹ eine zweiwöchige Aufenthaltserlaubnis für Wien.

Ebenfalls 1799 wird der Tolerierte Elias Spitzer, Fabrikwarenhändler, geboren 1760 in Mähren und seit 1796 in Wien anwesend, von der Polizeioberdirektion beschuldigt, falsche Angaben gemacht zu haben, und mit dem Toleranzentzug bedroht. Auch hier erfolgte wie im Fall Wertheimstein keine Ausweisung. Elias Spitzer hatte seinen Vetter Bernard Spitzer, 1763 in Nikolsburg geboren, als Markthelfer und dessen Frau Breindl, geboren 1774 in Nikolsburg, als Kinderfrau angestellt. Während Elias Spitzer mit einer Drohung davon kam, wurden die beiden anderen Beschuldigten umgehend aus Wien ausgewiesen.¹⁰

Die Welt der jüdischen Bediensteten in Wien

Die jüdischen Familien im Wien des ausgehenden 18. Jahrhunderts hatten dieselben Berufssparten von Bediensteten angestellt, wie sie in den städtischen Haushalten allgemein üblich waren: Haus- oder Kammerdiener, Köchinnen, Stubenmädchen, Kinderfrauen,

Geburts-/Herkunftsland jüdischer DienstbotInnen, 1787–1847



Einkäuferinnen, Hausknechte, Haus- oder Küchenmägde, Gouvernanten, Wirtschafterinnen, Ammen, Näherinnen, Gehilfen und Gehilfinnen, Dienstmägde sowie Kammerjungfern. Der bewilligte Aufenthalt bei einem Tolerierten betrug für Dienstboten und -botinnen im Durchschnitt nicht mehr als zwei bis drei Jahre. Tatsächlich kamen jedoch etwa zwei Drittel aller jüdischen Hausangestellten lediglich für ein Jahr bei einem Tolerierten unter und nur ein geringer Teil fand danach eine neuerliche Anstellung bei einem anderen Dienstgeber. Wer auf keiner Familienliste stand, musste sich durch die Bollettentaxen einen Aufenthalt in Wien erkaufen. Wer sich dies nicht leisten konnte – was für den größeren Teil des sich in Wien befindlichen anstellungslosen Dienstpersonals gegolten haben mag –, war gezwungen aus Wien auszureisen oder musste sich illegal in Wien aufhalten. Dass es nur sehr wenigen gelang, sich in Wien eine Existenz aufzubauen, zeigt die Tatsache, dass nur etwa sieben Prozent der zwischen 1787 und 1847 in Wien anwesenden jüdischen Bediensteten auf dem Währinger Friedhof, dem für Wien einzigen jüdischen Friedhof dieser Zeit (von 1784–1879 belegt), begraben wurden.

Dem gängigen Klischee entsprechend waren die Hausangestellten des 19. Jahrhunderts vornehmlich jüngere Frauen, die aus Böhmen und Mähren zugewandert waren. Was für die christlichen Bediensteten dieser Zeit galt, traf im weitesten Sinne auch für jüdische zu. Den Erhebungen für die Zeit von 1787 bis 1847 zufolge hatten einerseits knapp über 40 Prozent des in Wien anwesenden jüdischen Gesindes ihren Geburtsort in Böhmen oder Mähren, andererseits waren jedoch knapp 38 Prozent der Hausangestellten aus Ungarn zugewandert, also nicht unwesentlich weniger.¹¹ Im Vergleich mit

den Zahlen, die Israel Jeiteles für die Volkszählung von 1869 angibt, ist erkennbar, dass sich die Berechnungen, die von mir für die Jahre 1787 bis 1847 erstellt wurden, bestätigen. Aus den Berufen Hausknecht, Köchin, Magd und Stubenmädchen kamen im Jahre 1869 43,4 Prozent aus Ungarn, 28,9 Prozent aus Böhmen, 19,4 Prozent aus Mähren oder Schlesien, 4,2 aus Galizien oder der Bukowina und nur ein Prozent war in Wien geboren.¹² Das erwähnte Klischee des böhmischen Stubenmädchens wird in den Auswertungen insofern bestätigt, als 80 Prozent aller in Wien auf den Familienlisten von 1787 bis 1847 aufscheinenden böhmischen Frauen als Dienstbotinnen beschäftigt waren. Dies ist ein Anteil, den keine weitere Nation aufzuweisen hatte. Im Vergleich dazu waren 73 der in Mähren, 69 der in Ungarn und nur etwa 8 Prozent der in Wien geborenen Frauen Dienstbotinnen. Die anderen Frauen der jeweiligen Nation hatten entweder ein direktes Verwandtschaftsverhältnis zu einem Tolerierten oder waren angestellt. Die böhmischen Dienstmädchen gehörten somit zum prägenden Bild der jüdischen Dienstbotinnen in Wien. Dass dies für die Jahre um 1780 und danach auch für christliche Hausangestellte galt, zeigt die Tatsache, dass Johann Rautenstrauch die »böhmische Haube« als typisches Kleidungsstück der Dienstmädchen beschrieb.

Beim Zahlenvergleich der Dienstboten und -botinnen pro Wiener Toleriertenhaushalt in den Jahren von 1787 bis 1857 ist eine erstaunliche Konstanz feststellbar. Die Werte verändern sich über einen Zeitraum von 70 Jahren nur gering. Demzufolge musste knapp ein Viertel der jüdischen Familien ohne Bedienstete auskommen. In etwa 60 Prozent der jüdischen Haushalte waren ein oder zwei Bedienstete angestellt. Drei oder mehr Hausangestellte konnten sich nur etwa 15 Prozent der jüdi-

schen Tolerierten leisten. Die Vergleichszahlen für das Jahr 1857 sind den Untersuchungen von Peter Schmidtbauer entnommen, der sich anhand einer Volkszählung mit den sozialen Gegebenheiten der jüdischen Bevölkerung Wiens auseinandergesetzt hat.¹³

Auch bezüglich der Religionszugehörigkeit der bei den Toleriertenfamilien Angestellten sind einige interessante Beobachtungen zu machen. Die hohe Anzahl von jüdischen Dienstboten und -botinnen bei Tolerierten in Wien in den Jahren 1787 und 1810 lässt den Schluss zu, dass diese noch beinahe ohne christliche Hausbedienstete ausgekommen sein dürften. Zwar hätten jüdische Dienstgeber in Wien bereits 1783 die Möglichkeit gehabt, christliche Hausangestellte zu beschäftigen, tatsächlich aber machten sie aus Solidarität mit ihren Religionsangehörigen, um nämlich vielen einen Aufenthalt in Wien zu ermöglichen, von diesem Recht zunächst kaum Gebrauch. Dies änderte sich in den Folgejahren, denn der Anteil der jüdischen Dienstboten und -botinnen in den Toleriertenhaushalten ging stetig zurück. Für 1857 errechnet Peter Schmidtbauer in Wien einen Schnitt von 60 Prozent an christlichen Hausangestellten, die bei jüdischen Bürgern ihren Dienst taten. Die Anstellung von christlichen Bediensteten war nach der allmählichen Aufweichung der Aufenthaltsbeschränkungen in Wien zur gängigen Praxis geworden. In den anderen Kronländern wurde christliches Dienstpersonal bei jüdischen Familien schrittweise ab 1821, teilweise aber erst 1860 zugelassen.¹⁴

Schlussbemerkung

Der stete Rückgang des Berufs der Dienstboten und -botinnen in der jüdischen Bevölkerung Wiens in den Jahren nach 1810 ist in einer Zeit, in der der allgemeine Anteil der Hausangestellten anstieg, als ein Trend erkennbar, der in späterer Folge (etwa ab 1900) den gesamten Berufszweig betraf. Nach dem Niedergang der Habsburgermonarchie war fast niemand mehr bereit, als Hausbedienstete/r zu arbeiten. Zu groß war die Kluft, die sich zwischen den Rechten der Arbeiter und Arbeiterinnen und jener der Bediensteten aufgetan hatte. Mit dem Wegfall der Einschränkungen zur Ansiedlung und der Möglichkeit zur freien Berufswahl in den Jahren 1848 und 1867 begannen die jüdischen Zuwanderer und Zuwanderinnen nach neuen Einstiegsmöglichkeiten in die urbane Gesellschaft zu suchen. Der Beruf des/r Bediensteten galt nunmehr, selbst wenn man aus ärmeren Verhältnissen kam, nur noch als eine Möglichkeit von vielen.

Eines zeigen alle diese Beschreibungen sehr deutlich: Es bestanden, was das Schicksal und die Existenz der Hausbediensteten in Wien betraf, keine gravierenden Unterschiede zwischen Christen und Juden. Es gab zwar nach wie vor unterschiedliche Identitäten und Zugehörigkeiten, die die christliche von der jüdischen Welt trennten (und umgekehrt), aber die jeweilige Gesellschaftsgruppe behandelte ihre Bediensteten in ähnlicher Weise und auch das Selbstverständnis der Dienstboten und -botinnen war vergleichbar und von wenig unterschiedlichen Zwängen beeinflusst. △

Anmerkungen

- 1 Jakob ben Meir aus Altöfen um ca. 1800. In: Max Grunwald (Hrsg.), *Jahrbuch für jüdische Volkskunde*. Berlin/Wien 1923, S. 267–279. Das Pamphlet über die Prager Dienstbotinnen erstreckt sich über mehrere Seiten. In diesem kurzen Ausschnitt prangert Jakob ben Meir die jüdischen Dienstmädchen in Prag für ihr selbstbewusstes und modisches öffentliches Auftreten bei hohen jüdischen Feiertagen an. Sie würden damit die bürgerlichen Männer verführen und sich nicht standesgemäß benehmen. »Schabbath Chol ha-Moed« ist der Schabbat während der Zwischenfeiertage (Chol ha-Moed = profaner Festtag) der Wochenfeste Pessach und Sukkot (Laubhüttenfest), die jeweils am ersten und letzten Tag mit Ganzfeiertagen (Jomtov oder Jomtov = guter Tag) begonnen und abgeschlossen werden.
- 2 Johann Rautenstrauch, *Über die Stubenmädchen in Wien*. Wien 1781, S. 4–6; Emil Karl Blümmel, Gustav Guglitz, *Altwienerisches. Bilder und Gestalten*. Wien-Prag-Leipzig 1921, S. 30–32.
- 3 Jacob Katz beschreibt dies für jüdische Dienstboten und -botinnen in seiner Publikation *Family, Kinship and Marriage among Ashkenazim in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. In: *Jewish Journal of Sociology* 1 (1959), S. 4–22, hier S. 21.
- 4 Marcus Casutt, *Häusliches Dienstpersonal (insbesondere Dienstmädchen) im Wien des 19. Jahrhunderts*. Diss. Jur. Wien 1995, S. 44.
- 5 Heidi Rosenbaum, *Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der Deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main 1982, S. 273–274.
- 6 Ruth Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Erster Teil: Das Zeitalter der Aufklärung, 1780–1830*. Tübingen 1969, S. 261 und 357.
- 7 Familienlisten von 1787–1847, hrsg. vom Gauamt für Sippenforschung (Wien 1944) – Bestand der Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Sig. AU 118; sowie Familienliste des Jahres 1799 von Hermann von Wertheimstein aus dem NÖLA (Bestand H 21 Judensachen) und dem WStLA (Bestand A3 Jüdische Familienlisten).
- 8 Alfred Francis Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*. 2 Bde. Wien 1918, hier Bd. 2, S. 53; Gerson Wolf, *Geschichte der Juden in Wien*. Wien 1876, S. 141.
- 9 Die Bollettentaxe betrug 1782 30 Kreuzer und wurde bis 1847 auf zwei Gulden pro Person erhöht. Sie war maximal zwei Wochen gültig, danach musste eine neue Bollette erworben werden. Nachweis in Wolf, *Geschichte* (wie Anm. 8), S. 98 und 141. Zum Vergleich kosteten 1 1/2 Liter Wein im Jahre 1787 etwa 4 Kreuzer. Ein Tagelöhner erhielt 17 Kreuzer pro Tag.
- 10 Familienlisten von 1787–1847, hrsg. vom Gauamt für Sippenforschung. Wien 1944 – Bestand der Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Sig. AU 118; sowie Familienliste des Jahres 1799 von Elias Spitzer aus dem NÖLA (Bestand H 21 Judensachen) und dem WStLA (Bestand A3 Jüdische Familienlisten).
- 11 Siehe dazu das Diagramm am Beginn des Beitrags und Wolfgang Gasser, *Jüdische DienstbotInnen in Wien – von den napoleonischen Kriegen, dem Biedermeier bis zur 1848-Revolution*. Ungedr. Dipl.arb. Wien 2001, S. 64–72.
- 12 Israel Jeiteles, *Die Kultusgemeinde der Israeliten in Wien mit Benützung des statistischen Volkszählungsoperates v. J. 1869*. Wien 1873, S. 179.
- 13 Peter Schmidtbauer, *Zur sozialen Wirklichkeit der Wiener Juden*. In: *Studia Judaica Austriaca* 6. Wien 1978, S. 57–90, hier S. 80.
- 14 Wolf, *Geschichte* (wie Anm. 8), S. 107; Ders., *Joseph Wertheimer. Ein Lebens- und Zeitbild*. Wien 1868, S. 102–104.

Eine weibliche Unterschicht

Nachrichten über jüdische Mägde

Monika Richarz

In den »Skizzen zu einem Gemälde von Hamburg« heißt es 1801: *Ebenso sind unsere, besonders weiblichen Dienstboten selbst, aus diesen benachbarten Ländern ein Gemengsel oft der Hefen des Pöbels, moralische Exulanten, gewinnsüchtige Abenteurerinnen. Gegen die Mietzeit ziehen sie in Scharen zu uns über die Elbe. Ein Reisender stieß in diesem Frühling bei Göttingen, auf einen solchen Tross von mehr als zwanzig halb zerlumpten Mädchen, die, ihren Bündel auf den Rücken geschnürt, mit einem Wegweiser an der Spitze einherzogen. Er hielt sie für einen Zigeunertrupp. Auch Jüdinnen waren darunter, die übrigen, Mädchen aus dem Hessischen und aus Frankfurt. Auf seine Frage: wohin? war ihre Antwort im Chorus: »nach Hamburg, um Dienste zu suchen!« – Was aus solchem hergelaufenen Gesindel bei ihrer Ankunft in Hamburg, wo sie doch nicht gleich Dienste finden, wird, das mag man sich selbst sagen – oder sich davon selbst in der Abenddämmerung auf den Gassen überzeugen.¹*

Mittel- und rechtlos

Diese Quelle scheint auf den ersten Blick nur die moralische Verachtung des bürgerlichen Autors gegenüber den Mägden auf der Landstraße wiederzugeben, indem er ihre zerschlissene Kleidung mit moralischer Verkommenheit gleichsetzt und sie schlichtweg als Gesindel bezeichnet, das sich in Hamburg wahrscheinlich der Prostitution widmen wird. Der Zug der Frauen erscheint geradezu als sittliche Bedrohung für Hamburg. Diese klischeehafte Haltung gegenüber weiblichen Dienstboten war unter Bürgern verbreitet, handelte es

sich hier doch um mittellose Migrantinnen, die ohne männlichen Schutz in großer Zahl zu Fuß in die Städte kamen, um sich zu »vermieten«, noch dazu in Stellungen, die sie fast rechtlos machten. Sie entsprachen nicht dem Begriff bürgerlicher Wohlanständigkeit und standen in den Augen der Bürger sozial fast in einer Reihe mit umherziehenden Zigeunern, Bettlern und Gaunern der Landstraße.

Doch diese Quelle verweist auch auf die Lebensumstände der Dienstbotinnen selbst. Es fällt auf, dass sich hier, wenn man dem Autor trauen darf, Christinnen und Jüdinnen – vermutlich aus Sicherheitsgründen – gemeinsam auf den Weg gemacht hatten. Dies ist nicht unwahrscheinlich, denn ihre Situation auf der Landstraße war die gleiche, und die Schranken zwischen Juden und Christen der sozialen Unterschicht waren besonders dort wesentlich niedriger als zwischen Personen höheren Standes. Jüdische und christliche Dienstboten kamen beide oft aus armen Verhältnissen und mussten nicht selten schon als Kinder unter 14 Jahren in Stellung gehen, was das Preußische Landrecht ausdrücklich gestattete. Die Anstellungstermine waren viermal im Jahr zu Beginn jedes Quartals, es gab keine geschriebenen Arbeitsverträge, doch lief der Vertrag nur über drei Monate, maximal über ein Jahr, wenn er nicht verlängert wurde. Die Dienstbotin war zu jeder Arbeit und zu vollem Gehorsam verpflichtet und konnte bei Widerspenstigkeit auch gezüchtigt werden. Ihre Arbeitszeit betrug 16 bis 18 Stunden, ihr Lohn bestand aus Kost und Schlafplatz sowie etwas Kleidung und einem geringen Taschengeld. Bei Belei-

aus der »Hefe des Pöbels«?

Ende des 18. Jahrhunderts

*Ein lebensmüdes Dienstmädchen stürzt sich in den Eisbärenzwinger des Frankfurter Zoos.
Aus: Le Petit Journal, Suppl. illustré 2, Paris
1891, Privatsammlung © akg-images*



digung der Herrschaft oder Ungehorsam konnte ihr fristlos gekündigt werden. Wir können davon ausgehen, dass diese Arbeitsbedingungen bei christlichen wie jüdischen Herrschaften durchaus verwandt, wenn nicht identisch waren.

In anderer Hinsicht war die Situation für jüdische Mägde jedoch noch wesentlich schwieriger als für christliche. Beide waren Fremde in der Stadt, doch um überhaupt das Aufenthaltsrecht zu erlangen, mussten sich jüdische Hausangestellte wie auch die jüdischen Wanderlehrer bei Schutzjuden verdingen, die sie in ihren Haushalt aufnahmen und damit an ihrer Tolerierung teilhaben ließen. Nur die Schutzjuden und ihre Familien besaßen das Niederlassungsrecht und zahlten dafür Schutzgeld an den Landesherren. Ein Dienstherr war also nicht nur vom Hausherrn als Arbeitgeber sondern auch als Schutzgeber abhängig.

Das System des Schutzjudentums bestand bis ins 19. Jahrhundert und beschränkte die Heiratsmöglichkeiten von Juden ganz erheblich. In Preußen beispielsweise durfte jeder Schutzjude nur an ein Kind seinen Schutzbrief vererben, ein zweites konnte er gegen hohe Sonderzahlungen etablieren, alle anderen mussten das Land verlassen. Diese Regelung hatte zur Folge, dass jüdische Dienstherrn praktisch keine Möglichkeit hatten, sich zu verheiraten, da sie nicht über das nötige Vermögen für eine Niederlassung als Schutzjude verfügten. Auch die Einheirat in eine Schutzjudenfamilie war für die Angehörigen der sozialen Unterschicht kaum eine reale Chance. Die Folge war, dass jüdische Dienstmägde fast immer unverheiratet bleiben mussten. Ganz im Ge-



Berliner Familie mit Dienstmädchen. Zeichnung (um 1830) von Ferdinand Hopfgarten © bpk

gensatz dazu war für christliche Hausmägde der Zustand des Dienens bei Fremden nur ein Durchgangszustand, der fast immer sein Ende mit der erstrebten Heirat fand. Christliche Hausmägde waren daher meistens jung.

Ungewollte Mutterschaft

Dieser Unterschied in der Rechtslage führte zu vielen Tragödien, wenn jüdische Mägde schwanger wurden und keine Möglichkeit einer Heirat mit dem jüdischen oder gar dem christlichen Vater des Kindes bestand. Im Fall einer Schwangerschaft musste die Herrschaft eine sofortige Kündigung wegen Hurerei aussprechen und den Fall der städtischen Obrigkeit melden, um einer Kindestötung vorzubeugen. Dies galt für christliche wie für jüdische Dienstbotinnen. Wie aus Einzelfällen bekannt ist, versuchten die Vorsteher der jüdischen Gemeinden, wenn die Magd einen jüdischen Erzeuger glaubhaft machen konnte, die Angelegenheit durch eine einmalige Geldzahlung des Schwängerers als Entgelt für die Kosten des Kindbetts zu regeln.² Doch wiesen die Beschuldigten oft die Vaterschaft zurück und verdächtigten die Magd der Promiskuität. Dies geschah vermutlich vor allem dann, wenn der Dienstherr selbst, sein Sohn oder ein Mitglied einer angesehenen Familie als Erzeuger benannt wurden. War der angegebene Vater Christ, so war die Lage der Magd noch schlechter, da zu dieser Zeit Eheschließungen zwischen Juden und Chris-

ten nach dem Recht beider Religionen grundsätzlich unmöglich waren. Es blieb ihr nur die Möglichkeit, sich an ein städtisches Gericht zu wenden, wobei die Gefahr bestand, dass sie wegen Hurerei bestraft wurde.

In jedem Fall lag moralisch wie materiell die Last der illegalen Mutterschaft so gut wie allein auf der Dienstbotin. Da sie sich als fremde Jüdin der Hurerei schuldig gemacht hatte, jetzt stellungslos und daher ohne Aufenthaltsrecht war, wurde sie der Stadt verwiesen. Gerade in Hamburg schärfte die Obrigkeit der jüdischen Gemeinde immer wieder ein, die Ausweisung selbst zu vollziehen: *Verschiedene Mandate, so die von 1734, 1754, 1759 und 1769 geben den Judenältesten auf, sowohl die Judenmädchen, die in Unehren Kinder zur Welt gebracht als auch diejenigen losen Weibsbilder, die offenbar und wohlbekannt Unzucht treiben oder in der Absicht und Beschäftigung sich des Nachts auf den Strassen finden, brevi manu aus der Stadt und deren Gebiet zu verweisen.*³ In dem genannten Ausweisungsbefehl wird die Existenz jüdischer Prostituierter in Hamburg als Tatsache vorausgesetzt. Ob es sich dabei auch um frühere Dienstmädchen handelte, ist hier nicht zu ersehen, aber keineswegs auszuschließen.

Die extremen Zwangslagen, in die jüdische Dienstbotinnen stärker noch als christliche durch Schwangerschaft geraten konnten, führten im 18. Jahrhundert in vermutlich allen großen jüdischen Gemeinden zu strafbaren Handlungen der Verzweifelten, die dazu neigten,

ihre »Schande« zu verbergen oder sogar die Schwangerschaft bis zum letzten Augenblick zu verdrängen. Diese Handlungen reichten von der heimlichen Geburt und der Kindesaussetzung bis zu Kindestötung und Selbstmord.

Sara und Deige

Bisher sind solche Fälle vor allem aus den Kriminalakten der Stadt Frankfurt am Main bekannt, denn für Strafsachen war immer die weltliche Obrigkeit zuständig. In Frankfurt gab es im Laufe des 18. Jahrhunderts 27 Prozesse wegen Kindsmords, von denen sechs jüdische Frauen betrafen.⁴ In den Jahren 1792 und 1799 wurden die jüdischen Mägde Sara und Deige wegen dieses Delikts verurteilt, jedoch nicht hingerichtet, wie es früher häufig geschah. Die Verhörakten geben dabei Einblick in die Lebensumstände der beiden Mägde, die in der Frankfurter Judengasse dienten.

Sara stammte aus Thüringen und gab an, sich schon mit 11 Jahren in Franken erstmals bei einer Herrschaft verdingt zu haben, von der sie weder Kleider noch Lohn erhalten habe. Sie diene dann in drei Stellen im Hessischen, bis sie nach Frankfurt kam und hier durch den Bruder einer befreundeten Magd namens Rifke mit 20 Jahren schwanger wurde. Aus Scham und um ihre Stelle zu behalten, verschwieg sie die Schwangerschaft und gebar das Kind heimlich mit Hilfe Rifkes. Da das Kind tot gewesen sei, legte Rifke es in einem Hauseingang ab und floh. Der medizinische Gutachter nahm im Prozess zu Saras Gunsten an, dass das Kind wirklich nicht mehr gelebt hatte, so dass sie nur zu sechs Jahren Arbeitsstrafe verurteilt wurde, unter Anrechnung der zweijährigen Untersuchungshaft. Während der Befragung äußerte Sara, dass die Dienstboten in der Gasse bei Krankheit in das Spital geschickt würden, damit aber ihre Stelle verlören, was sie vermeiden wollte. Sie fügte, ihre Lage beschreibend, die Formulierung hinzu, »dass ein Dienstbote, wenn er nicht gehen könnte, kriechen müsste.«

Die Magd Deige kam im Prozess nicht so günstig davon. Sie war in der Judengasse schon zweimal wegen Schwangerschaft entlassen worden und hatte ihren ersten Dienstherrn beim Konsistorium auf Zahlung für dessen Kind, das bereits nach vier Wochen starb, verklagt. Sie gebar das zweite Kind heimlich auf einer Toilette und versenkte es darin. Nach einer Untersuchungshaft von vier Jahren wurde Deige 1799 zu zehn Jahren Arbeitshaft verurteilt. Diese Beispiele zeigen, dass für illegale Schwangerschaft allein die ledigen

Frauen strafrechtlich verantwortlich gemacht wurden, die dadurch noch tiefer in materielle Not und soziale Isolierung gerieten.

Die meisten illegalen Schwangerschaften endeten jedoch nicht als Kriminalfälle. Lebend geborene Kinder mussten die Frankfurter Mägde ins städtische Findelhaus geben, um sich weiter ernähren zu können. Dort wurden die Kinder sofort getauft; mehr als die Hälfte starb jedoch bereits im ersten Lebensjahr. Wenn nicht, wurden sie zur Adoption aufs Land gegeben und dort als Arbeitskräfte ausgenutzt. Die jüdischen Gemeinden scheinen sich dieser Kinder kaum angenommen zu haben, was im Einzelnen noch nicht erforscht ist. Für Wien hat Anna Staudacher gezeigt, dass 1816 bis 1868 mehr als 2500 jüdische Kinder im Wiener Gebärhaus zwangsgetauft wurden und weniger als 20 Prozent von ihnen die Findelpflege überlebten.⁵ Ihre jüdischen Mütter waren oft als Migrantinnen aus Böhmen, Mähren und Ungarn nach Wien gekommen, um zu arbeiten. Mit Sicherheit waren viele Dienstbotinnen unter ihnen, deren Kinder nun in großer Zahl starben oder zumindest der jüdischen Religion entzogen wurden.



**Raiffeisen
Meine Bank**

**Nur eine Bank
ist meine Bank.**

www.raiffeisen.at



Fünf Mägde am Brunnen. Lithografie nach einer Zeichnung von Franz Burchard Dörbeck aus: Berliner Witze und Anekdoten, um 1830 © bpk

Berliner Dienstmädchen beim Tratschen. Lithografie nach einer Zeichnung von F.B. Dörbeck. Aus: Berliner Witze und Anekdoten, um 1830 © bpk/Dietmar Katz

Das Zimmermädchen. Kupferstich (um 1750) von Martin Engelbrecht © bpk/Kunstabibliothek, SMB/Knud Petersen

Geringe soziale Geltung

Wir wissen sehr wenig über den gewöhnlichen Lebenslauf der jüdischen Mägde, wenn sie ein mittleres oder höheres Alter erreicht hatten. Solange das System des Schutzjudentums dauerte, war ihr Aufenthaltsrecht mancherorts vermutlich zeitlich begrenzt. Konnte der Anstellungsvertrag also bei gegenseitigem Einvernehmen nicht über Jahrzehnte verlängert werden, wie es nach der Emanzipation oft der Fall war? Das würde bedeuten, dass die Mägde zu ständiger Wanderschaft verurteilt waren, wenn sie keine anderen Lösungen fanden. Ihre soziale Randstellung als Fremde, Unverheiratete und Arme hat das weiter verstärkt. Die geringe soziale Geltung der Dienstbotinnen zeigte sich auch bei ihrer Beisetzung. Auf dem alten jüdischen Friedhof in Frankfurt, dessen Gräberanordnung die Hierarchie der jüdischen Gemeinde spiegelt, wurde die Mehrheit der zwei Dutzend hier zwischen 1624 und 1680 etwa beerdigten Dienstbotinnen auf dem »Fremdenberg« beigesetzt. Sie hatten keine Grabsteine, und im Beerdigungsregister war oft nicht einmal der Name der Beerdigten angegeben.⁶ Vermutlich zu erkennen sind die Dienstbotinnen an der Angabe im Grabregister, dass sie »im Haus« eines Gemeindeglieds starben, d. h. in Diensten. Unter den Genannten sind viele Witwen. Der Beruf der Dienstbotin war also auch eine Möglichkeit für eine mittellose Witwe, ihr Brot zu verdienen. Der generelle Anteil der Witwen unter den Mägden dürfte keinesfalls so hoch gewesen sein wie auf dem Frankfurter Friedhof,

doch war ihre Sterblichkeit altersbedingt sicher höher und wahrscheinlich stammten sie auch eher aus Frankfurt selbst, so dass sie im Gegensatz zu vielen »Fremden« hier ihr Leben beendeten.

Die Taufe als Ausweg

Aufgrund der beschriebenen harten Lebensbedingungen der jüdischen Mägde ist es kaum erstaunlich, dass nicht wenige die Lösung ihrer materiellen und sexuellen Probleme in der Annahme der Taufe gesucht haben. Dies konnte sie zumindest von jenen Nachteilen befreien, die sie als Jüdinnen trafen. Dazu gehörte die Notwendigkeit, sich als Dienstbotin unter den Schutz eines tolerierten Juden als Herrschaft zu begeben, um ein Aufenthaltsrecht zu erlangen. Mit der Taufe unterstanden sie nicht mehr der jüdischen Gemeinde und deren Aufsicht und ziviler Gerichtsbarkeit. Sie konnten also von der Gemeinde wegen unehelicher Schwangerschaft nicht mehr ausgewiesen werden, wohl aber von städtischen Behörden. Vor allem jedoch erleichterte die Taufe den Mägden den Weg zu einer Heirat. Wie die übrigen Mägde konnten sie ihre Dienstzeit dazu nutzen einen Bräutigam zu suchen oder hatten diesen bereits gefunden. Im Falle einer Schwangerschaft durch einen Christen bestand für getaufte Mägde eher die Chance, die Erfüllung eines Heiratsversprechens durchsetzen. Nach Rudolf Glanz war die Taufe aber oft auch die rechtliche Vorbedingung zur Zulassung zur Prostitution oder diente dazu, sich einer Rechtsstrafe zu entziehen. So

baten die Berliner Gemeindevorsteher den König 1774 ausdrücklich darum, die Bestimmung, dass sich kein Jude vor dem dreißigsten Lebensjahr taufen lassen dürfe, auch auf die weiblichen Diensthofen auszudehnen, denn es sei in Erfahrung gebracht worden, *dass unsere Domestiken männ-oder weiblichen Geschlechts, wenn sie strafbare Handlungen begehen, sich durch den Vorwand, dass sie die christliche Religion annehmen wollen, der verdienten Strafe zu entziehen suchen.*⁷ Die Motivation zur Taufe konnte also durchaus sehr verschiedenen Ursprungs sein.

Für Hamburg kann man über Leben und Taufmotive der jüdischen Mägde in den erhaltenen Protokollen der »Edzardischen Proselyten-Anstalt« weitere Informationen finden – allerdings ganz aus der Perspektive der Stiftungsverwalter gesehen.⁸ Die 1667 zum Zweck der Judenmission gegründete Anstalt ließ den Taufkandidatinnen, die sich selbst anmeldeten und als geeignet befunden wurden, Taufunterricht und Unterricht in Lesen und Schreiben lateinischer Schrift erteilen. Bei Bedürftigkeit unterstützte die Stiftung sie auch mit Almosen, weshalb sich hier vor allem Angehörige der sozialen Unterschicht zur Taufe meldeten. Nicht wenigen ging es offensichtlich primär um die Unterstützung, denn sie verschwanden nach einiger Zeit des



Unterrichts spurlos. Die Stiftungsverwalter befragten deshalb die Taufkandidatinnen am Anfang sorgfältig und holten, wenn möglich, Informationen über sie ein. Wer gut lernte und sich nach Ansicht der Verwalter sittlich verbesserte, konnte getauft werden. Dies galt auch für außerehelich Schwangere, wenn sie den Willen zur Umkehr glaubhaft machten.

Im Zeitraum von 1780 bis 1810 waren unter den 36 Frauen, die sich zur Taufe meldeten, zwölf jüdische Mägde, somit stellten sie in dieser Periode ein Drittel der Taufkandidatinnen.⁹ Zwei von ihnen wurden gleich abgelehnt, eine erschien *verwildert*, die zweite *hatte so ziemlich die Physiognomie einer nächtlichen Gassennympe*, wie der Verwalter schrieb. Eine Dritte verschwand nach Erhalt eines Almosen, die übrigen wurden nach erfolgreichem Abschluss des Unterrichts getauft.

Die Lebensläufe dieser – mit Ausnahme einer Fünfzigjährigen – sehr jungen Frauen sind von hoher Mobilität gekennzeichnet. Die Mägde stammten mit Ausnahme einer Hamburgerin und zweier Frauen aus Altona und Glückstadt aus weit entfernten Gegenden, wie Hannover, Hessen, der Pfalz, Mecklenburg, Danzig und Polen. Zwei der Taufkandidatinnen waren



schwanger, die eine konnte dies bis zur Taufe verbergen, die andere hatte ihren Bräutigam bei sich, der das Heiratsversprechen bestätigte. Insgesamt fünf der Taufkandidatinnen gaben an, wegen einer geplanten Heirat mit einem Christen getauft werden zu wollen. Die zukünftigen Ehemänner waren ein Seemann und verschiedene Handwerksgesellen. Die älteste Magd hatte bei Christen als Tagelöhnerin gedient, und ihr ging es nach Meinung des Verwalters darum, durch die Taufe leichter Zugang in christliche Häuser zu finden. Über eine Magd, die ebenfalls bei Christen diente und Heiratsabsichten geäußert hatte, las der Pfarrer, der sie taufte, nach seinen Angaben später im Wochenblatt, sie sei *in ein Bordell auf dem Hamburger Berge* gegangen. Für andere Getaufte gab der Verwalter dagegen günstige Prognosen ab, zumal wenn sie gute Köchinnen waren oder durch Stricken oder Waschen auch als Ehefrauen Geld hinzu verdienen konnten.

Sozialer Aufstieg?

Deutlich wird hier, dass es diesen Taufkandidatinnen bei ihrem Glaubenswechsel weniger um die Religion ging als darum, ihre soziale Situation zu verbessern, indem sie Teil der christlichen Mehrheitsgesellschaft wurden. Sie nahmen durch den Religionswechsel die Judenemanzipation für sich quasi vorweg. Als Fremde trafen sie dabei eine individuelle Entscheidung, denn sie waren nicht im sozialen Netzwerk der jüdischen Gemeinde verankert. Sie verließen eine rechtlich und sozial diskriminierte Minderheit, in der sie ihrerseits eine Unterschicht weiter verminderten Rechts und An-

sehens gebildet hatten. Als Jüdinnen waren sie weder vollgültige Mitglieder der jüdischen Gemeinde, noch konnten sie durch Heirat und Niederlassung diesen Status erlangen. Nicht wenige von ihnen hatten von sich aus bereits die Nähe von Christen gesucht und die sozialen Schranken ignoriert, wobei jedoch die Integration in die christliche Gesellschaft ohne Taufe unmöglich blieb. Durch die Taufe verbesserten sie ihre Rechtslage, sie konnten eine bescheidene Existenz gründen, wenn sie auch nicht immer den erhofften sozialen Aufstieg erreichten.

Rückblickend kann man die jüdischen Mägde vor der Emanzipation als eine Gruppe von Wanderarmen definieren, die darauf angewiesen waren, ihre Arbeitskraft an wechselnden Orten zu vermieten. Sozial und rechtlich blieben sie in den jüdischen Gemeinden »Fremde« minderen Rechts. In der Regel konnten sie weder heiraten noch eine Wohnstätte außerhalb des Hauses ihrer Herrschaft beziehen. Bei Krankheit oder Schwangerschaft verloren sie die Arbeit und konnten ausgewiesen werden. Ihr Leben bewegte sich daher immer am Rande der Existenznot, aus der einige den individuellen Ausweg der Taufe suchten. Oft waren die Mägde in Gefahr sozial weiter abzusinken, zu Prostituierten oder Bettlerinnen, wenn sie ihren Unterhalt nicht mehr anders sichern konnten.

Wichtig wird es sein, die veränderten Lebensbedingungen der jüdischen Dienstbotinnen nach der Judenemanzipation vergleichend heranzuziehen und zu untersuchen, wie sie diese nutzten. Auffallend ist, dass ihr Stand mit dem sozialen Aufstieg der deutschen Juden langfristig gesehen fast ganz verschwand und



Frankfurt: Wohnhäuser an der Nordseite des Römerberges, der Justitia-Brunnen und der Fischmarkt. Gemälde (um 1760) von Christian Georg Schütz d.Ä. © bpk/Hermann Buresch

Der alte jüdische Friedhof Frankfurt am Main um die Jahrhundertwende. Entnommen aus: Markus Horowitz, Awnei sikaron. Die Inschriften des alten Friedhofs der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt/Main. Frankfurt/Main 1901

selbst orthodoxe jüdische Haushalte später christliche Dienstmädchen beschäftigten. Erst mit der Einwanderung ostjüdischer Frauen scheint der Beruf wieder eine begrenzte Zahl von Jüdinnen ernährt zu haben, was darauf hinweist, dass dies weiterhin ein Beruf der sozialen Unterschichten blieb. △

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach Rudolf Glanz, *Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland*. New York 1968, S. 158.
- 2 Andreas Gotzmann, *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum*. Göttingen 2008 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden XXXII), S. 635–640.
- 3 Gustav Schönfeldt, *Beiträge zur Geschichte der Prostitution und des Pauperismus in Hamburg*. Weimar 1897, S. 158. Zitiert nach Glanz, *Geschichte* (wie Anm. 1), S. 159.
- 4 Antje Freyh, *Verdacht auf Kindsmord. Frauen aus der Frankfurter Judengasse vor Gericht*. In: Ursula Kern (Hrsg.), *Blickwechsel. Frankfurter Frauenzimmer um 1800*. Historisches Museum Frankfurt am Main. Frankfurt/Main 2007, S. 90.
- 5 Anna L. Staudacher, *Wegen jüdischer Religion – Findelhaus. Zwangstaufen in Wien 1816–1868*, 2 Bde. Frankfurt/Main 2001.
- 6 Gotzmann, *Jüdische Autonomie* (wie Anm. 2), S. 765–768.
- 7 Ludwig Geiger, *Vor hundert Jahren*. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, Bd. II, S. 227. Zitiert nach Glanz, *Geschichte* (wie Anm. 1) S. 161.
- 8 Staatsarchiv Hamburg, Bestand 611-20/28, Vormalig Edzardische Jüdische Proselytenanstalt, B3, Berichtbuch 1761–1941. Dr. Jutta Braden (Hamburg) bearbeitet zur Zeit ein Forschungsprojekt mit sozialhistorischem Ansatz zu diesem Bestand. Vgl. Jutta Braden, *Eine Probe aufs Exempel. Neue Forschungskonzepte am Beispiel Hamburger Konversionen von Juden zum Christentum (1600–1850)*. In: Aschkenas, *Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 15/2 (2005), S. 303–335.
- 9 Ich danke Dr. Jutta Braden für Kopien der Transkriptionen dieser 20 Berichte. Zu früheren Konversionen (1761–1782) auch von jüdischen Mägden s. Jutta Braden, »Zur Rechtschaffenheit nachdrücklich ermahnet ...« Taufwillige Jüdinnen und Konvertitinnen aus dem Judentum in Hamburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Jörg Deventer, Susanne Rau, Anne Conrad (Hrsg.), *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag*. Münster 2002 (Geschichte 39), S. 94–113.

Fraktion Sozialdemokratischer GewerkschafterInnen in der Lebensgewerkschaft vida

FSGvida

Für einen gemeinsamen Weg aus der Wirtschaftskrise.
Ja zu Hilfspaketen für die Wirtschaft.
Nein zu einseitigen Belastungen für die ArbeitnehmerInnen.

Die Sozialdemokratischen GewerkschafterInnen in der Lebensgewerkschaft vida kämpfen für Verteilungsgerechtigkeit in Österreich. Lesen Sie mehr zu den vielen guten Gründen, warum Sie bei der FSGvida dabei sein sollten auf

www.fsgvida.at

»ein ausserordentlicher Fall...«

Rahel und Judith Wesselys Konversion

Jutta Braden



Der Konversionsentschluss

Im Spätsommer 1791 verließen zwei junge Jüdinnen, die zwanzigjährige Rahel und die sechzehnjährige Judith Wessely, unwiderruflich ihr Elternhaus am Valentinskamp in der Hamburger Neustadt, um zum Christentum überzutreten. Von diesen Plänen ahnten ihre Eltern, der bekannte jüdische Aufklärer Moses Wessely und seine Frau Gute Schlesinger, sicherlich nichts. Es ist anzunehmen, dass die Schwestern Wessely bereits wussten, wo sie in Hamburg Unterstützung für ihr Vorhaben finden würden: bei der »Edzardischen Jüdischen Proselyten-Anstalt«. Diese von dem Orientalisten Esdras Edzardi gestiftete judenmissionarische Einrichtung bot

seit ihrer Gründung 1667 Juden und Jüdinnen, die sich taufen lassen wollten, materielle und ideelle Hilfestellung. Unsere Kenntnisse über frühneuzeitliche jüdisch-christliche Glaubenswechsel in dieser Stadt, auch über den der Wessely-Schwestern, beruhen wesentlich auf den Archivalien dieser Stiftung, die insbesondere ab 1760 umfangreich überliefert sind.

Hamburger Konversionsgeschichte

In Hamburg blieb trotz der Existenz dieser Einrichtung der Umfang jüdisch-christlicher Konversionen, wie auch andernorts in der Frühen Neuzeit, stets in einem überschaubaren Rahmen. Um die quantitative Entwick-

zum Christentum in Hamburg 1792

lung der Hamburger Konversionsgeschichte zu beurteilen, fehlt allerdings der entscheidende Parameter, die nur lückenhaft überlieferten Zahlenverhältnisse in der jüdischen Gemeinschaft, auf die die Anzahl der Glaubenswechsel jeweils zu beziehen wäre. Die absoluten Zahlen der Konversionen in Hamburg ab 1620, wie sie in der Tabelle (siehe Seite 66) angeführt sind, zeigen aber immerhin, dass diese sich nach einem Anstieg in der ersten Phase des Wirkens der Edzardischen Stiftung zwischen 1671 und 1708 bis 1800 auf einem niedrigen Level von durchschnittlich kaum mehr als zwei pro Jahr einpendelten.

Im Hinblick auf den Glaubenswechsel der Schwestern Wessely sind aber vor allem zwei weitere in der Tabelle erkennbare charakteristische Züge der historischen Konversionsentwicklung von Interesse. Zum einen ist der im gesamten Zeitraum von 1620 bis 1850 im Vergleich zu den Männern geringere Anteil von Frauen an der Konvertitengesamtzahl hervorzuheben. Die Tabelle zeigt, dass die Frauenquote stets unter 50 Prozent lag; ein mit dem minderberechtigten weiblichen Status in der Frühen Neuzeit zusammenhängendes quantitatives Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern, dessen Hintergrund an den Glaubenswechseln der Schwestern Wessely deutlich nachgezeichnet werden kann.

Augenfällig ist zum anderen der in der Tabelle erkennbare Anstieg der Konversionszahlen ab 1800 auf durchschnittlich zehn pro Jahr. Er verweist auf Wandlungen, die in der Umbruchszeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auch in der Konversionsgeschichte zu verzeichnen waren. Zu diesen gehörten u. a. eine Verlagerung des Schwerpunkts der Konversionen von der Unter- zur Mittel- und Oberschicht, die Zunahme von Taufen ganzer Familien bzw. mehrerer



Blick von der Elbhöhe auf die Stadt Hamburg. Aquarell (1825) von Jess Bundsen © bpk/Fischer

Das Innere der St. Nikolaikirche in Hamburg. Gemälde (1831) von Martin Gensler © bpk/Hamburger Kunsthalle/Elke Walford

Mitglieder einer Familie sowie ein deutlicher Anstieg der Taufquote in Familien jüdischer Aufklärer. Der Konversionsfall Wessely, der sowohl alte als auch neue konversionshistorische Handlungsmuster erkennen lässt, nimmt eine Position an der Schwelle zu diesem Wandel ein. Er ist daher ein geeignetes Fallbeispiel, um auf traditionelle Gegebenheiten wie auch Veränderungen in der Konversionsgeschichte hinzuweisen.

Die Wesselys als Taufkandidatinnen der Proselyten-Anstalt

Was geschah mit den Schwestern Wessely, nachdem sie ihr Elternhaus lediglich mit dem, »was sie auf dem Leibe trugen«, verlassen hatten? Darüber geben die Rechenschafts-Berichte der Verwalter der Edzardischen Jüdischen Proselyten-Anstalt Auskunft. Zwar sind diese von der christlichen, dem Judentum gegenüber feindlichen Sichtweise jener Zeit tief eingefärbt, gegen den Strich gelesen lassen sich aber dennoch wertvolle Erkenntnisse über die Konversionsgeschichte und damit über historische Zustände sowohl in der jüdischen als auch der christlichen Gesellschaft sowie das Verhältnis beider zueinander gewinnen.²

Untergekommen bei einer zu ihren Eltern benachbart wohnenden christlichen Familie, stellten sich Rahel und Judith bei dem 1791 amtierenden Verwalter der Edzardischen Proselyten-Anstalt, dem Professor am Hamburger Akademischen Gymnasium Heinrich Vincent Nölting, als die *zwey jüngsten Töchter* von Moses Wessely vor. Der üblichen Praxis entsprechend vergewisserte sich Nölting *auf mancherley Wegen* des guten

Leumunds der Beiden, die man, wie er betonte, *ja nicht mit ihren ältesten Schwestern* verwechseln dürfe. Danach trug er nicht nur Sorge dafür, dass die Schwestern *unter obrigkeitlichen Schutz* gestellt wurden, sondern bemühte sich offenbar persönlich bei ihren Eltern um die *gütliche Auslieferung [von dort] zurückgelassenen Kleidungsstücken*; Letzteres allerdings, abgesehen von zwei als *Pelzenveloppen* bezeichneten Mänteln, weitgehend erfolglos, weil die übrige geforderte Bekleidung laut Auskunft der Mutter verkauft bzw. verpfändet worden war.

Angesichts des *herannahenden Winters* löste Nölting daher einige versetzte Kleidungsstücke der beiden Mädchen selbst aus und ermöglichte ihnen die Anschaffung von Schuhen und Strümpfen. Anders als sonst üblich kalkulierte er bei diesen beiden Taufkandidatinnen von vornherein nicht nur mit den für Nahrung und Unterbringung notwendigen Kosten. Er hielt für ihren Lebensunterhalt vielmehr auch weitere, die gewöhnlichen Unterstützungsleistungen der Stiftung übersteigende Mittel z. B. zur Beschaffung, Instandhaltung und Reinigung von Wäsche und Kleidung für erforderlich. Das Gesuch, mit dem er deshalb bei der »Allgemeinen Armenanstalt« in Hamburg um finanzielle Hilfe für die Schwestern nachsuchte, schlug aber *wider alle Erwartungen* fehl. Abgesehen von kleineren Spenden u. a. vom Senator Amsinck ging also der Löwenanteil der im Vergleich zu anderen Konversionsfällen erheblich höheren Aufwendungen für die Wesselys zu Lasten der Stiftungskasse.

Wie üblich wurde von dieser Einrichtung auch der Unterricht der Taufkandidatinnen in der christlichen Glaubenslehre organisiert und finanziert. Auch hier

Taufen erwachsener Juden und Jüdinnen in Hamburg zwischen 1620 und 1850¹

Zeitraum	Männer	Frauen	Gesamt	Gesamtdurchschnitt pro Jahr
1620–1670	9	2	11	Ca. 0,2
1671–1708	90	47	137	Ca. 3,7
1709–1761	76	47	123	Ca. 2,4
1762–1800	55	31	86	Ca. 2,3
1800–1850	306	187	493	Ca. 10



Naphtali Hartwig Wessely, einer der herausragenden Protagonisten der Haskala und einer der wichtigsten und angesehensten jüdischen Dichter und Denker des 18. Jahrhunderts; Bruder von Moses Wessely © www.haskala.net

wurde für Rahel und Judith Wessely eine Sonderregelung getroffen, denn nicht sie mussten den Lehrer, sondern dieser die Schwestern in ihrer Wohnung aufsuchen. Über den Bildungsstand der beiden jungen Frauen erfahren wir in diesem Zusammenhang, dass sie im Gegensatz zu den meisten Taufkandidat(inn)en jener Zeit, *fertig lesen* konnten, also die deutsche Sprache in Wort und Schrift beherrschten. Ihre geistige Bildung beurteilten die Jahrverwalter weniger positiv, denn der Nölting 1791 im Amt nachgefolgte Verwalter Martin Friedrich Pitiscus, ebenfalls Gymnasial-Professor, konstatierte dazu, die Schwestern seien *wenig geübt (...), ihrem Geiste und Herzen Religions Kenntnisse beizubringen*.

Dennoch gewann Pitiscus im Februar 1792 den Eindruck, dass Rahel und Judith Wessely, dank der von ihnen mit *Folgsamkeit* angenommenen *Ermahnungen und Ermunterungen (...), die nothwendigsten Kenntnisse [der christlichen] Religion gelernt* hätten. In der Person des Diakons an der St. Nikolaikirche Johann Jacob Schäffer fand der Verwalter zudem einen Geistlichen, der bereit war, die beiden Schwestern zu taufen. Welcher Art die im Stiftungs-Protokoll erwähnten »Hindernisse« waren, die den Vollzug der Taufe bis in den September 1792 verzögerten, ist nicht genau bekannt. Zwei Dinge könn-

ten dabei eine Rolle gespielt haben, nämlich Pastor Schäffers Angebot, die beiden Schwestern persönlich auf die Taufe vorzubereiten, und vor allem der Tod ihres Vaters Moses Wessely am 29. Februar jenes Jahres. Trotz des für Taufkandidat(inn)en und Konvertit(inn)en bis dahin geltenden christlichen Postulats, mit der jüdischen Vergangenheit vollständig zu brechen, gaben die Verwalter den Schwestern ausreichend Gelegenheit, ihrer töchterlichen Trauer mit eigens dafür aus Mitteln der Stiftung angeschaffter Kleidung öffentlich Ausdruck zu verleihen.³

Angesichts der hohen Aufwendungen für den Unterhalt der Schwestern stellten sich offensichtlich auch die Stiftungsverwalter die Frage, wie sich die beiden jungen Frauen selbst unterhalten könnten. Allerdings stand dabei der Haupterwerbszweig lediger Frauen in jener Zeit, das Dienstbotengewerbe, für die Wessely-Schwestern nie in Rede. Wohl weil diese als die vornehmere Variante weiblicher Erwerbsarbeit galt, wurde für sie ausschließlich die Verfertigung von Handarbeiten ins Auge gefasst, ein Feld, so stellte Nölting 1791 fest, auf dem die jungen Frauen es *noch nicht zur Vollkommenheit gebracht* hätten. Aber auch der ihnen deshalb auferlegte Besuch einer »Nähschule« vom Frühsommer bis Ende September 1792 verbesserte ihre prekäre Situation offensichtlich nicht, denn sie blieben, wie die Quellen zeigen, wirtschaftlich weiterhin von der Stiftung abhängig.⁴

Das Außergewöhnliche am Konversionsfall Wessely

Weshalb Professor Nölting den Konversionsfall der Wessely-Schwestern als *ausserordentlich* bezeichnete, liegt auf der Hand. Die familiäre Herkunft dieser beiden Jüdinnen hob sich deutlich von dem Unterschichtsmilieu ab, aus dem sich die Mehrheit der Konvertitinnen und Konvertiten aus dem Judentum damals noch rekrutierte. Außerdem war mit den Wesselys, soweit wir wissen, erstmals in Hamburg eine reformorientierte jüdische Familie von einem Konversionsfall betroffen. Auf das »Außerordentliche« der Glaubenswechsel der Schwestern Wessely reagierten, wie sich an den Rechenschaftsberichten der Jahre 1791 bis 1793 zeigt, auch die Verwalter in spezifischer Weise.

So fällt zum einen der positive Grundton auf, in dem Nölting und Pitiscus über die Schwestern berichteten. Abweichend vom sonst Üblichen war dieser von Empathie und Rücksichtnahme gegenüber den jungen Frauen geprägt. Zum anderen sticht die besondere Fürsorge ungewöhnlich hervor, die beiden Schwestern sowohl

materiell als auch ideell zuteil wurde. Diese galten den Verwaltern *als junge Frauenzimmer, die sich noch durch nichts ehrlich ernähren könnten* und für die das wöchentliche Almosen [...] *schlechterdings nicht zureich[en]* würde. Derartige Überlegungen, ob die von der Stiftung während der Taufvorbereitungszeit in der Regel gewährten wöchentlichen Beihilfen von zwei Mark den Lebensunterhalt deckten, wurden bei den anderen Kandidat(inn)en nicht angestellt. Überhaupt waren die Beträge, die die Wessely-Töchter in den Monaten nach dem Tod ihres Vaters bis zu ihrer Taufe am 12. September 1792 erhielten – für Unterkunft und Verpflegung, aber auch für Kleidung, u. a. mehrere Kattunkleider und *Weißeszeug* – umfangreich und sprengten in ihrer Gesamthöhe von mehr als 100 Mark den Rahmen der in der Stiftung sonst üblichen Sparsamkeit.⁵

Den Wessely-Töchtern wurde von den Verwaltern offensichtlich ein hoher sozialer Status zugeschrieben, der es gebot, ihnen mit Achtung und Respekt zu begegnen. Daran vermochte auch der Umstand nichts zu ändern, dass der ehemalige Großkaufmann Moses Wessely, gemessen am finanziellen Maßstab, nicht (mehr) zur jüdischen Elite zählte. Denn er lebte kurz vor seinem Tod am 29. Februar 1792 samt seiner Familie offenbar in derart dürftigen Verhältnissen, dass trotz finanzieller Unterstützung Berliner Verwandter (Angehörige der Familie Schlesinger) sogar Kleidungsstücke der Töchter verpfändet werden mussten. Vermutlich war es also der Ruf ihres Vaters als mit Mendelssohn und Lessing befreundeter jüdischer Aufklärer, in dessen Abglanz die Schwestern Wessely gesehen wurden. Unter christlichen Aufklärern, zu denen Professor Nölting gehörte, war Moses Wesselys wie auch der Name seines Bruders Naphtali Hartwig (Herz) zweifellos bekannt. Das Engagement für die Bekehrung der Juden stellte damals zwar auch kaum ein christlicher Aufklärer infrage. Dennoch deutet die ungewöhnlich respektvolle Behandlung, die den Wessely-Töchtern zuteil wurde, auf den sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts vollziehenden gesellschaftlichen Wandel hin, der immerhin innerhalb der aufgeklärten Elite Begegnungen zwischen Juden und Christen auf Augenhöhe ermöglichte.

Ein entscheidendes Indiz auf den in jenen Jahren allmählich einsetzenden Wandlungsprozess in der Konversionsgeschichte ist im Fall der Wessely-Schwestern in dem achtungsvollen Umgang der Verwalter mit der Trauer der Töchter um den Vater zu sehen. Dieser zeugt von einer bis dahin nicht bekannten Akzeptanz gegenüber den Bindungen beider Taufkandidatinnen an ihre jüdische Familie. Erkennbar wird hier, dass die



Moses Wessely, jüdischer Aufklärer, deutscher Schriftsteller und Kaufmann, Vater von Rahel und Judith Wessely. Kupferstich (um 1795) von Daniel Chodowiecki © bpk/Staatsbibliothek zu Berlin

christlich-ideologische Fiktion von der Taufe als radikalem, ausschließlich religiösem Neuanfang allmählich an Wirkungsmacht verlor. Dieser Wandel zeigt den wachsenden Einfluss des Rationalismus auf die lutherische Theologie nach der Abkehr von der scharfen religiösen Frontstellung der lutherischen Orthodoxie gegenüber dem Judentum. An die Stelle der christlichen Dogmen, die bis dahin den Umgang mit taufwilligen Juden und Jüdinnen und Konvertit(inn)en bestimmt hatten, trat eine säkularere, sozialen Aspekten religiöser Grenzüberschreitungen gegenüber offenere Tonlage. Weltliche Konversionsmotive, Heiratsabsichten oder auch sozial-ökonomisches Aufstiegsstreben mussten z. B. nicht länger mit christlich-religiösen Bekenntnissen bemäntelt werden. Wie Konvertit(inn)en mit ihrer »dual identity« (Elisheva Carlebach) lebten, ihrer faktischen, nach traditioneller christlicher Vorgabe aber zu verschleiern Existenz zwischen zwei Welten, ob sie also familiäre und soziale Kontakte zur jüdischen Gesellschaft aufrecht erhielten, danach wurde von christlicher Seite nicht mehr gefragt. Eine komplementäre Entwicklung vollzog sich seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert sukzessive auch in der jüdischen Gemeinschaft. Auch dort wurden verwandtschaftliche oder freundschaftliche Bande zu religiös Abtrünnigen nicht mehr in jedem Fall gekappt.

Die Taufe

Getauft wurden die beiden Schwestern am 12. September 1792 in althergebrachter Weise, nämlich nicht, wie es später bei Angehörigen der jüdischen Elite oft der Fall war, diskret im Hause, sondern öffentlich in der St. Nikolaikirche, in *Gegenwart sehr vieler, zum Teil sehr ungesitteter Zuhörer*, wie Pitiscus mit ärgerlichem Unterton notierte. Anders als die unter Konvertiten aus der jüdischen Mittel- und Oberschicht wenige Jahrzehnte später gängige Praxis, jüdische Familiennamen beizubehalten, wechselten Rahel und Judith Wessely ihre Namen vollständig. Ihre neuen Namen, der offensichtlich an der Taufkirche orientierte Familienname Nicolai und die von den Patinnen entlehnten Vornamen – Margareta Johanna Antonia bei Rahel und Elisabeth Friederica Henriette bei Judith – markierten deutlich einen Bruch zu ihrer jüdischen Herkunftsfamilie.

Dass bei diesem vollständigen Wechsel des Namens der soziale Kontext, in dem sich der Glaubenswechsel vollzog, nicht ohne Relevanz war, darauf verweist ein weiterer Konversionsfall in der Familie von Moses Wessely: Etwa ein halbes Jahr nach ihren Schwestern ließ sich die 1773 geborene Esther Wessely am 14. April 1793 in der Hamburger St. Michaeliskirche taufen. Im Gegensatz zu ihren Schwestern wechselte Esther Wessely aber offensichtlich zielgerichtet auf den sicheren Hafen einer Ehe hin, also sozusagen mit Netz und doppeltem Boden, ihren Glauben. Auf Unterstützung vonseiten der Proselyten-Anstalt war sie, wie auch die meisten der künftigen Konvertit(inn)en aus der jüdischen Mittel- und Oberschicht, nicht angewiesen. Vermutlich, weil für sie der neue Ehepartner in Aussicht stand, behielt sie ihren Familiennamen bei. Als Susanna Esther Wessely schloss sie dann am 16. Juli desselben Jahres in der Hamburger Katharinenkirche die Ehe mit dem *Doctor Medicinae et Chirurgie* Paul Friedrich Hermann Grasmeyer.⁶

Das Leben nach der Taufe

Nur bruchstückhaft liegen Informationen über den weiteren Lebensweg der Nicolai-Schwestern in den Quellen vor. Es ist davon auszugehen, dass ihre wirtschaftliche Situation heikel blieb. Zwar wurden sie nach ihrer Taufe von der Stiftung, anders als die übrigen bedürftigen Konvertit(inn)en, die lediglich zu christlichen Festtagen Schillingbeträge erhielten, nach wie vor mit wöchentlichen Beihilfen und anderen Gaben unterstützt. Auch wenn sich das nach einem Beschluss der Stiftungsverwalter 1793 *vors künftige* nicht ändern sollte, wurden die

Beträge 1795 dann doch sukzessive reduziert, im Januar von sechs Mark für zwei Wochen auf fünf Mark und im Dezember auf drei Mark.⁷ Wie die beiden jungen Frauen ihren Lebensunterhalt abgesehen von den genannten Zahlungen bestritten, wissen wir nicht, auch nicht, ob sie vielleicht Hilfe von ihrer Schwester Susanna Esther Grasmeyer erhielten, die vermutlich in gesicherten wirtschaftlichen Verhältnissen lebte.

Im April 1796 trat offenbar eine einschneidende Veränderung in der Lebenssituation der beiden Nicolais ein. Die ältere der beiden Schwestern, die sich Johanna nannte, machte sich in diesem Monat, von der Stiftung mit einem Reisegeld von 20 Mark ausgestattet, in Richtung Rendsburg auf, einer kleinen nördlich von Hamburg im dänischen Schleswig-Holstein gelegenen Stadt. Auch der Name der jüngeren Schwester, die sich Friederica rufen ließ, wird in den Stiftungsarchivalien hiernach erst wieder im April 1802 erwähnt. Zu diesem Zeitpunkt berichtete der Verwalter Nölting von einer Beihilfe an die *ehemalige Nicolai, verheirathete Hoppe*. Nur eine Braut namens Friederica Nicolai ist für den fraglichen Zeitraum in den Quellen verzeichnet, diese schloss am 1. Januar 1802 mit dem Friseur Christian

AM LIEBSTEN **ORF**

MORGENS GEHÖRT
MITTAGS GEKLIKT
ABENDS
GESESSEN

RADIO, TELETEXT, INTERNET, TV: Rund um die Uhr für Sie da.

ORF 1 2 Plus 1 O T OK

oo K B S NO St T V W

ORF.at



Der Schaarmarkt und die Michaeliskirche in Hamburg, 1885 © bpk/Strumper Co.

Hopp die Ehe. Offenbar war Friederica Nicolai bei dieser Eheschließung bestrebt, ihre jüdische Herkunft zu verschleiern, denn Moses und Gute Wessely werden als Brauteltern nicht genannt. Vielmehr sind als solche im Hochzeitenbuch der »Wedde«, der Hamburger Polizeibehörde, mit den elterlichen Namen des Bräutigams gleich lautende Namen verzeichnet. Im Taufbuch der St. Michaeliskirche hingegen fehlt entgegen der üblichen Praxis die Angabe der Brauteltern gänzlich.⁸ Fest steht also, dass Friederica Nicolai im Januar 1802 heiratete, wie ihr Leben nach der Trennung von ihrer Schwester im April 1796 bis zu ihrer Eheschließung aussah, liegt hingegen im Dunkeln.

Johanna Nicolais Geschick nahm fern von Hamburg anscheinend keine Wendung zum Besseren. Im Januar 1797 veranlasste die Stiftung eine Auszahlung von 15 Mark *an die älteste Nicolai in Rendsburg [...] wegen ihrer unglücklichen Umstände*. Wenn auch kaum bereits darauf gemünzt, beschrieb diese Formulierung treffend, was Johanna Nicolai kurz darauf widerfuhr. Sie wurde schwanger und gebar im August desselben Jahres ein Kind, ob in Rendsburg oder Hamburg, ist unklar. Offensichtlich wegen dieser damals mit dem Verdikt der Unzucht belegten nichtehelichen Mutterschaft bedurfte es besonderer Fürsprache, bis Johanna Nicolai *zu ihrem Wochenbette* von der Stiftung eine Beihilfe von 15 Mark erhielt.⁹ Danach hören wir noch drei Mal etwas von

Johanna Nicolai. Im August 1801 hielt sie sich in Kopenhagen auf, wohin ihr die Stiftung auf *vielfältiges Bitten* und, weil eine Anstellung für sie in Aussicht stand, noch einmal 42 Mark Beihilfe sandte. *[A]uf ihr sehnliches Bitten* wurde ihr, die, wie sie schrieb, *kränck und hülflos* ohne Einkünfte immer noch in der dänischen Hauptstadt darnieder lag, erneut im Juni 1802 ein Betrag von 21 Mark übersandt. Als sie eine »letzte« Geldunterstützung im Dezember 1804 bekam, hielt sie sich in Jütland auf. Danach verliert sich Johanna Nicolais Spur in den Quellen.¹⁰

Motive und Hintergründe

Auszugehen ist davon, dass komplexe Motivlagen zum Glaubenswechsel der Schwestern führten. Der Zugang zu den jeweils individuellen Bündeln an Beweggründen bleibt uns bei dieser wie bei jeder anderen historischen Konversion verschlossen. Dennoch provoziert der Entschluss der beiden jungen Frauen, das Judentum und die für damalige junge Frauen vergleichsweise sichere Zuflucht – ihre Familie – zu verlassen, die Frage nach einem möglichen Warum zu stellen. Hinweise auf ein gängiges Motiv, wie es damals z. B. Heiratspläne waren, gibt es in den Quellen im Fall der Wesselys nicht. Folgen wir dem einschlägigen konversionshistorischen Verlaufsmodell, gilt es nach einer der Konversion vor-

ausgegangenen Krise im Leben von Rahel und Judith Wessely Ausschau zu halten, die destabilisierend auf ihre Bindungen an das Judentum einwirkte. Dieser Theorie steht allerdings das praktische Problem gegenüber, dass die Quellen, wie oft in der frühneuzeitlichen Konversionsgeschichte, nur rudimentär Auskunft über das Leben geben, das Rahel und Judith Wessely führten, als sie sich zur Konversion entschlossen.

Wenden wir uns also dem zu, was wir über ihre Lebensumstände und die ihrer Familie wissen. Geboren etwa 1771 und 1775, wuchsen beide Mädchen vermutlich anfänglich geborgen in einer von Wohlhabenheit geprägten häuslichen Umgebung auf. Ihr Vater Moses Wessely wurde 1737 in Kopenhagen in eine Familie hineingeboren, die, obgleich aschkenasischen Ursprungs, zur sefardischen Gemeinde gehörte. Seiner kulturell sefardisch geprägten familiären Abkunft entsprechend war der sowohl traditionell jüdisch als auch weltlich gebildete Moses Wessely offenbar seit jungen Jahren als Großkaufmann in Hamburg und auch in Berlin tä-

tig, der Stadt, aus der seine Ehefrau Gute Schlesinger stammte. Der Lebensmittelpunkt der Familie lag offenbar in Hamburg, jedenfalls gehörte Moses Wessely der dortigen sefardischen Gemeinde an und wurde nach seinem Tod auch auf deren Friedhof in Altona an der heutigen Königstraße begraben. Von den zahlreichen Kindern, angeblich 13, die in dieser Familie geboren wurden, kennen wir außer Rahel und Judith vier weitere Namen und Geburtsdaten, nämlich Debora (5. 2. 1763), Naphtali (28. 4. 1764), Simha (28. 6. 1765) und Esther (7. 6. 1773).

Das Engagement für die jüdische Aufklärung spielte, wie es scheint, eine zentrale Rolle in Moses Wesselys Leben. Bereits in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts las er Moses Mendelssohns Schriften gemeinsam mit dessen Braut Fromet Gugenheim und nahm auch in den folgenden Jahrzehnten aktiv an aufklärerischen Kreisen und Zirkeln sowohl in Hamburg als auch in Berlin teil. Ende der siebziger Jahre gehört er zu denjenigen, die Lessing auch materiell bei der Herausgabe des



Haben Sie Mozarts A-Dur-Sonate jemals so gehört?

Siemens steht für Innovationen – auch in Kunst und Kultur.

Die Förderung kultureller Projekte hat eine lange Tradition bei Siemens. Kunst und Kultur bereichern die Gesellschaft mit neuen und innovativen Ideen. Deshalb sind wir stolz, in zahlreichen Ländern mit vielfältigen Initiativen und Projekten gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.
www.siemens.at/kultur

Answers.

SIEMENS



Der jüdische Friedhof Königstraße in Hamburg, auf dem Moses Wessely begraben wurde © Amt für Denkmalschutz/Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg

»Nathan« unterstützten. Zu Christian Wilhelm Dohms Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« von 1781 veröffentlichte er – unter dem Pseudonym seines christlichen Freundes Unzer – einen Kommentar. Als jüdischer Aufklärer war Wessely zu seiner Zeit in Hamburg zweifellos eine Ausnahmeerscheinung, denn die jüdische Aufklärungsszene in dieser Stadt war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch äußerst dünn besetzt. Bezeichnend erscheint, dass ihm 1791, als Moses Wessely schwer erkrankt war, mit Johann Albert Hinrich Reimarus ein Christ und Protagonist der Aufklärung in Hamburg als Arzt zur Seite stand. Als Mitglied der kleinen, nur noch aus einer Handvoll Familien bestehenden sefardisch-jüdischen Gemeinde und Aufklärer fand Moses Wessely mit seiner Familie in der aschkenasisch-jüdischen Mehrheit dieser Stadt vermutlich keinen sozialen Rückhalt.

Wie seinem Bruder Naphtali Hartwig lagen auch ihm Reformen des jüdischen Bildungs- und Erziehungssystems besonders am Herzen. Allerdings hatte er, ebenso wie andere jüdische Aufklärer, als Schüler künftiger

jüdischer Reformschulen männliche Nachkommen und nicht die Töchter im Blick. Entsprechend profitierte sein Sohn Naphtali von seinem pädagogischen Engagement. Als zweiter jüdischer Schüler nach Moses Alexander Philipson konnte dieser von 1780 bis 1782 das Christianeum in Altona besuchen, anschließend Medizin in Göttingen studieren und sich 1790 als Arzt in Bleicherode im Harz niederlassen. Über den häuslichen Unterricht der Wessely-Kinder durch Privatlehrer, in den gerade in reformorientierten Familien ja mitunter auch Töchter einbezogen wurden, ist leider bislang ebenso wenig bekannt wie über deren religiöse Erziehung. Auch darüber, ob Moses Wesselys Einsatz für die Aufklärung zu einer Entfremdung vom Judentum führte, wissen wir nichts Konkretes. Anzunehmen ist aber, dass er, obwohl einige Jahre jünger als sein Bruder Naphtali Hartwig und Moses Mendelssohn, wohl wie diese noch zu der Generation jüdischer Aufklärer zählte, die zeitlebens an einer traditionell jüdischen Lebensführung festhielt.

Spätestens wohl 1790, dem Jahr, in dem sich sein Sohn Naphtali als Arzt in Bleicherode niederließ, verschlechterte sich Moses Wesselys wirtschaftliche Situation, offenbar auch verursacht durch eine ernsthafte Erkrankung. In diesem Niedergang lag vermutlich der Grund für den Umzug in die Mietwohnung, die Moses Wessely mit seiner Familie im November des genannten Jahres am Valentinskamp bezog. Aber auch dort hatte



Der Grabstein von Naphtali Hartwig Wessely in der sefardischen Abteilung des jüdischen Friedhofs Königstraße in Hamburg © Jürgen Faust, Neukirchen-Vluyn

sich die Familie mit weiteren Widrigkeiten auseinander zu setzen, nämlich einer auf ihren Wegzug aus dieser Straße gerichteten antijüdischen Kampagne christlicher Anwohner. Wie in einigen ähnlichen Fällen zuvor fanden die Beschwerdeführer mit ihrer Argumentation beim Senat Gehör, im Fall der Niederlassung von Juden in dieser Straße würden sich Immobilien- und Mietpreise negativ entwickeln. Trotz einer dringlichen, mit einem ärztlichen Attest untermauerten Bittschrift der Vermieterin von Moses Wessely, mit der sie beim Senat wegen der schweren Erkrankung ihres Mieters um Aufschub der Kündigung um ein Jahr bat, wurde der Räumungstermin im November 1791 aufrechterhalten.¹¹

Im Jahr 1791 war das Leben der Familie Wessely, die neben den Eltern mindestens noch aus den Töchtern Rahel, Esther und Judith bestand, somit von der schweren Erkrankung und Pflegebedürftigkeit des Vaters sowie dem drohenden Wohnungsverlust geprägt. Nebelhaft sind in den Quellen darüber hinaus Konturen eines Konfliktes erkennbar, der anscheinend mit irgendeiner Art von Verletzung gesellschaftlicher Normen durch die älteren der Wessely-Töchter zusammenhing. Allerdings ist nicht mehr darüber bekannt, als dass, so notierte es Nölting 1791 in seinem Bericht, die beiden älteren Wessely-Schwwestern, *wie allgemein gesagt würde, in schlechtem Ruf* standen. Wie es scheint, haben wir mit unserer Konvertitin Johanna Nicolai, vormals Rahel Wessely,

eine dieser älteren Schwestern mit beschädigtem Leumund vor uns. Geboren etwa 1771, zählte sie jedenfalls nicht, wie sie gegenüber Nölting behauptet hatte, zu den zwei jüngsten Töchtern dieser Familie. Diesen Rang in der Geschwisterreihe nahm wohl vielmehr die 1773 geborene Esther gemeinsam mit der ca. 1775 geborenen Judith, später Friederica Nicolai, ein.¹² Ob diese Rufschädigung allerdings von Relevanz für die Konversionsentscheidung war, muss angesichts der vagen Nachrichtenlage dahin gestellt bleiben.

Fazit

Fassen wir zusammen und betrachten das sich in den Quellen abzeichnende Bild der Lebenssituation, in der sich Rahel und Judith Wessely befanden, als sie sich zum Übertritt zum Christentum entschlossen: Wir sehen zwei junge Frauen, die nach einer ohne materielle Sorgen verbrachten Kindheit mit dem wirtschaftlichen Abstieg, der Verarmung und wohl auch sozialen Isolation ihrer Familie innerhalb der jüdischen Gemeinschaft konfrontiert waren. Beides, Verarmung und Isolation,



minderte sicherlich die Chancen der Wessely-Töchter auf dem jüdischen Heiratsmarkt. Für sie war die Möglichkeit, die belastende, von Armut und Krankheit bestimmte familiäre Situation auf dem traditionellen Weg in eine Ehe hinter sich zu lassen, mit Hürden belegt. Auch die von christlichen Nachbarn ausgehenden antijüdischen Angriffe sind als ein die schwierige Lage der Familie zusätzlich belastender Faktor in Rechnung zu stellen. Bei den Schwestern mögen sie den Wunsch mit genährt haben, dem jüdischen Status durch den Glaubenswechsel zu entfliehen. Zu bedenken ist schließlich auch die Möglichkeit, dass das väterliche Reformengagement Einfluss auf Rahel und Judith Wesselys Entscheidung zur Konversion hatte, denn davon, dass Moses Wesselys Einsatz für die Aufklärung auch in seinem häuslichen Lebenskreis Spuren hinterließ, ist auszugehen. Auch wenn diese von den Töchtern vielleicht nur peripher wahrgenommen wurden, könnten ihnen auf diesem Wege Signale vermittelt worden sein, in einer sich in Kehrtwenden verschiedenster Art manifestierenden Zeit des Umbruchs zu leben.

Was also letztlich für Rahel und Judith Wessely ausschlaggebend dafür war, ihrem jüdischen Leben den Rücken zu kehren, wissen wir nicht. Es war ein Schritt, der – von Mut, Verzweiflung oder Naivität beförderte? – Entscheidungskraft brauchte. Denn letztlich brachte er, davon legen die Quellen ein beredtes Zeugnis ab, die jungen Frauen gewissermaßen vom Regen in die Traufe, blieb doch ihre Situation als allein stehende Frauen trotz ihrer besonderen Förderung durch die Proselyten-Anstalt auch in der christlichen Gesellschaft mehr als prekär. Sichtbar wird hier, weshalb die Hürde vor einem Glaubenswechsel für Jüdinnen höher als für Juden lag. Sie waren stärker auf soziale Netzwerke angewiesen und riskierten deshalb seltener als Männer eine Taufe. $\triangle$

Literatur

- Jutta Braden, Rotraud Ries (Hrsg.), *Juden – Christen – Juden-Christen. Konversionen in der Frühen Neuzeit. Themenschwerpunkt. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15/2 (2005), S. 257–433.
- Jutta Braden, »Zur Rechtschaffenheit nachdrücklich ermahnet...« Taufwillige Jüdinnen und Konvertitinnen aus dem Judentum in Hamburg in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Jörg Deventer, Susanne Rau, Anne Conrad (Hrsg.), *Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag. Münster 2002 (Geschichte 39)*, S. 94–113.
- Elisheva Carlebach, *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven-London 2001.
- Deborah Hertz, *How Jews Became Germans. The History of Conversion and Assimilation in Berlin*. New Haven-London 2007.
- Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*. New York-Oxford 1994.



Moses Mendelssohn. Moses Wessely war mit ihm wie auch mit Gotthold Ephraim Lessing befreundet. Punktiertich (1780) von Colni nach einer Zeichnung von Demarchi © bpk

Anmerkungen

- Die angeführten Daten, bei denen lediglich Konversionen erwachsener, d. h. mehr als 14 Jahre alter Personen berücksichtigt sind, beruhen auf den Ergebnissen meines Forschungsprojektes zur Hamburger Konversionsgeschichte.
- Staatsarchiv Hamburg, Vormalss Edzardische Jüdische Proselyten-Anstalt, B 3 (Rechnungsbuch). Auch für das Folgende, soweit nicht anders angemerkt.
- Ebd., B 4 (Rechnungsbuch).
- Ebd., B 3 (Berichtbuch).
- Ebd., B 4 (Rechnungsbuch).
- Zur Taufe von Rahel und Judith vgl. ebd., St. Nikolai, VIII Ka (Taufbuch); zur Taufe von Esther ebd., St. Michaelis, C 11 Band 2 (Taufbuch); zu deren Hochzeit vgl. ebd., St. Katharinen, AXVII e 2 (Trauungen 1759–1809).
- Vgl. auch für das Folgende ebd., Vormalss Edzardische Jüdische Proselyten-Anstalt, B 4 (Rechnungsbuch).
- Ebd., Wedde I, 29 (Hochzeiten-Protocolle), Bd. 87; ebd., St. Michaelis, D 3 (Trauungen 1796–1810).
- Ebd., Vormalss Edzardische Jüdische Proselyten-Anstalt, B 4 (Rechnungsbuch).
- Zitate vgl. ebd., B 4 (Rechnungsbuch).
- Ebd., Senat, CI VII Lit. Lb, Nr. 18, Vol. 2a, Fasc. 5.
- Ebd., Vormalss Edzardische Jüdische Proselyten-Anstalt, B 3 (Berichtbuch 1761–1940).

Hebräische Fragmente und Handschriften in österreichischen Bibliotheken

Ein Projekt mit europaweiter Vernetzung

Martha Keil

Dass hebräische Fragmente als Deckblätter und Einbandverstärkungen von christlichen Büchern dienten, zeugt von Verfolgung, Vertreibung und Beraubung der jüdischen Gemeinden des Mittelalters. Juden würden nämlich, dies ist ein Unterschied zu den christlichen Gepflogenheiten, ihre beschädigten religiösen Schriften beerdigen oder in einer »Genisa«, einem verborgenen Raum meist in einer Synagoge, ehrfurchtsvoll aufbewahren. Die Geschichte der hebräischen Fragmente ist also ein Teil der Existenz und Zerstörung der mittelalterlichen Gemeinden Österreichs und ihres Geisteslebens.

Ziel des Projekts ist die Erfassung, Digitalisierung, wissenschaftliche Beschreibung und Identifizierung sämtlicher hebräischen Fragmente im Handschriften-, Inkunabeln- und Frühdruckbestand an österreichischen Bibliotheken und Archiven. In Zusammenarbeit mit der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters

der Österreichischen Akademie der Wissenschaften werden alle Informationen sukzessive auf einer Website der Kommission zugänglich gemacht (www.hebraica.at).

Das Projekt wurde nach dem Tod seines Gründers Univ. Prof. DDr. Ferdinand Dexinger (Institut für Judaistik der Univ. Wien) im Jahr 2000 von Univ. Prof. Dr. Josef Oesch (Institut für Theologie der Univ. Innsbruck) übernommen. In Kooperation mit Dr. Christine Glasner und Dr. Alois Haidinger von der ÖAW wurden inzwischen etwa tausend Fragmente aus österreichischen Universitäts- und Stiftsbibliotheken erfasst, beschrieben, digitalisiert und von Almut Laufer (Jerusalem) identifiziert und kommentiert. Aufgrund seiner Pensionierung übergab Prof. Oesch im November 2008 das Projekt dem Institut für jüdische Geschichte Österreichs, die Identifizierung übernahm Dr. Domagoj Akrap (Bibliothek des Jüdischen Museums Wien).

Im Dezember gründete sich in Zusammenarbeit mit dem Institute for Manuscripts an der National Library in Jerusalem die internationale Arbeitsgemeinschaft »Hebrew Fragments in European Libraries«, die aus insgesamt neun europäischen Ländern besteht (Leitung: Prof. Dr. Judith Olszowy-Schlanger, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris). Das österreichische Projekt hat hier aufgrund seiner langjährigen Erfahrung und seiner öffentlichen Zugänglichkeit im Web eine Vorreiterrolle.

Publikation:

Christine Glasner, Josef M. Oesch (Hrsg.), *Fragmenta Hebraica Austriaca. Akten der Session »Hebrew Manuscripts and Fragments in Austrian Libraries«* des Internat. Meeting der Society of Biblical Literature in Wien, 26. 7. 2007. (ÖAW, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsber. 783) Wien 2009.

Fragment einer Esterrolle. Grundbuch Herrschaft Eisentürhof 1534–1547, NÖLA, Varia 12, Fotodokumentation 6c © P. Zehetmayer



inhalt

Sabine Hödl	Editorial	1
Hannah Lotte Lund	<i>Nachtttee</i> , Networking und Emanzipation oder: Was macht eine Berliner Salonièr 1799?	2
Elana Shapira	Kunst und Repräsentation: Darstellungen jüdischer Salondamen in Wien um 1800	10
Klaus Weber	Salondamen und Sozialarbeiterinnen: Frauen der Familie Rothschild	20
Louise und Dieter Hecht	Jüdische Frauen zwischen Haskalah und Emanzipation	28
Inka Le-Huu	Johanna Goldschmidts Beitrag zur Begegnung jüdischer und christlicher Frauen in Hamburg (1847–1849)	40
Wolfgang Gasser	Aus dem Ghetto in die bürgerlichen Familien Jüdische Bedienstete im Zeitalter der Emanzipation 1770–1870	50
Monika Richarz	Eine weibliche Unterschicht aus der »Hefe des Pöbels«? Nachrichten über jüdische Mägde Ende des 18. Jahrhunderts	56
Jutta Braden	»ein ausserordentlicher Fall...« – Rahel und Judith Wesselys Konversion zum Christentum in Hamburg 1792	64
<i>Impressum</i> <i>Juden in Mitteleuropa. Erscheint jährlich. Zweck: Information über jüdische Geschichte und Kultur. Medieninhaber, Herausgeber und Verleger: Institut für jüdische Geschichte Österreichs, Dr. Karl Renner-Promenade 22, A-3100 St. Pölten, Tel.: +43-2742-77171-0, Fax: +43-2742-77171-15, office@injoest.ac.at, www.injoest.ac.at. Chefredaktion und PR-Verwaltung: Dr. Sabine Hödl. Gestaltung: Atelier Renate Stockreiter. Lithographie: faksimile digital; pixelstorm. Druck: rema print, Wien</i> © Institut für jüdische Geschichte Österreichs. Alle Rechte vorbehalten. Trotz intensiver Bemühungen ist es uns nicht in allen Fällen gelungen, die Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen. Bitte wenden Sie sich zwecks Abgeltung allfälliger Ansprüche an das Institut für jüdische Geschichte Österreichs. Wir danken dem Bundeskanzleramt, dem Landeshauptmann der Steiermark, Mag. Franz Voves, der Erzdiözese Wien sowie Mondi Neusiedler GmbH für die Unterstützung der Zeitschrift.		
 		