



Katharina Peetz

ZUR VERFLECHTUNG VON ANTISEMITISMUS, ANTIFEMINISMUS
UND EMANZIPATION IM KAISERREICH

1. Einleitung

Waren Emanzipationsgegner/innen im Kaiserreich in der Regel konservativ, antimodern und nationalistisch, während Emanzipationsbefürworter/innen liberale, tolerante und moderne politische Haltungen einnahmen? Diese Fragestellung verweist nach den Herausgeberinnen der Zeitschrift *Ariadne*¹ auf das Essay *Antisemitismus als kultureller Code*², das Shulamit Volkov im Jahr 1978 veröffentlichte. Nach Claudia Bruns und Kerstin Wolff geht Volkov davon aus, dass „...antisemitische Positionen als ein gesellschaftlicher Code für die Ablehnung moderner Emanzipationsbewegungen dienten.“³ Folglich seien nach Volkov Antisemit/innen in der Regel auch antiliberal, antimodern und „...so könnte gefolgert werden – auch antifeministisch gewesen.“⁴ Die beiden Redakteurinnen betonen, dass Volkov davon überzeugt ist, dass „... wegen dieser antiliberalen Codefunktion des Antisemitismus die AnhängerInnen von modernen Emanzipationsbewegungen

¹ Vgl. *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003). Das Themenheft erschien unter dem Titel ‚Gegenbewegungen der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900‘.

² Vgl. Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990. Die im Aufsatz verwendeten Zitate beziehen sich auf die zweite Ausgabe dieser Essay-Sammlung. Vgl. Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: dies., *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München 2000, 13-36.

³ Claudia Bruns/Kerstin Wolff, Editorial des Themenheftes *Gegenbewegungen der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900*, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003).

⁴ Bruns/Wolff, *Editorial*.

jeglicher Art (sei es Arbeiter-, Frauen- oder Judenemanzipation) keine AntisemitInnen sein“⁵ konnten.

In Auseinandersetzung mit dieser Interpretation hinterfragen sie die von Volkov vorgenommene Unterteilung in zwei komplementäre Lager. So seien viele Frauenrechtlerinnen zwar einerseits liberal gewesen, hätten andererseits aber auch antisemitische Positionen eingenommen. Der Blick auf die konkreten Akteure und Akteurinnen der Emanzipationsbewegungen, lasse - so Bruns und Wolff - Volkovs These von den zwei konzeptionellen Lagern brüchig werden.⁶ Das eigene Programm beschreiben Bruns und Wolff vor diesem Hintergrund in Abgrenzung von Volkov. Es gehe sowohl darum, die komplexen und widersprüchlichen Verbindungen von Emanzipation und Emanzipationsgegnerschaft in der Zeit um 1900 aufzudecken als auch darum, die oft getrennt untersuchten Bereiche von Antifeminismus und Antisemitismus miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei zeigt sich - so die Redakteurinnen -, dass die Verbindung von Antifeminismus und Antisemitismus weder zwangsläufig war noch sich linear und historisch invariabel festschreiben lässt. Liberalismus und Antifeminismus seien als Denkpositionen z.B. vor dem Beginn des ersten Weltkrieges durchaus miteinander vereinbar gewesen, was nur ein Beispiel unter vielen für die Verschränkung von emanzipatorischen und antiemanzipatorischen Diskursen sei. „... es zeigt sich, dass die jeweilige Haltung zur Moderne bzw. modernen Emanzipationsbewegungen in besonderer Weise von den Orten abhängig ist, von denen aus gesprochen wurde, d.h. von dem Beziehungs- und Machtgeflecht, in denen sich bewegt wurde, von dem tradierten Wissensdiskurs, an dem man partizipierte und dem Selbstverständnis, das erworben und angeeignet wurde.“⁷

Doch widersprechen diese Ergebnisse tatsächlich so sehr den Thesen und Erkenntnissen von Shulamit Volkov wie

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Ebd.

Bruns und Wolffs andeuten? Oder führt ein konsequentes Zusammendenken zwischen Volkovs Positionen und den Ergebnissen des Ariadne-Themenheftes weiter? Dass dies der Fall sein könnte, lässt sich bereits an dem Beitrag *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus* von Angelika Schaser aus demselben Heft erkennen. Schaser betont, dass Volkov 2001 die Grundlinien des Zusammenhangs zwischen Antisemitismus und Antifeminismus von der Aufklärung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts nachgezeichnet habe.⁸ Volkov habe in diesem Beitrag zudem ihr Konzept vom ‚Antisemitismus als kulturellem Code‘ präzisiert und erweitert, das in der deutschen Frauen- und Geschlechterforschung seit den neunziger Jahren rezipiert worden sei.⁹ Schaser geht davon aus, dass der von Volkov 1978 aufgeworfene Gegensatz zwischen antisemitischen Positionen und emanzipatorischen Bestrebungen einen interessanten Ansatzpunkt für die Erforschung des Antisemitismus innerhalb der Frauenbewegung bietet¹⁰ und betont auch, dass Volkov selbst ihre 1978 noch klar formulierte Lagertrennung 2001 differenziert habe¹¹.

Vor diesem Hintergrund scheint der von Bruns und Wolff konstatierte Bruch in den zwei starren Lagern bereits bei Volkov selbst angelegt zu sein. Um diesen Bruch nachzuzeichnen sollen in diesem Beitrag zunächst die Ausführungen Volkovs zu den Themen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus noch einmal ins Gedächtnis gerufen werden.

⁸ Vgl. Angelika Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003), 66-71, hier 66. Dazu ebenfalls Angelika Schaser, *Antisemitismus und deutsche Frauenbewegung*, in: *querelles-net. Rezensionsschrift für Frauen- und Geschlechterforschung*, Nr. 2 (2000), unter: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/18/18>, Zugriff am 8.10.2013.

⁹ Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 67.

¹⁰ Vgl. ebd., 68.

¹¹ Vgl. ebd., 70.

Im Anschluss daran sollen drei ausgewählte Beiträge¹² aus dem Kontext der Wilhelminischen Gesellschaft im Hinblick auf den Konnex zwischen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus vorgestellt werden. Abschließend soll geklärt werden, welche Einsichten man gewinnt, wenn man die vorgestellten Beiträge und deren Ergebnisse in Auseinandersetzung mit Volkovs Thesen interpretiert. Vor diesem Hintergrund sind für mich folgende Fragen leitend:

- Inwiefern lässt sich bei Volkov von einer „...einfache[n, K.P.] Gegenüberstellung eines emanzipatorischen versus eines antiemanzipatorischen Lagers...“¹³ sprechen?
- Welche Bedeutung erhalten die Begriffe Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus bei Volkov? Inwiefern setzt sie sich mit deren Verhältnis auseinander?
- Welche Vorstellung von Antisemitismus, Antifeminismus, Emanzipation und deren Verflechtung finden sich in den ausgewählten Beiträgen?
- Wo liegen die genauen programmatischen Unterschiede aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Volkov und den ausgewählten Beiträgen? Lassen sich die Forschungsergebnisse dieser Beiträge in der Sprache von Volkov beschreiben?

¹² Es sei hier noch auf die Beiträge *Es ist verkehrt, Ungleichen Gleiches zu geben. Der Alldeutsche Verband und das Frauenwahlrecht* von Rainer Hering sowie *Völkische Frauenbilder* von Julia Horning aus dem gleichen Themenheft verwiesen, die sich aber leicht in Volkovs Lagerkonzeption integrieren lassen. So war z.B. der *Alldeutsche Verband* fest im antisemitischen Lager verwurzelt und zeichnete sich dementsprechend durch einen radikalen Antifeminismus, Antisemitismus aber auch Anti-Sozialismus aus. Vgl. Rainer Hering, „Es ist verkehrt, Ungleichen Gleichheit zu geben“ *Der Alldeutsche Verband und das Frauenwahlrecht*, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003), 22-29, hier 22-23; 28. Die restlichen Beiträge aus dem Themenheft stammen nicht aus dem Kontext der Wilhelminischen Gesellschaft und wurden daher nicht berücksichtigt.

¹³ Bruns/ Wolff, *Editorial*.

2. Suhlamit Volkovs Auseinandersetzung mit Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus

2.1. Volkovs Vorstellung von Emanzipation als gesellschaftlicher Integration

Mit dem Begriff Emanzipation befasst sich Volkov vor allem in dem Essay *Antisemitismus und Antifeminismus: Kultureller Code oder soziale Norm*. Sie konstatiert für das ausgehende 18. Jahrhundert einen engen Zusammenhang zwischen der „...später so genannten ‚Emanzipation der Juden‘ einerseits und der ‚Emanzipation der Frauen‘ andererseits“.¹⁴ Immer wieder falle auf, wie ähnlich die Gleichberechtigungsfrage behandelt wurde, „...wenn es sich um die verschiedenen Gesellschaftsgruppen handelte, die - aus welchen Gründen auch immer - als minderwertig oder als Außenseiter galten.“¹⁵ Dies zeige sich exemplarisch an den Schriften Christian Wilhelm Dohms (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781) und Theodor Gottlieb Hippels (*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, 1792). Hippel habe Dohms Schrift gekannt und rezipiert, was sich vor allem in ähnlichen Argumente und Prämissen zeige. Beide schreiben nach Volkov beispielsweise den Ausschluss von Frauen und Juden aus bestimmten wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten nicht deren Wesen zu. Vielmehr gingen sie davon aus, dass der Ausschluss dieser Gruppen aufgrund ihrer besonderen Geschichte und der Geschichte ihrer Stellung in der Gesellschaft bedingt und somit veränderlich war.¹⁶ In den späten 20er Jahren des 19. Jahrhunderts erwachte nach Volkov das öffentliche Interesse an den gesellschaftlichen Gruppen, die ihre ‚natürlichen‘ Rechte noch nicht erreicht hatten. Zeitgleich gelangte der Begriff ‚Emanzipation‘ ins Wörterbuch.

¹⁴ Suhlamit Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm und Kultureller Code*, in: *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München 2001, 62.

¹⁵ Ebd., 63.

¹⁶ Vgl. ebd., 63-64.

Der aus dem römischen Rechtskontext stammende Begriff ‚Emanzipation‘ als ‚gesetzliche Loslösung von (väterlicher) Autorität‘ erhielt neue Bedeutungsfacetten. So wurde in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts immer wieder über die gesellschaftliche Integration und den Status von Katholiken, Bauern, Sklaven, Schwarzen, Arbeitern und Juden diskutiert. Demgegenüber blieb nach Volkov die Debatte über die weibliche Emanzipation marginal.¹⁷

2.2. *Antisemitismus als ‚kultureller Code‘*

Die Frage nach dem Antisemitismus der Wilhelminischen Gesellschaft stellt sich Volkov als Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität im deutschen Antisemitismus.¹⁸ In Auseinandersetzung mit Positionen, die stärker die Diskontinuität zwischen dem ‚politischen Antisemitismus des Kaiserreiches‘ und dem ‚Nationalsozialismus‘ (Richard S. Levy) betonen, greift Volkov affirmativ auf das Essay Werner Jochmanns über *Struktur und Funktion des Antisemitismus*¹⁹ im Wilhelminischen Deutschland zurück. Mit Jochmann teilt Volkov die Einschätzung, dass „...der Niedergang der antisemitischen Parteien ... nicht als Anzeichen für eine generelles Nachlassen des deutschen Antisemitismus gewertet werden...“²⁰ kann, wie Levy dies annahm. Vielmehr verweise dieser Niedergang auf einen Wandel der Form und zwar dahingehend, dass antisemitische Positionen in der ganzen Gesellschaft grassierten. „Selbst im sozialdemokratischen Lager, zumal in einigen Gewerkschaften, fehlte es keineswegs an antisemitischen Anschauungen.“²¹ Zwar habe der

¹⁷ Vgl. ebd., 65.

¹⁸ Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 13.

¹⁹ Vgl. Werner Jochmann, *Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus*, in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1941*, hg. v. W.E. Mosse/ A. Paucker, Tübingen 1976, 389-477 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 33).

²⁰ Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 16.

²¹ Ebd., 16.

Antisemitismus unter den Nationalsozialisten neue Formen angenommen, aber er sei aus der institutionellen Struktur erwachsen, die die Wilhelminische Gesellschaft vorgegeben habe.²² Die Wilhelminische Kultur, die sich in den neunziger Jahren herausbildete war nach Volkov geprägt von einer radikal antimodernen Mentalität. Diese Mentalität wurde ihrer Meinung nach durch einen extremen Nationalismus, koloniale sowie imperiale Bestrebungen, Kriegsbegeisterung und das Eintreten für einen vorindustriellen Sittenkodex konstituiert. Zu ihr gehörte ebenso die Ablehnung von Liberalismus, Kapitalismus Sozialismus und Demokratie sowie den Ruf nach der Rekonstruktion einer völkischen Gemeinschaft. „In der einen oder anderen Weise ging diese Ideologie stets mit dem Antisemitismus Hand in Hand.“²³ Volkov bezeichnet ihre Beschreibung der antimodernen Mentalität der Wilhelminischen Gesellschaft als ‚generelles Muster‘, das zahlreiche Varianten aufwies. Antisemitismus konnte dabei Bestandteil eines ganzen Ethos sein, wie die Ansichten der Antisemiten über Frauen ihre Rechte zeige.

„Den Frauen so hieß es, fehlten wie den Juden das erforderliche ethische Bewußtsein und der moralische Ernst, die beide den deutschen Mann auszeichneten. Antisemitismus und Antifeminismus gingen im deutschen Kaiserreich fast zwangsläufig Hand in Hand. Beide waren integrierender Bestandteil jener anti-emanzipatorischen Kultur, die bei der Mehrheit der Deutschen in der Vorkriegszeit verbreitet war.“²⁴

Insgesamt habe die Gesellschaft des Wilhelminischen Kaiserreichs einen Prozess der extremen Polarisierung durchlebt, in deren Kontext sich zwei hauptsächliche „...konzeptionelle Lager, zwei Systeme von Werten und Normen, kurzum: zwei Kulturen...“²⁵ herausbildeten. Zu ihrer Symbolisierung und Bezeichnung dienten nach Volkov oft zwei Begriffe: Emanzipation und Antisemitismus. In diesem Kontext wurde der

²² Vgl. ebd., 17.

²³ Ebd., 20.

²⁴ Ebd., 23.

²⁵ Ebd.

Antisemitismus nach Meinung von Volkov zum ‚kulturellen Code‘.

„Das Bekenntnis zum Antisemitismus wurde zu einem Signum kultureller Identität, der Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Lager. Man drückte dadurch die Übernahme eines bestimmten Systems von Ideen und die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen aus.“²⁶

Als kultureller Code sei der Antisemitismus zu einem Kürzel für ein ganzes Ideen-System geworden, die mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun gehabt habe. Versteht man den Antisemitismus als kulturellen Code so hat man nach Volkov den Schlüssel für die Frage nach dem Antisemitismus der einfachen Menschen in der Wilhelminischen Gesellschaft in der Hand.²⁷ Zugleich ist es für Volkov wichtig, dass die Verbindung von Antisemitismus mit anderen sozialen und politischen Positionen zwischen der ersten und zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts differierte. So gehörte Judenhass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer besonderen Spielart des Liberalismus und konnte sich mit dem extremsten Linksliberalismus ebenso wie mit der aufkommenden ‚Germanomanie‘ vertragen. Demgegenüber habe sich der Antisemitismus nach der Jahrhundertmitte zunehmend mit anti-emanzipatorischen Einstellungen verbunden und sei quasi zu einem permanenten Verbündeten von Anti-Kapitalismus und Anti-Liberalismus geworden. Er habe jedoch immer seinen mehrdeutigen, diffusen Charakter behalten.

„Im Jahrhundert der Emanzipation hing Judenverachtung oft, aber keineswegs immer mit anti-emanzipatorischen Auffassungen zusammen. Auch später im Jahrhundert und bis weit in das zwanzigste hinein blieben judenfeindliche Gefühle endemisch und ambivalent, doch kristallisierte sich immer deutlicher ein Muster heraus. Erst nachdem die Emanzipation

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd., 23-24.

der Juden erreicht war, verband sich der Antisemitismus allmählich untrennbar mit ihrer Negation.“²⁸

Nachdem Volkov auf die Lancierung des Begriffs Antisemitismus durch Willhelm Marr und die Verbreitung des Antisemitismus durch Otto Glagau und Heinrich von Treitschke eingegangen ist, kommt sie zu dem Ergebnis, dass Ende der siebziger Jahre das ganze Arsenal der antisemitischen, nationalistischen und anti-emanzipatorischen Ideologie ‚geschmiedet war‘.²⁹ Antisemitismus und Emanzipation wurden so zum ‚...Inbegriff zweier Kulturen, die im deutschen Kaiserreich nebeneinander existierten.“³⁰

„Wie ein antisemitischer Standpunkt im Wilhelminischen Deutschland praktisch eine anti-emanzipatorische Position und Widerstand gegen die unterschiedlichen Beurkundungen des modernen sozialen Freiheitsringens bedeutete, so bedeutete die Ablehnung des Antisemitismus das Eintreten für Emanzipation und zwar nicht allein der Juden, sondern der Gesellschaft insgesamt.“³¹

Gleichwohl gibt Volkov zu bedenken, dass diese klare Konfliktlinie sowohl für patriotische, nationalistische Juden sowie für die kleine Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ein besonderes Problem darstellte.³² Ausweitungen und Differenzierungen ihres Konzeptes vom Antisemitismus als kulturellem Code finden sich vor allem in dem Essay *Antisemitismus und Antifeminismus: Kultureller Code oder soziale Norm?* So grenzt Volkov den Antisemitismus als ‚kulturellen Code‘ gegen einen radikalen, groben Antisemitismus ab, der in der Wilhelminischen Gesellschaft gerade nicht die Norm gewesen sei.³³ Zugleich ermögliche das Konzept des Antisemitismus als ‚kulturellem Code‘ und ‚Normalfall‘ in der Wilhelminischen Gesellschaft die Herausarbeitung eines

²⁸ Ebd., 26.

²⁹ Vgl. ebd., 26-34.

³⁰ Ebd., 35.

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

kompromisslosen Anti-Antisemitismus als sozialem Kennzeichen. Der ‚kulturelle Code‘ des ‚Anti-Antisemitismus‘ war nach Volkov oft „...typisch für die Radikal-Liberalen, die eingefleischten Demokraten und das Gemisch von ideologischen Außenseitern aller Art“³⁴ bzw. das „...Lager der Anhänger der Emanzipation aller Schattierungen.“³⁵ Dies zeige das Beispiel der *Friedensbewegung*, wobei die Verbindung von Pazifismus und Anti-Antisemitismus nicht dauerhaft gewesen sei. Nach Volkov kann man zu Beginn des 20. Jahrhunderts allerdings für die Linke in Deutschland konstatieren, dass hier Anti-Antisemitismus und das kompromisslose Eintreten für die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden selbstverständliche Prinzipien waren.³⁶

2.3. Volkovs Sicht des Verhältnisses von Antisemitismus und Antifeminismus

Zwischen Antisemitismus und Antifeminismus bestand nach Volkov bereits in der Blütezeit des Nationalismus eine Affinität. Diese Affinität habe sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchgehalten, wie z.B. das Buch „Geschlecht und Charakter“ von Otto Weiniger zeige. Weiniger vergleiche in diesem Buch ‚Weiblichkeit‘ mit ‚Judentum‘ und komme zu dem Schluss, dass sofern tatsächlich ein weibliches Element im Mann existiert, dieses im jüdischen Mann besonders stark vertreten sei. „Daher ist Antisemit, wer mit Entschlossenheit und ohne Unterbrechung das Weiblich-Jüdische in seinem Inneren bekämpft und sich konsequent weigert, sich ihm zu ergeben.“³⁷ Volkov sieht die von Weiniger und anderen Autoren hergestellte ideologisierte Verbindung zwischen Juden- und Frauenfrage als zentral an, da sie darauf verweise, wie sehr die Begriffe ‚Jude‘ oder ‚Frau‘ dazu dienten, die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft

³⁴ Ebd., 70.

³⁵ Ebd., 68.

³⁶ Vgl. ebd., 71.

³⁷ Ebd., 72.

zu schützen und zu bewahren. Wenig später sei dann auch die biologische oder rassische Rationalisierung dieser Exklusivität gefolgt. „Die Diskussion über das Prinzip des ‚Anderseins‘ hatte konstruktiven, stabilisierenden und ausschlaggebenden Wert innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft um die Zeit der Jahrhundertwende.“³⁸ Diejenigen, die sich im Kaiserreich für die Juden einsetzen mussten vor diesem Hintergrund nach Volkov auch immer wieder zur Frauenfrage Stellung nahmen. Diese Verknüpfung von Feminismus und Philosemitismus findet sich nach Volkov beispielsweise bei Theodor Lessing, der für einen positiven Zusammenhang ‚Jude/Frau‘ plädierte und auf deren moralische sowie intellektuelle Überlegenheit verwies.³⁹ „Zweifellos gab es zur Zeit der Jahrhundertwende jede mögliche Kombination der Einstellung zu Frauen und zu Juden, zusammen und einzeln.“⁴⁰ Dennoch seien ausgesprochene Gegner der Frauenbewegung fast ausnahmslos auch radikale Antisemiten gewesen.

Mit Ute Planert betont Volkov, dass für die Zeit um die Jahrhundertwende von einer programmatisch-strukturellen, personellen und organisatorischen Verflechtung zwischen Antifeminismus und Antisemitismus gesprochen werden kann. Innerhalb dieser Verflechtung weisen Antifeminismus und Antisemitismus nach Volkov allerdings unterschiedliche ideologische Lokalisierungen auf. Während der radikale, extreme Antisemitismus nur im rechten Lager zu finden gewesen sei, sei der Widerstand gegen die Forderungen nach Gleichberechtigung von Frauen viel weiter verbreitet gewesen. Damit verhielt sich die Wilhelminische Gesellschaft nach Volkov nicht allen ‚anderen‘ gegenüber gleich. Während die Juden im Kaiserreich zumindest formell, gleichberechtigte Staatsbürger waren, dennoch bei einer radikalen antisemitischen

³⁸ Ebd., 73.

³⁹ Vgl. ebd., 74-75. Weniger scheint damit ein Prototyp der von Volkov angesprochenen patriotische, nationalistische Juden sowie für die kleine Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ein besonders Problem darstellte. Vgl. ebd. 35.

⁴⁰ Ebd., 75.

Minderheit als gefährliches Element galten, war der Widerstand gegen die Gleichberechtigung der Frau konsequent durchgehaltene gesellschaftliche Norm. Noch radikaler war der Widerstand gegen Homosexuelle, die von der Mehrheit der Deutschen von vorneherein nicht als Gesellschaftsmitglieder betrachtet wurden.⁴¹

2.4. Zwischenergebnis

1. Es zeigt sich, dass Volkov an ihrer These vom Antisemitismus als kulturellem Code festhält, während sie Antifeminismus und zumindest implizit auch Homophobie als kulturelle bzw. soziale Norm bezeichnet, die für die Mehrheit der Wilhelminischen Gesellschaft verbindlich war. Während Antisemitismus oder Anti-Antisemitismus damit für Volkov damit als kennzeichnend für zwei gegensätzliche positionelle Lager sind, kann diese unterschiedliche Zuordnung für Feminismus, Anti-Feminismus, Homosexualitätsbefürwortung und Homophobie gerade nicht vorgenommen werden. So war z.B. der Feminismus nach Volkov undeutlich und diffus im gesellschaftlich-politischen Raum verortet⁴², war „...ideologisch schwer zu platzieren und konnte deshalb nie als kulturelles Zeichen für dieses oder jenes Lager dienen.“⁴³

2. Nicht im Gegensatz, sondern gerade in Übereinstimmung mit Bruns/ Wolff betont Volkov, dass die Verbindung von Antifeminismus und Antisemitismus nicht zwangsläufig war. Dies sieht man z.B. an ihrer Einschätzung wonach es um die Jahrhundertwende jede mögliche Kombination der Einstellung zu Frauen und zu Juden, zusammen und einzeln gab.⁴⁴ Zugleich erkennt man dies auch an ihrer Beschreibung der unterschiedlichen sozialen und politischen Positionen mit denen sich der Antisemitismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verband. Zugleich findet sich bei Volkov auch die Aussage,

⁴¹ Vgl. ebd., 77-78.

⁴² Vgl. ebd., 80-81.

⁴³ Ebd., 81.

⁴⁴ Vgl. ebd., 75.

dass ausgesprochene Gegner der Frauenbewegung fast ausnahmslos radikale Antisemiten gewesen seien⁴⁵

3. Bezogen auf die Lagerbildung zwischen Antisemiten und Anti-Antisemiten ist sich Volkov m.E. bewusst, dass diese nicht starr durchgehalten werden kann. So findet sich die Aussage, dass „...die AnhängerInnen von modernen Emanzipationsbewegungen jeglicher Art ... keine AntisemitInnen waren...“, bei Volkov nicht. Sie spricht vielmehr von einer kleinen Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager.⁴⁶ Fest legt sich Volkov allerdings in Bezug auf die Linke in Deutschland, deren Anti-Antisemitismus und kompromissloses Eintreten für die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden selbstverständliche Prinzipien gewesen seien.⁴⁷

4. Bruns/ Wolff betonten, dass Liberalismus und Antifeminismus als Denkpositionen z.B. vor dem Beginn des ersten Weltkrieges miteinander vereinbar waren, was für sie ein Hinweis für die Verschränkung von emanzipatorischen und anti-emanzipatorischen Diskursen darstellt. Mit dieser Einschätzung stehen sie allerdings nicht im Gegensatz zu Volkov, die betont, dass der „...Antifeminismus bei allen Schichten der männlichen Bevölkerung als ‚natürlich‘, als selbstverständlich [galt, K.P], und seine gehässigsten Äußerungen waren sowohl im antimodernistischen wie im modernen Lager zu vernehmen – rechts und links.“⁴⁸

5. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Volkov und dem von Bruns/ Wolff redigierten Themenheft liegt darin, dass die Beiträge in letzterem sich auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen beziehen, während Volkov übergreifende Thesen aufstellt. Jedoch findet sich m.E. bei Volkov das nötige Differenzierungspotential vor, um ihre These von einem ‚anti-emanzipatorischen und einem emanzipatorischen Lager‘ ins Gespräch mit den vorgelegten Forschungsergebnissen zu

⁴⁵ Vgl. ebd., 75.

⁴⁶ Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.

⁴⁷ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 71.

⁴⁸ Ebd., 81.

bringen. Dabei ist zu beachten, dass Volkov unter Emanzipation in Anlehnung an den zeitgenössischen Diskurs ganz grundsätzlich die Integration von unterschiedlichen Gruppen (Juden, Sklaven, Frauen...) in die Gesellschaft bzw. in bestimmte wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Aktivitäten versteht.⁴⁹ Zugleich konstituiert sich die Zugehörigkeit zum emanzipatorischen Lager für sie im Besonderen durch einen dezidierten Anti-Antisemitismus, wobei sie sich darüber bewusst ist, dass es eine Minderheit von Antisemiten in diesem Lager gab.

3. Verbindungen von Antisemitismus und Antifeminismus und Emanzipation in der Wilhelminischen Gesellschaft um 1900

3.1. Stephanie Braukmann - ‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert mit Allem und Jedem‘

Die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung kann nach Stephanie Braukmann grundsätzlich der ‚Kultur der Emanzipation‘ zugeordnet werden: ‚Die sozialistischen Frauen forderten die soziale und rechtliche Befreiung der Frau, bezogen sich positiv auf die Moderne und traten für Internationalismus und Antimilitarismus ein.⁵⁰ Sie bekämpften zudem die neu entstandenen antisemitischen Verbände und Parteien und verurteilten Formen des Antisemitismus, wie sie sich z.B. in judenfeindliche Ausschreitungen in Osteuropa zeigten. Unter Emanzipation versteht Braukmann damit grundlegend das Eintreten für die Befreiung der jeweils sozial und rechtlich benachteiligten Gruppe, im konkreten Fall die der Frauen. Die Zugehörigkeit zur ‚Kultur der Emanzipation‘ bzw. dem emanzipatorischen Lager wird für sie zudem über einen klaren

⁴⁹ Vgl. ebd., 63-64.

⁵⁰ Stephanie Braukmann, ‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert mit Allem und Jedem‘. Die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung im Kaiserreich und der Antisemitismus, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003), 6-13, hier 6.

‚Anti-Antisemitismus‘, einen positiven Bezug zur Moderne, die Ablehnung eines extremen Nationalismus und Militarismus hergestellt.

Blickt man jedoch auf die Zeitschrift der proletarischen Frauenbewegung *Die Gleichheit* fällt auf, dass das Organ traditionell judenfeindliche Stereotype einsetze, um ihre Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft zu transportieren. Beispielsweise operierte *Die Gleichheit* mit dem judenfeindlichen Stereotyp des „Schacherns“, um ihre Kritik an der kapitalistischen Vergesellschaftung zu codieren. Bezogen auf die bürgerlichen Wohltätigkeitsvereine kommt *Die Gleichheit* beispielsweise zu folgendem Ergebnis:

„In dem Wohltätigkeitssport [...] hat die Bourgeoisie mit der feinen Geschäftswitterung des erfahrenen Wucherers eine Form des Gebens ausgeheckt, welche dem einzelnen ‚Wohlthäter‘ wie der ganzen Klasse gewinnbringend ist [...]. Eine Veranstaltung des Wohlthätigkeitssports, und ihre Rechnung finden jene modernen Pharisäer, [...] die als ‚großmüthige Freunde der Armuth‘ [...] auf dem Markte der großen Tagesblätter gepriesen sein wollen. [...] Der Wohlthätigkeitssport bietet dem geschäftigen Müßiggang ein weites Bethätigungsfeld, er liefert Vergnügungssüchtigen einen Vorwand, sich selbst gerührt als Tugendhelden zu bewundern: kurz, er ist eine Börse, an der die verschiedensten Werthe [...] geschachtet werden, welche in der bürgerlichen Gesellschaft käuflich und verkäuflich sind.“⁵¹

Über das Bild des „Schachers“ hinaus sind hier folgende Elemente zeitgenössischer jüdischer Negativstereotype versammelt: der „Wucherer“, der „heuchelnde Pharisäer“ und „die Börse“ als Ort vorgeblich jüdischer Finanzspekulation. Nicht zuletzt verweist die Zeitschrift auch auf die hohen Kosten von Wohltätigkeitsveranstaltungen. *Die Gleichheit* fordert

⁵¹ *Die Gleichheit*, Nr. 25 (1898), 194, zitiert nach Braukmann, ‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert...‘, 7.

deshalb einen „...Kampf für soziale Reformen, statt des Tanzes vor der Bundeslade des häßlichsten Krämergeistes.“⁵²

Braukmann befasst sich auch mit der Haltung der *Gleichheit* gegenüber dem zeitgenössischen Antisemitismus, die sie als ambivalent bezeichnet. Einerseits führte *Die Gleichheit* nach Braukmann eine offensive Auseinandersetzung mit dem parteipolitischen Antisemitismus sowie den explizit antisemitisch geprägten Berufsverbänden zu denen z.B. der *Deutschnationale Handlungsgehilfenverband* zählte. Zudem kritisierte *Die Gleichheit* z.B. ausführlich die antisozialistische, arbeiterfeindliche und antifeministische Haltung der christlichen Wiener Frauenbewegung und stellte deren intellektuelles Niveau in Frage.⁵³ Andererseits blendete ihre Auseinandersetzung mit dieser Wiener Frauenbewegung gerade deren antisemitische Grundhaltung aus. Dieses Schweigen irritiert nach Braukmann nicht nur wegen der fehlenden moralischen Distanzierung, sondern auch wegen der Bedeutung, die die antisemitischen Ideologeme für die antiemanzipatorischen Positionen der christlich-sozialen Frauenbewegung hatte.⁵⁴ Dies zeige sich auch in der Beurteilung der „Kauft-nur-bei-Christen-Versammlungen“⁵⁵ der christlich-sozialen Frauenbewegung durch die *Gleichheit*:

„Alljährlich vor Weihnachten werden große Frauenversammlungen einzig zu dem Zwecke einberufen, die Frauen zu bestimmen, ihre Weihnachtseinkäufe nur bei Christen zu machen. Die Devise: ‚kauft nur bei Christen‘ wurde dadurch populär gemacht, daß die verschiedenen Redner der Partei [...] ihren ‚geliebten christlichen Frauen und Jungfrauen‘ einredeten, in Folge des Boykotts der jüdischen Geschäftsinhaber werde das christliche Handwerk wieder den ‚gerühmten

⁵² *Die Gleichheit*, Nr. 25 (1898), 194, zitiert nach Braukmann, ‚*Die kapitalistische Gesellschaft schachert...*‘, 7.

⁵³ Vgl. Braukmann, ‚*Die kapitalistische Gesellschaft schachert...*‘, 9-11.

⁵⁴ Vgl. ebd., 11.

⁵⁵ *Die Gleichheit*, Nr. 5 (1898), 37, zitiert nach Braukmann, ‚*Die kapitalistische Gesellschaft schachert...*‘, 11.

goldenen Boden' zurückerlangen und damit jede der Töchter des Mittelstandes einen Mann erhalten.⁵⁶

Bei näherer Betrachtung zeigt sich nach Braukmann, dass lediglich die Art der Darstellung verdeutlicht, dass die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung diese Position in Frage stellte. Dass hier ein zentraler Aspekt emanzipatorischer Diskurse um die Frauenfrage als Judenfrage mit antisemitischer Stoßrichtung reformuliert wurde, wurde von der *Gleichheit* nicht zum Gegenstand der Diskussion. Auch eine Kritik an der antisemitischen Praxis des Boykotts jüdischer Geschäfte vermisst Braukmann. Ebenso fragwürdig erscheint ihrer Meinung nach die Tatsache, dass in der *Gleichheit* regelmäßig eine Verschiebung stattfand, „...die bei antisemitischen Angriffen Juden und Jüdinnen aus und Sozialistinnen in das Zentrum der Betrachtung rückt[e].“⁵⁷

Für Braukmann sind die antijüdischen Stereotype der *Gleichheit* vor diesem Hintergrund keine Randerscheinung, sondern bilden zusammen ein antijüdisches Symbolsystem, das für alle Themenfelder der *Gleichheit* ein Bezugspunkt war. Die emanzipatorischen und kritischen Diskurse der sozialistischen Frauenbewegung wiesen damit einen judenfeindlichen Subtext auf, der im Zeitraum von 1890-1914 unverändert bestehen blieb.⁵⁸

Stellt also dieser Befund von judenfeindlichen Stereotypen in der *Gleichheit* Volkovs These von einem antisemitischen, anti-emanzipatorischem und einem anti-antisemitischen, emanzipatorischen Lager in Frage? Hierzu ist zunächst die Einordnung heranzuziehen, die Braukmann selbst vornimmt. Sie betont zunächst, dass die antijüdische symbolische Ordnung nicht mit der des antisemitischen Lagers zusammenfiel. Sie verweist hierbei auf den metaphorischen Charakter der antijüdischen Stereotype sowie auf das Fehlen von Personifizierungen. So war für die *Gleichheit* primär die Analyse

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Braukmann, ‚*Die kapitalistische Gesellschaft schachert...*‘, 11.

⁵⁸ Vgl. ebd., 6-9.

sozio-ökonomischer Strukturen maßgeblich, was dann sekundär dazu führte, dass die Funktionsmechanismen kapitalistischer Herrschaft mit Hilfe von judenfeindlichen Metaphern beschrieben wurden. Da sich in der *Gleichheit* keine Gegenüberstellung von ‚raffendem jüdischen Kapital‘ und ‚wertschaffendem deutschen Mittelstand‘ finden, grenzt Braukmann ihre judenfeindlichen Stereotype von dem modernen Antisemitismus ab. Fremd sei der *Gleichheit* auch eine Seuchen- und Schädlingmetaphorik des sog. ‚Raudauantisemitismus‘ geblieben.

„Obwohl es in weiten Teilen auf die gleichen antijüdischen Stereotype rekurrierte, bildete das in der Kapitalismuskritik der sozialistischen Frauen eingelassene antijüdische Symbolsystem eine eigenständige symbolische Ordnung, sie sich trotz gemeinsamer Elemente deutlich von den dominanten symbolischen Repräsentationsformen des Antisemitismus unterschied.“⁵⁹

Fest steht damit, dass die judenfeindlichen Stereotype der *Gleichheit* von Braukmann nicht dem Lager des radikalen Antisemitismus zugeordnet werden, der nach Volkov in der Wilhelminischen Gesellschaft ohnehin nicht die Norm war.⁶⁰ Braukmann betont weiterhin, dass das antijüdische Symbolsystem der *Gleichheit* eine eigenständige symbolische Ordnung darstellte. Mit Volkov könnte man schlussfolgern, dass dieses ‚judenfeindliche Symbolsystem‘ ähnlich wie der ‚kulturelle Code‘ mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun hatte.⁶¹ Zugleich scheint das ‚judenfeindliche Symbolsystem‘ ähnlich wie der ‚kulturelle Code‘ zu funktionieren: In beiden Fällen geht es darum, sich zu bestimmten Positionen abgrenzend zu verhalten. So bedeutete „unverhohlene Sympathie mit dem Antisemitismus“⁶² nach Volkov im Kontext des ‚kulturellen Codes‘ „...Abscheu vor allem, was er als unrein und

⁵⁹ Ebd., 9.

⁶⁰ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*

⁶¹ Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 23-24.

⁶² Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 67.

gefährlich kennzeichnete; dazu gehörte Misstrauen gegenüber allem, was nach Modernität aussah...“⁶³ Die ‚judenfeindlichen Stereotype‘ der *Gleichheit* verwiesen im Kontext des ‚Symbolsystems‘ wiederum auf eine Gegnerschaft zu den Funktionsmechanismen kapitalistischer Herrschaft.

Ihre Zugehörigkeit zur Kultur der Emanzipation zeigte die *Gleichheit* vor diesem Hintergrund zwar dadurch, dass sie die antisemitischen Organisationen als Antisozialisten, Vertreter der Reaktion und Protagonisten einer frauen- und arbeiterfeindlichen Politik bekämpft hat. Problematisch ist nach Braukmann dabei aber, dass die *Gleichheit* bei diesem Kampf das wichtigste Element dieser Organisationen, d.i. ihren Judenhass, aber ausgeblendet hat. „Weder wurde das in ihre Kapitalismuskritik eingelassene antijüdische Symbolsystem als solches erkannt und kritikabel, noch die reale Bedeutung des Antisemitismus für die politisch-ideologische Formierung des gegnerischen Lagers wahrgenommen und bekämpft.“⁶⁴ Die Verwendung des antijüdischen Symbolsystems legt, wie schon gesagt, eine Modifizierung von Volkovs Position nahe, weil auch im emanzipatorischen Lager judenfeindliche Symbolsysteme dazu verwendet werden konnten, um die Präferenz für bestimmte (in diesem Fall antikapitalistische) Normen auszudrücken. Demgegenüber lässt sich das von Braukmann konstatierte und mit Recht kritisierte Nichterkennen der Funktion des Antisemitismus für die politisch-ideologische Formierung des gegnerischen Lagers gut in Volkovs These vom Antisemitismus als kulturellem Code integrieren. So betont Volkov, dass noch bis in die Weimarer Republik, „... für Millionen Deutsche und für die Mehrheit der deutschen Juden...‘Antisemitismus‘ ein kultureller Code“ [blieb, K.P.] [...] Sie waren sich nicht bewußt, daß die Sprache sich verändert hatte und daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft dieses neuen Antisemitismus zu entschlüsseln.“⁶⁵

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Braukmann, *„Die kapitalistische Gesellschaft schachert...“*, 12.

⁶⁵ Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 36.

Braukmanns Ergebnisse deuten an, dass Volkovs Hinweis auf die ‚Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager‘ ausgeweitet werden müsste. So ist davon auszugehen, dass auch im emanzipatorischen Lager, judenfeindliche Positionen dazu verwendet wurden, um „...die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen...“⁶⁶ auszudrücken. Es stellt sich aber die Frage, ob dies nicht aber doch in einem deutlich geringeren Umfang der Fall war als im dezidiert anti-emanzipatorischen Lager. Schaser bemerkt hierzu, dass Arbeiten zum Thema Antisemitismus in der Frauenbewegung⁶⁷ verdeutlicht hätten, dass auch die Vertreterinnen der deutschen Frauenbewegung, die sich selbst als Angehörige einer emanzipatorischen Bewegung und als Gegner des Antisemitismus verstanden, in antijüdischen Denkmustern und Stereotypen verhaftet waren. Andererseits bemängelt sie, dass es aufgrund der schmalen Quellenbasis bislang nicht möglich war, aufzuzeigen, wie sich Frauenvereine und einzelne Personen zum wachsenden Antisemitismus der Wilhelminischen Gesellschaft positionierten bzw. wie diese Stereotype im Vergleich mit anderen antisemitischen Positionen zu bewerten sind.⁶⁸ In die gleiche Richtung zielt auch die exemplarische Kritik Thomas Gräfes an den Beiträgen von Heidemarie Wawrzyns und Susanne Omrans.⁶⁹

⁶⁶ Ebd., 23.

⁶⁷ Schaser bezieht sich hier u.a. auf die Beiträge von Marlis Dürkop, Erscheinungsformen des Antisemitismus im Bund Deutscher Frauenvereine, in: *Feministische Studien* 1, 1984, 140-149; Barbara Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*, Göttingen 1981; Richard J. Evans, *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933*, London/ Beverly Hills 1976; Heidemarie Wawrzyn, *Vaterland statt Menschenrechte. Formen der Judenfeindschaft in den Frauenbewegungen des Deutschen Kaiserreiches*, Marburg 1999 und Susanne Omran, *Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen 1998.

⁶⁸ Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

⁶⁹ Thomas Gräfe kritisiert, dass Wawrzyns Arbeit zu wenig am Stand der Antisemitismusforschung ausgerichtet und ihre Aussagen über „Wesen und Ausmaß des Antisemitismus in der Frauenbewegung schwammig...“

Seit diesen kritischen Anmerkungen sind einige neue Studien zur Frage nach dem Antisemitismus in der Frauenbewegung erschienen, zu denen vor allem die Dissertation von Stephanie Braukmann zählt.⁷⁰ Braukmann setzt sich hier intensiv mit den Thesen Volkovs auseinander und wählt explizit deren Gegenüberstellung von emanzipatorischem und antisemitischem Lager als Ausgangspunkt für die „...Frage nach Ausmaß, Stellenwert und Bedeutung des Antisemitismus in der historischen Frauenbewegung...“.⁷¹ In ihrer Arbeit gelingt es Braukmann anhand intensiver Quellenarbeit aufzuzeigen, dass zahlreiche antijüdische Stereotype und Vorurteile den anti-antisemitischen Kampf der *Gleichheit* stark beeinträchtigten.⁷²

3.2. Susanne Omran - *Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und rassische Differenz*

Omran setzt sich mit der Politik der bürgerlichen Frauenbewegung um und nach 1900 auseinander. In diesem Kontext

seien. Thomas Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie*, Norderstedt 2007, 48. Omran wiederum wirft Gräfe eine mangelnde historische Kontextualisierung ihrer Quellentexte vor, vgl. ebd. 50. Gräfe kommt zu dem Ergebnis, dass in beiden Arbeiten der Ambivalenz des Konzepts der Judenemanzipation, das auf Assimilation und damit auf die Auflösung des Judentums als ethnische Gruppe, zielte und von vielen Gegnern des Antisemitismus vertreten wurde, zu wenig Gewicht beigemessen wird. Zudem hätten beide Autorinnen den Faktor Geschlecht für die Antisemitismusforschung zwar in qualitativer nicht aber in quantitativer Hinsicht erschlossen. Schließlich findet nach Gräfe auch der unzweideutige Antisemitismus des rechten Flügels der Frauenbewegung zu wenig Beachtung, während die Diskurse der emanzipationsorientierten Frauenvereine exakt seziert würden. Vgl. ebd. 51-52.

⁷⁰ Vgl. Susanne Braukmann, *Die „jüdische Frage“ in der sozialistischen Frauenbewegung. 1890-1914*, Frankfurt 2007. Siehe in diesem Kontext auch Heidemarie Wawrzyn, *Antisemitism in the German Women's Movement 1865-1933*, München 2011.

⁷¹ Braukmann, *Die „jüdische Frage“*, 11.

⁷² Vgl. ebd., 283-85.

seien Verbindungen zwischen der ‚jüdischen Rasse‘ und dem ‚weiblichen Geschlecht‘ hergestellt worden. Im Hintergrund dieser Verflechtung stand nach Omran die im Zeichen der Emanzipation fortschreitende jüdische Assimilation und der schrittweisen sozialen und rechtlichen Annäherung der Geschlechter. Hierbei nutzte die Frauenbewegung den „biologisch aufgefassten Unterschied der Geschlechter..., um den hierarchischen Charakter des Geschlechterverhältnisses zu unterlaufen.“⁷³ Dadurch seien allerdings auch neue hierarchische Differenzen begünstigt worden, die als rassische Unterscheidungen Ausdruck fanden. Omran setzt sich vor diesem Hintergrund das Ziel, den Diskurs um die Wesensart der Frau und die Gleichwertigkeit der Geschlechter, der auch Ausgrenzungstendenzen nach sich zog auf dem Feld der Ökonomie zu analysieren. Gegen Werner Sombarts Festlegung von Frauen auf die Funktion als Konsumenten, die er dazu verwendete, um sie als Verbündete des ‚jüdischen Kapitalismus‘ auszuweisen, setzten Frauenrechtlerinnen z.B. die Vorstellung eines ethisch verantwortbaren Konsums entgegen.⁷⁴ Sie setzten sich auch für die Emanzipation der Frau im Haushalt und in der Ehe ein, wie das Beispiel Marianne Webers zeigt.⁷⁵ Daneben finden sich aber auch Tendenzen, wirtschaftliche Freiheit als Ziel der weiblichen Emanzipation festzulegen. Charlotte Perkins-Stetson, deren Buch *Women and Economics* von Marie Stritt ins Deutsche übersetzt wurde, plädierte für wirtschaftliche Emanzipation, da Frauen durch ihre Abhängigkeit vom Mann verweichlicht und krank gemacht würden.⁷⁶ Dieses Plädoyer verband sie allerdings mit judenfeindlichen Stereotypen. So ist nach Omran für Perkins-Stetson eine evoluti-onstheoretische Perspektive leitend, mit deren Hilfe sie einen

⁷³ Susanne Omran, Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und ‚rassische‘ Differenz, , in: *Aridane. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003), 54-62.

⁷⁴ Vgl. ebd., 55.

⁷⁵ Vgl. ebd., 55-57.

⁷⁶ Vgl. ebd., 58.

(fragwürdigen) Konnex zwischen ökonomischen Bedingungen und den Merkmalen einer Rasse herstellte:

„Unter dem sozialen Uebergewicht einer einigen Christenheit [...] war [...] der Jude gezwungen, seinen Lebensunterhalt ausschließlich als Handeltreibender zu suchen und mancherlei charakteristische Züge seines Wesens können wir unbedingt auf den grausamen Druck zurückführen, den diese sozialen Verhältnisse auf ihn ausübten. [...] Am deutlichsten tritt die Wirkung der ökonomischen Verhältnisse auf die künstliche Entwicklung des Handelssinnes dieses heute so mächtigen Volkes von Kaufleuten und Geldwechslern zu Tage, die - vom schmutzigen Pfandleiher bis zu den Repräsentanten des Hauses Rothschild – durch die wirtschaftlichen Zustände, unter denen zu leben es gezwungen wurde, geradezu bedingt wurde.“⁷⁷

Der Entwicklung des ‚jüdischen Geschäftssinns‘ vom periphere Rassencharakteristikum zu einer dominanten Wesenseigenschaft entspricht nach Perkins-Stetson die Entwicklung der ‚sekundären Geschlechtsmerkmale‘ der Frau, worunter sie die Festlegung der Frau auf die Familiensphäre und Hausarbeit versteht.⁷⁸ Diese Entwicklung gilt es aufzuhalten. Problematisch an Perkins-Stetsons Perspektive ist nach Omran zunächst, dass sie die Juden als konstitutiven Bestandteil der ökonomischen Ordnung diffamiert, die die Frauen in ihren gegenwärtigen, verweichlichten Zustand versetzt hat. Zugleich setzte ihre Analyse des Verhältnisses von Ökonomie und Frauenfrage eine spezifische Figur des Juden voraus, „...bei dem sich bedingt durch soziale Umstände, ein eingefleischter Handelssinn bis in seine körperliche Gestalt ausgewirkt hat...“⁷⁹. Diese Figur verwende Perkins-Stetson dann, um zu zeigen, dass Frauen mit ihrem eindimensionalen Geschlechtscharakter eine bedenkliche Fehlentwicklung für die Rasse darstellten.⁸⁰ Trotz der Unterschiedlichkeit zwischen den Positionen

⁷⁷ Charlotte Perkins-Stetson, zitiert nach ebd., 58

⁷⁸ Vgl. Omran, *Unbezahlbar weiblich*, 58-59.

⁷⁹ Ebd., 59.

⁸⁰ Vgl. ebd.

von Weber und Perkins-Stetson thematisieren beide die Frau nach Omran vor allem als Mutter, die für den Fortbestand und das Leben der Gemeinschaft verantwortlich sei. Mit der Interpretation der Frau als Mutter gehen nach Omran Vorstellungen einher, wonach das Geld als abstrakter Wertmaßstab der Wirtschaftsszene dem weiblichen Wesen fremd ist. Sofern Geld durch gemeinschaftliche bzw. persönliche Werte überboten werden sollten, zeigt sich nach Omran hieran eine Abgrenzung⁸¹, „...die vor allem die Fremdheit des Geldes und seiner Repräsentanten hervorbringt.“⁸² Der Gegensatz zwischen eigenem weiblichen Wert und fremdem Geldwert war auch den antiemanzipatorischen Diskursen eingeschrieben. So kommt Anna Schellenberg, ein Mitglied des Bundes zur Bekämpfung der Frauenemanzipation, zu dem Ergebnis, dass der „Wert der Frau ... nicht an der bestehenden wirtschaftlichen Tatsache zu messen [ist, K.P.], sondern der Wert der wirtschaftlichen Tatsache am Gattungswerte und Sittlichkeitswerte der Frau.“⁸³ Eine Besserstellung der Frau auf ökonomischem Gebiet konnte nach Omran deshalb nur thematisiert werden, wenn auch der Bereich des ‚Lebens‘, d.h. der Bereich der Mutterschaft angesprochen wurde. Weibliche Produktivität wurde von den Frauenrechtlerinnen daher zumeist mit dem Begriff des ‚Dienstes‘ belegt, der auf persönlichen Beziehungen beruhte und nicht an Entlohnung gebunden war. Zugleich lieferte nach Omran das Bild der Bäuerin einerseits das Vorbild und den Bewertungsmaßstab weiblicher Produktivität, da in ihr die Reproduktionsfunktion der Frau und ihre Verantwortung

⁸¹ Omran betont, dass Frauenrechtlerinnen Ihre eigene Identität teilweise durch eine dezidierte Ablehnung des Anderen bzw. des Fremden konstruierten oder schärften. Sie belegt dies an der Auseinandersetzung Anna Pappritz, die die Jüdin als Idealtypus der Prostituierten bezeichnete. Vgl. dazu Susanne Omran, „Woran erkennen wir die Prostituierte?“, Sittlichkeit, Großstadtdiskurs und Antisemitismus im Kontext der Frauenbewegung, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen 1998, 65-87, hier 75-76.

⁸² Omran, *Unbezahlbar weiblich*, 59.

⁸³ Anna Schellenberg, zitiert nach ebd., 59.

für das Leben am deutlichsten aufschienen.⁸⁴ Vor allem Gertrud Bäumer habe der Bäuerin eine herausgehobene Position zugewiesen und das Auseinanderfallen von produktiver und reproduktiver weiblicher Arbeit kritisiert. Dadurch rückt Bäumer nach Omran in die Nähe von Ausführungen Wilhelm Heinrich Riehls, der die Gefährdung des Hauses als Verbindungselement von Familie und Gemeinschaft durch moderne Produktionsbedingungen beschwor. „Indem sich die Frauenrechtlerin aber die kulturkonservativen Anschauungen eines Riehl zu eigen macht, übernimmt sie impliziert deren Abgrenzungen. Omran kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass es für die Frauenrechtlerinnen erst in Anknüpfung an politische Diskurstraditionen, die den Juden als Personifizierung des Verwerflichen ansahen, gelang einen Begriff von weiblicher Produktivität zu formulieren.“⁸⁵

Omrans Ansatzpunkt und ihre Ergebnisse passen – wie schon oben angedeutet – zu einer Forschungstradition, die „...nach den Zeichen für eine antisemitische Haltung in der Frauenbewegung und insbesondere bei Gertrud Bäumer“⁸⁶ sucht. Diese Fixierung auf die Suche nach dem Antisemitismus hat nach Schaser die Konsequenz, dass sie die „...Frage, ob diese Organisationen nach dem Volkovschen Modell dem emanzipatorischen, antisemitischen Lager zugeordnet werden können...“⁸⁷ gar nicht mehr aufkommen lässt. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund also Omrans Befund interpretieren? Grundsätzlich kam Omran 2001 in ihrem Buch über Frauenbewegung und Judenfrage zum dem Ergebnis, „...daß sich bürgerliche Frauenrechtlerinnen kaum durch antisemitische Anfeindungen hervorgetan haben.“⁸⁸ Auch im vorliegenden Fall handelt es sich nicht, um ‚antisemitische Anfeindungen‘

⁸⁴ Vgl. Omran, *Unbezahlbar weiblich*, 60-61.

⁸⁵ Vgl. ebd., 61.

⁸⁶ Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifemismus*, 67.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. Susanne Omran, *Frauenbewegung und ‚Judenfrage‘. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900*, Frankfurt 2000, 15.

bzw. einen radikalen Antisemitismus. Vielmehr verweist Omran auf Grenzziehungen, die Frauen zum Anderen bzw. Fremden vornahmen, wobei für sie das Fremde über den Begriff des Geldes und seiner Repräsentanten in den Diskurs einfließt. Daneben werden judenfeindliche Stereotype zur Untermauerung eigener Thesen verwendet (Vgl. Perkins-Stetson). Mit Schaser stellt sich in diesem Kontext die Frage nach der Unterscheidung zwischen Diskursen und Handlungen. So habe z.B. Gertrud Bäumer, trotz ihrer zu Recht kritisierten Verwendung judenfeindlicher Stereotype, 1930 als einzige Frau einen von der *Deutschen Liga für Menschenrechte* plakatierten Aufruf ‚gegen die Kulturschande des Antisemitismus‘ unterzeichnet.⁸⁹ Sofern man die Forderung nach Rücknahme der Frauen- bzw. Judenemanzipation als ein handlungsrelevantes Kriterium für Antifeminismus bzw. Antisemitismus akzeptiert⁹⁰, scheint es aus meiner Perspektive nicht verfehlt zu sein, die Frauenbewegung trotz ihres latenten Antisemitismus dem emanzipatorischen Lager im Sinne Volkovs zuzurechnen. Um eine abschließende Einordnung vornehmen zu können, wäre es aber nötig, noch genauer die Frage nach der Einbettung der Frauenbewegung in eine Gesellschaft, für die der Antisemitismus in erster Linie ein kultureller Code war, zu klären.

3. 3. *Claudia Bruns - Vom Antifeminismus zum Antisemitismus. Kontroversen um Hans Blüher in der Frauen- und Jugendbewegung*

Anhand der Diskussion der Thesen Hans Blühers (1888-1955) möchte Bruns in ihrem Beitrag „...auf einige Verflechtungen und Entwicklungen von Antifeminismus und Antisemitismus in der bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung aufmerksam machen.“⁹¹ Blüher habe 1912 die Wandervogelbewegung

⁸⁹ Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Claudia Bruns, *Vom Antifeminismus zum Antisemitismus. Kontroversen um Hans Blüher in der Frauen- und Jugendbewegung*, in: *Aridane*.

als homoerotisches, exklusiv männliches Phänomen interpretiert⁹² und sich gegen die Aufnahme und Mitwirkung von Mädchen im Wandervogel gewendet.⁹³ Blüher's Konzept des ‚geistigen Antifeminismus‘ beschreibt Mädchen als einen „Fremdkörper“, der den „Untergang“ der „heroisch-sentimentalen Freundschaft“ unter Jungen befördere. Während Jungen nach Blüher ein „schöpferisches Wesen“ besaßen und damit „vollkommene Wertträger“ waren, erschienen Mädchen nur als Nachahmung des männlichen Originals. 1916 schrieb Blüher, dass die Frau vom Geist „nur das Niveau, seine Schichtungshöhe, nicht aber die Schöpferkraft“ erhalten habe. Damit sind Frauen für Blüher reine „Familienwesen“, während Männer Staaten bildeten und sich in Bündnen vereinigten. Frauen seien zudem - so Blüher - Männern gegenüber immer „hörig“.⁹⁴ Obgleich Blüher sein Konzept des geistigen Antifeminismus von einem ‚bürgerlichen Antifeminismus‘ abgrenzen wollte, übernahm er nach Bruns viele klassisch antifeministische Forderungen. So lehnte Blüher das Frauenwahlrecht, die politische Betätigung von Frauen und deren Mitgliedschaft in Männerbünden ab.⁹⁵ Auf den geistigen Antifeminismus Blüher's reagierten die weiblichen Protagonistinnen von Frauen- und Jugendbewegung nach Bruns sehr unterschiedlich. Einige Frauen wie Lotte Geitel, begrüßten die Thesen Blüher's und die Aussicht auf eine bestärkte eigene, spezifisch weibliche Identität. „Für diese Art ‚neuer‘ weiblicher Identität waren junge Frauen zum Teil auch bereit, degradierende Zuschreibungen zu übersehen oder sie in Kauf zu nehmen.“⁹⁶ Demgegenüber

Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, H. 43 (2003), 46-51, hier 46.

⁹² Vgl. ebd.. Siehe auch Hans Blüher, *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion*, Berlin 1912.

⁹³ Vgl. Bruns, *Vom Antifeminismus zum Antisemitismus*, 46-47.

⁹⁴ Alle in Anführungszeichen gesetzten Ausdrücke im Original von Blüher, zitiert nach ebd., 46.

⁹⁵ Vgl. ebd., 47.

⁹⁶ Ebd., 48.

versuchten die meisten Frauen nach Bruns trotz bzw. gerade wegen der Geschlechterdifferenz an der Herstellung der Geschlechtergleichwertigkeit zu arbeiten, ohne jedoch Blüher Grundansatz der Differenz in Frage zu stellen. Abschließend geht Bruns auf die Weimarer Entwicklung Blüher ein, in deren Kontext sein geistiger Antifeminismus durch einen ‚geistigen Antisemitismus‘ überlagert wurde. Dabei habe Blüher den ‚verweiblichten jüdischen Mann‘ als Gegenbild zum germanisch-virilen Mann konstruiert.⁹⁷

An dieser Stelle ist zu fragen, ob es Bruns gelingt in ihrem Aufsatz „...einige Verflechtungen und Entwicklungen von Antifeminismus und Antisemitismus in der bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung“⁹⁸ zu verdeutlichen. Glänzend gelingt es ihr zunächst die Verschränkung von Antifeminismus und Antisemitismus bei einem Protagonisten, nämlich Hans Blüher, nachzuzeichnen. Ob es ihr in diesem Beitrag jedoch auch gelingt, Verflechtungen und Entwicklungen von Antisemitismus und Antifeminismus in der ‚bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung‘ aufzeigen erscheint fragwürdig, da alle Zitate, die eine solche Verschränkung belegen würden, von Hans Blüher selbst stammen. Gleichwohl belegt Bruns nachdrücklich, dass sich die in Jugend- und Frauenbewegung engagierten Frauen mit Blüher antifeministischen Thesen identifizieren konnten. Sofern Antifeminismus im Kaiserreich mit Volkov als ‚soziale Norm‘ verstanden werden kann, die durch alle Lager hindurch verbreitet war, wäre dies keine allzu verwunderliche Reaktion, auch wenn sie wohl mehrheitlich eher von Männern als von Frauen gezeigt wurde. In den Konnex von Emanzipation, Antifeminismus und Antisemitismus führt demnach vor allem Bruns Beschreibung der Entwicklung Blüher vom ‚geistigen Antifeministen‘ zum ‚geistigen Antisemiten‘. Bruns selbst hat zu diesem Thema intensiv geforscht⁹⁹ und kommt zu dem Ergebnis, dass

⁹⁷ Vgl. ebd., 50.

⁹⁸ Ebd., 46.

⁹⁹ Vgl. hierzu u.a. Claudia Bruns, (Homo-)Sexualität als virile Sozialität. Sexualwissenschaftliche, antifeministische und antisemitische Strategien

Blüher's homoerotische und zugleich antifeministische bzw. antisemitische Thesen von Gustav Jaeger (1832-1917) und Benedict Friedlaender (1866-1908) beeinflusst wurden. Nach Bruns versuchte Jaeger gegen die gesellschaftlich akzeptierte Vorstellung der sozialen Nutzlosigkeit, Krankhaftigkeit und Weiblichkeit des homosexuellen Mannes dessen *sexuelle Gesundheit* und *besondere Virilität* nachzuweisen.¹⁰⁰ Friedlaender führte - so Bruns - Jaegers Normalisierungsstrategien von Homosexualität fort, indem er ein neues Leitbild für den „ganz normalen Mann“ entwarf, in das jenseits von Krankheit und Effeminisierung auch homosexuelle Formen mann-männlicher Freundschaft integriert waren.¹⁰¹

Blüher versuchte nach Bruns die diskursiv wirksame Verknüpfung von Homosexualität mit rassistischer Degeneration aufzuheben, indem er Homosexuelle in antifeministischer und vor allem antisemitischer Blickrichtung „germanisierte“¹⁰² und sich selbst rassenhygienischer und biopolitischer Argumentation bediente.¹⁰³ Dabei wendet sich Blüher zunächst gegen die Auffassung, dass die Frage nach Homosexualität zwangsläufig „...etwas mit der Rassenfrage zu tun hat und besonders mit den dekadenten Teilen der jüdischen Rasse“¹⁰⁴.

hegemonialer Männlichkeit im Diskurs der Maskulinisten 1880-1920, in: Ulf Heidel u.a. (Hg.), *Jenseits der Geschlechtergrenzen: Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*, Hamburg 2001 oder ausführlich Claudia Bruns, *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934)*, Köln u.a. 2008.

¹⁰⁰ Vgl. Bruns, *(Homo)Sexualität als virile Sozialität*, 90-92.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 93-96.

¹⁰² Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 326-27, siehe auch Bruns, *(Homo)Sexualität als virile Sozialität*, 97-98.

¹⁰³ Vgl. Claudia Bruns/ Susanne zur Nieden, „Und unsere germanische Art ruht bekanntlich zentnerschwer auf unserem Triebleben ...“: der „arische“ Körper als Schauplatz von Deutungskämpfen bei Blüher, Heimsoth und Röhm, in: Paula Diehl (Hg.), *Verkörperung – Entkörperung. Körperbilder und Körperpraxen im Nationalsozialismus*, München 2006, 111–128.

¹⁰⁴ Hans Blüher, Studien über den perversen Charakter mit besonderer Berücksichtigung der Inversion, in: *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, hg. v. W. Stekel 4/1-2 (Oktober 1913), 10-22, hier 20.

Dass dieser Zusammenhang immer wieder hergestellt wird, liegt nach Blüher am „Vorherrschen des Judentums“, das „... dem Volk die Ansicht nahe bringt, als handele es sich bei der Homosexualität um eine wesentlich jüdische Eigenschaft oder doch zum mindesten um keine rein germanische.“¹⁰⁵ Blüher führte nach Bruns innerhalb der Gruppe der Homosexuellen eine Grenzziehung ein, die zwischen „viril-germanischen Männerhelden“ und „effeminiert-dekadenten Homosexuellen“ verlief.¹⁰⁶ Durch die Zuschreibung von Verweiblichung und rassischer Dekadenz an die abgewertete Gruppe versuchte Blüher diejenigen Homosexuellen aufzuwerten, die seinem Ideal des supervirilen „Helden“ und somit einem „gesunden“ Homosexualitätstypus entsprachen.

Blühers Strategie bestand für Bruns also insgesamt darin, einen Teil einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe auf Kosten der Abwertung einer ihrer Teilgruppen zu emanzipieren.¹⁰⁷ Mit Volkov gesprochen, versuchte Blüher die soziale Norm der Homophobie zu durchbrechen, indem er bestimmte homosexuelle Männer als vollwertige, ja sogar überlegene Gesellschaftsmitglieder vorstellte. Zeitgleich „übererfüllte“ er die soziale Norm des Antifeminismus und bediente sich eines immer radikaler werdenden Antisemitismus. Was Volkov über Weiniger aussagte, trifft damit auch für Blüher zu: Blüher verwendet die Begriffe ‚Jude‘ oder ‚Frau‘ dazu, um die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft zu schützen und zu bewahren. Wenig später propagierte er dann auch die biologische oder rassische Rationalisierung dieser Exklusivität.¹⁰⁸ Im Zuge seiner Entwicklung vollzog

¹⁰⁵ Hans Blüher, Darlegung einer neuen Begründung zur Aufhebung des § 175 R.-Str.-G., in: *Körperkultur. Monatsschrift für vernünftige Leibes-zucht*, 8 (Juni 1913), 568-575, hier 570.

¹⁰⁶ Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 73. Ebenso Bruns, *Politik des Eros*, 370. Bruns betont, dass Blühers zunehmender Antisemitismus auch mit der Ablehnung zusammenhing, die seine Bemühungen zur Emanzipation Homosexueller von Seiten völkischer Denker erfuhr. So

sich bei Blüher die Integration in das von Volkov als antisemitisch gekennzeichnete Lager. Zu kritisieren ist an seinen Vorstellungen, dass sie sich nur auf eine kleine virile Minderheit bezogen und damit exkludierend wirkten. Es ist daher in Abrede zu stellen, dass Blühers Bemühungen um die „viril-germanischen Männerhelden“¹⁰⁹ als emanzipatorisch bezeichnet werden können. Sie resultieren aus meiner Perspektive eher aus machtpolitischen Interessen.

Dies unterscheidet Blüher auch von Denkern wie Magnus Hirschfeld, der sowohl die männliche als auch die weibliche Homosexualität im Blick hatte und im Kontext seiner Zwischenstufentheorie Homosexualität innerhalb eines erweiterten Normalitätsspektrums von geschlechtlicher Identität verortete.¹¹⁰ Zwar war Hirschfeld wie Blüher Antifeminist, aber er grenzte sich deutlich von den maskulinistischen Positionen seiner Zeitgenossen ab.¹¹¹

„Man hat gemeint, die Zwischenstufentheorie passe wohl für die femininen nicht aber für die virilen Homosexuellen. Das ist vollkommen unzutreffend, da sich beide Gruppen nur durch die Stärke alterosexueller Einschläge, nicht aber prinzipiell unterscheiden.“¹¹²

Hirschfeld reagierte also anders als Blüher auf die gesellschaftlich negativ konnotierte Zuschreibung einer effeminier-ten, verweiblichten Männlichkeit an homosexuelle Männer, indem er sie ins Positive wendete: Homosexuelle Männer wiesen seiner Meinung nach eine „effeminierte Sondernatur“ auf und bildeten so ein eigenes „drittes Geschlecht“¹¹³ mit

wurden seine Schriften als „undeutsch“ bezeichnet, Blüher selbst wurde die Zugehörigkeit zur „germanischen Rasse“ abgesprochen. Vgl. ebd. 373.

¹⁰⁹ Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 132-33. Siehe auch Magnus Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlin u.a. 2001, 361.

¹¹¹ Vgl. Hirschfeld, *Homosexualität des Mannes und des Weibes*, 356.

¹¹² Ebd., 366.

¹¹³ Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 126.

weiblicher Seele und männlichem Körper.¹¹⁴ Während Blüher's Antisemitismus mit der Zeit offen zum Vorschein trat, lässt sich Hirschfelds Haltung zum Antisemitismus als ambivalent einstufen. So zeigt sich, dass Hirschfeld seine jüdische Herkunft stets tabuisierte. Dies erklärt Sophienette Becker damit, dass er von anderen nicht als Jude definiert werden wollte. Gegenüber dem Antisemitismus verhielt sich Hirschfeld analog dazu defensiv-verleugend, trotz antisemitischer Verbalattacken, die sich gerade in der Weimarer Zeit häuften. Hirschfeld sei vielmehr überzeugt gewesen, dass sich der Antisemitismus durch Aufklärung und Wahrheit zum Verschwinden bringen lasse.¹¹⁵ Gerade letzterer Satz verdeutlicht m.E., dass Hirschfeld einer der Juden gewesen sein könnte, für den nach Volkov 'Antisemitismus' ein ‚kultureller Code‘ blieb und der in der Weimarer Republik nicht mehr in der Lage war die Botschaft des neuen Antisemitismus zu entschlüsseln.¹¹⁶

4. Fazit:

Blickt man auf die eingangs gestellten Fragen zurück, so zeigt sich zunächst, dass bei Volkov nicht von einer einfachen Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher Lager gesprochen werden kann. Der Konnex zwischen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus stellt sich bei Volkov dergestalt dar, das in der Wilhelminischen Gesellschaft über Ausschluss oder Integration von Frauen und Juden unter verschiedenen Voraussetzungen, mit zeitlichen Verschiebungen und in

¹¹⁴ Vgl. Claudia Bruns, Der homosexuelle Staatsfreund. Von der Konstruktion des erotischen Männerbunds bei Hans Blüher, in: Susanne zur Nieden (Hg.), *Homosexualität und Staatsräson. Männlichkeit, Homophobie und Politik in Deutschland 1900-1945*, Frankfurt u.a. 2005, 100-117, hier 105-06.

¹¹⁵ Vgl. Sophienette Becker, Tragik eines deutschen Juden. Anmerkungen zu drei politischen Schriften von Magnus Hirschfeld, in: Martin Dannecker/Reimut Reiche (Hg.), *Sexualität und Gesellschaft. Festschrift für Volkmar Sigusch*, Frankfurt 2000, 28-46, hier 32-33.

¹¹⁶ Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 36.

unterschiedlichen Konstellationen verhandelt wurde¹¹⁷. Die Wilhelminische Gesellschaft verhielt sich also nicht allen ‚anderen‘ gegenüber gleich: Während Juden im Kaiserreich, zumindest formell, gleichberechtigte Staatsbürger waren, wurde der Widerstand gegen die Gleichberechtigung der Frau als gesellschaftliche Norm konsequent durchgehalten.¹¹⁸ Aufgrund ihres Status als soziale Norm können Feminismus, Anti-Feminismus, Homosexualitätsbefürwortung oder Homophobie für Volkov nicht als Leitkriterien einer Lagerzuordnung dienen. Als kultureller Code und somit als Marker für die Zugehörigkeit zu einem denkerischen Lager fungieren bei ihr dagegen Antisemitismus und Anti-Antisemitismus. Hierbei ist sich Volkov immer darüber bewusst, dass von einer kleinen Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ausgegangen werden muss¹¹⁹ Über diese bloße Konstatierung einer ‚Minderheit von Antisemiten‘ ist auch davon auszugehen, dass im emanzipatorischen Lager judenfeindliche Symbolsysteme oder Denkmuster dazu verwendet werden konnten, um die Präferenz für bestimmte Normen oder Positionen auszudrücken. Dies zeigt sich m.E. vor allem an den beiden Beiträgen aus dem Bereich der Frauenbewegung. Zugleich stellt sich die Frage, ob diese Modifizierung Volkovs Lagerbildung gefährdet. Braukmann plädierte z.B. in ihrer 2007 erschienen Dissertation dafür, „... an Volkovs ursprünglicher Fassung des Konzeptes festzuhalten, die von ihr in diesem Rahmen vorgenommene Konstruktion der ‚Kultur des Antisemitismus‘ und der der Emanzipation als zwei analog strukturierte, komplementäre Weltanschauungen ohne Überschneidungen und Berührungspunkte jedoch aufzugeben.“¹²⁰ Jedoch sind auch bei Volkov die beiden Lager nicht völlig berührungslos, da sie von einer kleinen Minderheit von Antisemiten

¹¹⁷ Vgl. ebenso Schaser, *Einige Bemerkungen zu Antifeminismus und Antisemitismus*, 70.

¹¹⁸ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 77-78.

¹¹⁹ Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.

¹²⁰ Braukmann, *Die „jüdische Frage“ in der sozialistischen Frauenbewegung*, 283.

im emanzipatorischen Lager spricht. Der Unterschied liegt bei Braukmann allerdings darin, dass sie nicht nur von einer kleinen antisemitischen Minderheit im emanzipatorischen Lager ausgeht, sondern davon, dass anti-jüdische Stereotype, Vorurteile und Klischees den anti-antisemitischen Kampf der *Gleichheit* spürbar beeinträchtigt haben.¹²¹ Damit lässt Braukmann letztendlich mehr Brüche und Ambivalenzen in den aufklärerischen, emanzipatorischen und liberalen Diskursen des Kaiserreiches gelten als Volkov.¹²²

Meiner Meinung nach kann man Volkovs Lagertrennung vor allem dann aufrecht erhalten, wenn man Schasers Unterscheidung zwischen Diskursen und Handlungen ins Spiel bringt. So finden sich im Kontext der Bürgerbewegung mit Schaser keine konkreten Forderungen nach der Rücknahme der Frauen- bzw. Judenemanzipation¹²³. Daher lassen m.E. die vorgestellten Forschungsbeiträge Volkovs Thesen von den beiden Lagern nicht obsolet werden, sondern zeigen vielmehr die Notwendigkeit nach der Klärung der Frage auf, wie sich die Frauenbewegung in einem gesamtgesellschaftlichen Umfeld positionierte, für das der Antisemitismus in erster Linie ein kultureller Code war. Mit Gräfe kann allerdings auf weitere nötige Modifizierungen von Volkovs Thesen hingewiesen werden: So stellt sich einerseits die Frage, inwiefern Volkovs These vom Antisemitismus als kulturellem Code der Realität der jüdischen Lebenswelten in der Wilhelminischen Gesellschaft gerecht wird.¹²⁴ Andererseits ist zu fragen, inwiefern

¹²¹ Vgl. ebd., 283-85.

¹²² Vgl. ebd., 284.

¹²³ Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

¹²⁴ So suggeriert nach Thomas Gräfe Volkovs These, „...dass wir es im Kaiserreich mit einem Antisemitismus der Wort und nicht der Taten zu tun haben.“ [...] Aber auch für die Wilhelminische Zeit gilt: Antisemiten redeten nicht nur, sondern handelten auch, z.B. indem sie Unterschriften für Petitionen sammelten, Boykotte jüdischer Geschäfte und Viehmärkte organisierten oder Juden aus Studentenverbindungen, Vereinen und Verbänden ausschlossen.“ Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 168. Es ist also in Frage zu stellen, dass die Übernahme des kulturellen

sich auftretende regionale Unterschiede in Volkovs Lager-These integrieren lassen.¹²⁵

Anders als bei den Beiträgen zum Antisemitismus in den Frauenbewegungen verhält es sich mit dem Beitrag zu Blüher, da sich hier der Konnex zwischen Emanzipation, Antifeminismus und Antisemitismus ambivalenter darstellt. Ohne weiteres kann Blüher als Antifeminist und Antisemit verstanden werden, jedoch muss man sich die Frage stellen, inwiefern er mit seinen homoerotischen Thesen ein emanzipatorisches Anliegen vertrat. Dabei wird zunächst deutlich, dass Blüher keineswegs die gesellschaftliche Integration *aller* homosexuellen Männer forderte, sondern innerhalb der Gruppe der Homosexuellen eine Grenzziehung einzog, die zwischen „viril-germanischen Männerhelden“ und „effeminiert-dekadenten Homosexuellen“ verlief.¹²⁶ Wenn Blühers Strategie darin bestand, einen Teil einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe auf Kosten der Abwertung einer ihrer Teilgruppen zu emanzipieren¹²⁷, so hat das m.E. wenig mit dem von dem Volkov beschriebenen „Eintreten für Emanzipation und zwar nicht allein der Juden, sondern der Gesellschaft insgesamt“¹²⁸ zu tun. Man muss Blüher in diesem Kontext die Zugehörigkeit zum emanzipatorischen Lager absprechen, auch wenn

Codes Antisemitismus in allen Fällen mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun hatte, wie Volkov dies behauptet. Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 23-24. Judenfeindschaft war – so Gräfe – auch im Kaiserreich *mehr* als eine bloße ‚Semantik der Exklusion‘, vgl. Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 168.

¹²⁵ So sei z.B. die antisemitische Forderung, polnische und russische Juden auszuweisen, von den deutschen Radikalnationalisten in den preußischen Ostprovinzen in Frage gestellt worden. Der *Deutsche Ostmarkenverein* habe Juden als Stärkung des ‚germanischen Elements‘ gegenüber dem polnischen betrachtet und von daher Antisemitismus in den eigenen Reihen unterdrückt. Vgl. Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 167-68.

¹²⁶ Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.

er innerhalb seines Konzeptes sich um die gesellschaftliche Integration von einigen homosexuellen Männern bemühte. Zu dieser Einschätzung passt auch Blüher's Entwicklung zum ‚geistigen Antisemiten‘, in deren Kontext sich sein Antisemitismus seit dem Ende des Kaiserreiches radikalisierte. Wenn Blüher die Begriffe ‚Jude‘ oder ‚Frau‘ dazu verwendet, um die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft zu schützen und zu bewahren¹²⁹ und sich immer stärker in das antisemitische Lager integrierte so passt dies zur gesamtgesellschaftlichen Entwicklung am Ende des Kaiserreiches und in der Weimarer Republik: Während zunächst die Juden erfolgreicher als die Frauen auf dem Weg der Emanzipation waren, verschob sich der Fokus der Exklusionspolitik spätestens in den Jahren des Ersten Weltkriegs auf die Juden.¹³⁰ So war die Zugehörigkeit der Frauen, die Hälfte der Menschheit ausmachten, zur bürgerlichen Gesellschaft letztlich unverzichtbar¹³¹, während die Juden zunehmend aus der „Volksgemeinschaft“ ausgeschlossen wurden. Schließlich gehörten auch für den früheren radikalen Antifeministen Hans Blüher ab 1919 ‚Männer und Frauen‘ selbstverständlich zur ‚geborenen Herrenrasse‘, während er die Juden hieraus konsequent ausschloss.¹³²

¹²⁹ Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 73. Ebenso Bruns, *Politik des Eros*, 370. Bruns betont, dass Blüher's zunehmender Antisemitismus auch mit der Ablehnung zusammenhing, die seine Bemühungen zur Emanzipation Homosexueller von Seiten völkischer Denker erfuhr. So wurden seine Schriften als „undeutsch“ bezeichnet, Blüher selbst wurde die Zugehörigkeit zur „germanischen Rasse“ abgesprochen. Vgl. ebd. 373.

¹³⁰ Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zu Antifeminismus und Antisemitismus*, 69-70.

¹³¹ Vgl. Karin Hausen, Liberalismus und Frauenemanzipation, in: Angelika Schaser/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), *Liberalismus und Emanzipation. In- und Exklusionsprozesse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2000, 39-53, hier 52-53.

¹³² Blüher zitiert nach Bruns, *Vom Antifeminismus zum Antisemitismus*, 50.