

Die »Jeckes« im Mandatsgebiet Palästina und in Israel : Versuch einer Männlichkeitsgeschichte

Farges, Patrick

2015

<https://doi.org/10.25595/1161>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Farges, Patrick: *Die »Jeckes« im Mandatsgebiet Palästina und in Israel : Versuch einer Männlichkeitsgeschichte*, in: *Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, Jg. 33 (2015) Nr. 2, 278-292. DOI: <https://doi.org/10.25595/1161>.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.1515/fs-2015-0211>

Außer der Reihe

Patrick Farges

Die »Jeckes« im Mandatsgebiet Palästina und in Israel: Versuch einer Männlichkeitsgeschichte¹

In den letzten Jahren hat die kritische Männlichkeitsforschung sich zu einem wichtigen Bestandteil der Geschlechterforschung entwickelt und die komplexen historischen Konstellationen von Männlichkeiten sind vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Männlichkeit ist eine relationale, multidimensionale, intersektionale und historisierbare Kategorie, die verschiedene Formen von Herrschaft und Hegemonialansprüchen umfasst: Herrschaft von Männern über Frauen, Herrschaft einiger Männer über andere Männer sowie auch soziale und ethnisierte Herrschaftsverhältnisse. Von besonderem Interesse erscheint in dieser Hinsicht die Erforschung jüdisch-deutscher Geschlechterverhältnisse, so wie sie anhand von Interviews und anderen lebensgeschichtlichen narrativen Quellen rekonstruiert werden können. Es geht hier um eine historische Rekonstruktion von Männlichkeitsauffassungen bei den »Jeckes«, den in den 1930er Jahren in das Mandatsgebiet Palästina ausgewanderten deutschsprachigen Juden. Mit dem Begriff »Jeckes« wurden im palästinensischen Mandatsgebiet und später in Israel die Juden bezeichnet, die aus Deutschland und Österreich kamen. Es kursieren verschiedene Erklärungen zur Herkunft des Wortes. Am meisten verbreitet ist die, dass man unter allen Einwohnern Palästinas die »Jeckes« an ihrem steifen Benehmen erkannte, an ihrem Sinn für Kultur und Musik und vor allem an ihrer für das orientalische Klima vollkommen ungeeigneten Aufmachung: Die Männer trugen – so die tradierte Legende – das bis oben zugeknöpfte »Jackett« (auf Jiddisch »Jecke«). Dieses Sakko aus besseren Zeiten, das häufig ganz fadenscheinig war, stellte das Relikt einer verlorenen Größe dar, das zum Gespött einlud. Hier geht es jedoch nicht um die Genauigkeit der Etymologie, sondern um die Tatsache, dass diese regelmäßig dazu bemüht wird, die besondere Identität der deutschsprachigen Juden in Israel zu erklären. Es handelt sich außerdem um einen gegenderten und intersektionalen Ausdruck, weil er einen männlich-bürgerlichen *Habitus* bezeichnet. Trotz dieses umfassenden Ausdrucks muss jedoch die extreme Vielfalt innerhalb der Jeckes hervorgehoben werden:

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte und überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung »Histoire des femmes, histoire du genre, histoire genrée« an der Universität Paris 8, am 6. Dezember 2013. Ich bedanke mich bei Regine Othmer, die einige Passagen des Textes aus dem Französischen übersetzt hat.

Westjuden / Ostjuden, städtische Juden / Kibbuzniks, Deutsche / Österreicher, Bildungsbürgertum / Arbeitermilieu usw. Seit etwas mehr als einem Jahrzehnt erleben wir ein Interesse an der Geschichte der Jeckes, das sich in zahlreichen Veröffentlichungen niederschlägt (z. B. Greif 2000; Schlör 2003; Erel 2004; Dachs 2005; Zimmermann / Hotam 2005; Brunner 2013). Das Wiederaufleben des Interesses an den Jeckes fällt jedoch auch mit einer »postzionistischen« kritischen Hinterfragung der israelischen Geschichtsschreibung zusammen. Und dieses Interesse geht auch mit einer Überprüfung von Genderaspekten einher.

1. Eine jüdisch-deutsche Männlichkeitsgeschichte »von unten«

Die Erforschung der Geschichte jüdisch-deutscher Männlichkeitsvorstellungen bei den Jeckes beruht auf zweierlei Betrachtungen. Einerseits gilt es, im Zuge einer neuen Historiografie über die Jeckes in Israel, genderhistorische Aspekte in den Vordergrund zu stellen, insbesondere Konstrukte von Männlichkeit. Zu lange hat sich die Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur lediglich mit der »großen Geschichte« des Beitrags der (männlichen) Jeckes zum zionistischen Aufbau beschäftigt. Nun geht es darum, nicht nur die Geschichte der Frauen zu untersuchen (Rautenberg-Alianov 2013), sondern auch Konstrukte von Männlichkeit zu hinterfragen. Die Männer aus Deutschland und Österreich, die in den Jahren 1933 bis 1939 (heimlich sogar noch nach 1939) im Mandatsgebiet Palästina ankamen, waren gezwungen, gleichzeitig ihre nationale Zugehörigkeit, ihre soziale Stellung und ihre Geschlechtervorstellungen, die eng miteinander verbunden waren, neu auszurichten. Besonders markant war dieser Vorgang bei den zwischen 1915 und 1925 Geborenen, die in Europa sozialisiert worden und zum Zeitpunkt der Auswanderung Jugendliche oder junge Erwachsene waren.

Andererseits stützt sich das Interesse für jeckische Männlichkeitsformen in Palästina / Israel auf Erkenntnisse der letzten zwanzig Jahre in der (deutsch-) jüdischen Kulturgeschichte über Gender- und Körpervorstellungen (Gilman 1991; Boyarin 1997; Mosse 1997; Frankel 2000; Schüler-Springorum / Heinson 2006; Wildmann 2009; Baader / Gillerman / Lerner 2012). Mitteleuropäische Repräsentationen des »Jüdischen« wurden verstärkt in Zusammenhang gebracht mit geschlechterdiskursiven Herrschaftstechniken und Fragestellungen. Den theoretischen Rahmen für den vorliegenden Artikel liefert also eine historische Männlichkeitsforschung, die Männlichkeit als eine historisierbare und relationale Kategorie sieht: Männlichkeitsvorstellungen sind historisch veränderbar (Martschukat / Stieglitz 2008) und werden im Spannungsverhältnis mit Weiblichkeit und mit einer hegemonialen Männlichkeitsvorstellung produziert (Connell / Messerschmidt 2005). Laut Raewyn Connell bilden moderne liberale Gesellschaften stets eine »hegemoniale Männlichkeit« aus, also ein bestimmendes

Wertgefüge für Männer (Connell 2006, 97).² Das hegemoniale Modell dient innerhalb eines bestimmten sozio-historischen Kontextes als Bezugspunkt und etwaige alternative bzw. »komplizenhafte« Männlichkeiten positionieren sich in Bezug darauf. Männlichkeit entspricht also zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten sozialen Kontext einer Reihe von Elementen, die Männern zugeschrieben werden. Sie ist eine Performance, die als solche für Männer – ob jung oder alt – bestimmt ist und von ihnen immer wieder aufgeführt wird, um zu beweisen, dass sie »wahre« Männer sind.

Der vorliegende Artikel soll anhand von Interviews aus der Oral History und anderen narrativen lebensgeschichtlichen Quellen die Erfahrungen jekischer Männer gendergeschichtlich verfolgen. Lebensgeschichtliche Quellen ermöglichen es, eine Männlichkeitsgeschichte »von unten« zu schreiben. Die hier verwendeten sprachbiographischen Interviews des zwischen 1989 und 1994 von einer deutsch-israelischen Forschungsgruppe unter der Leitung von Prof. Anne Betten zusammengestellten »Israel-Korpus«³ können als eine Form von Oral History betrachtet werden (Betten / Du-nour 2000; Betten 2013). Als Zeitzeugenberichte vollziehen die Interviews eine narrative Anordnung biographischer Umbrüche aus einer bewegten historischen Zeit, und als Selbstzeugnisse sind sie Ausdruck der Konstruktion einer (lebenslangen) Subjektivität, zu der Gender- und Körpervorstellungen gehören (Thüne 2013). Es geht also darum, die Lebenswelten, Handlungsspielräume und Identitätskonstrukte von jüdisch-deutschen Männern zu erforschen, so wie sie retrospektiv dargestellt werden. In den Lebensgeschichten werden kontinuierlich Bedeutungen produziert – auch Bedeutungen über Männlichkeit. Laut Harald Welzer müssen

Zeitzeugenerzählungen als adressatenbezogene Konstruktionen aufgefasst werden, in denen biographische Erfahrungen nach ihrer sozialen und emotionalen Bedeutsamkeit, nach narrativen und normativen Erfordernissen und nach Maßgabe nachträglichen Wissens jeweils neu figuriert und präsentiert werden. [...] Was mit Hilfe von Zeitzeugeninterviews erhoben wird, ist, wie ein Erzähler eine Auffassung von der Vergangenheit einem Zuhörer zu vermitteln versucht. Das ist – zumindest so-

² Dem ist entgegengehalten worden, dass selten *eine* hegemoniale Männlichkeit für eine gesamte Gesellschaft verbindlich war, sondern verschiedene soziale Teilgruppen sich meist an unterschiedlichen Männlichkeitskonstruktionen orientieren (Vgl. Meuser / Scholz 2005).

³ Das »Israel-Korpus 1. Generation« (IK1) besteht aus 143 Interviews (Tonaufnahmen und Transkripte) mit 162 in Israel lebenden, ursprünglich deutschsprachigen Juden, die meist in den 1930er Jahren emigriert waren. Die Interviews wurden zwischen 1989 und 1994 von den Projektleiterinnen Anne Betten (Katholische Universität Eichstätt, seit 1995 Universität Salzburg) und Miryam Du-nour (Bar Ilan Universität, Ramat Gan), sowie Kristine Hecker (Universität Bologna) und Eva Eylon (Tel Aviv) in deutscher Sprache geführt. Es handelt sich dabei um mehrstündige biographisch-lebensgeschichtliche Interviews mit Personen, die größtenteils zwischen 1900 und 1925 geboren waren und verschiedenen sozialen Milieus entstammten. Vgl. die Internetpräsentation des Projekts am Spracharchiv des Instituts für Deutsche Sprache Mannheim: http://dsav-oeff.ids-mannheim.de/DSAv/korpora/is/is_doku.htm.

zialpsychologisch – auch die viel interessantere Frage als die nach einer historischen Wahrheit: Denn wir finden hier Material über das Fortwirken von Geschichte in aktuellen sozialen Prozessen, d. h. über die Bedeutung einer jeweiligen Vergangenheitsmodulation für die Gegenwart (Welzer 2000, 60).

Somit sind Interviews strategische Aushandlungs- und Entfaltungsorte auch für Genderperformanzen – hier: für Männlichkeitsperformanzen. Der Diskurs über die eigene Biographie und Identität, der vorhandene Muster und historisch tradierte Vorstellungen in sich birgt, ist zugleich ein »Doing Gender«.

2. Eine Jugend in Deutschland zwischen dominierter und komplizierter Männlichkeit

Die Geschichte der vielfältigen Verkörperungen jüdisch-deutscher Männlichkeiten und die der sexualisierten männlichen Körper von Juden sind erst noch zu schreiben. Ältere kulturhistorische Arbeiten (Gilman 1991; Mosse 1997) haben zwar gezeigt, wie antisemitische Diskurse die unterschiedlichen Konzeptionen jüdischer Männlichkeit prägten. Bekannt sind also die Fremdbilder und Fremdzuschreibungen, die etwa in antisemitischen Diskursen über jüdische Männlichkeiten produziert wurden und die das stereotype Bild des effeminierten und kranken Juden hervorbrachten, der das »gute« Funktionieren der Nation und ihrer Institutionen – wie die Familie – gefährde (Hödl 2007). Weniger erforscht sind aber bisher – trotz bemerkenswerter Ausnahmen (wie Caplan 2003; Rürup 2008; Wildmann 2009) – die Selbstbilder jüdisch-deutscher Männlichkeit. Neuere Forschungen entfernen sich von der historischen Untersuchung askriptiver, mehr oder weniger offen antisemitischer Diskurse und geben der Analyse jüdischer Quellen und einer Vorstellung »von innen« den Vorrang (z. B. Baader/Gillerman/Lerner 2012). So sind etwa alternative Vorstellungen von männlicher Identität in der jüdischen Tradition hervorgehoben worden, u. a. die von Daniel Boyarin (1997) untersuchte »Edelkayt«, d. h. eine anti-heroische Form von Männlichkeit in der jüdischen Diaspora. Männlichkeitsgeschichte als Geschlechtergeschichte vermag also durchaus neue Aspekte der deutsch-jüdischen Geschichte zu beleuchten (Schüler-Springorum/Heinsohn 2006).

Der Nationenbildungsprozess im deutschsprachigen Raum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und der damit eng verknüpfte Verbürgerlichungsprozess der Juden umfassen wichtige gendergeschichtliche Aspekte. Einerseits kristallisierten sich im Zuge der Nationenbildung Geschlechterrollen heraus: So wurde beispielsweise ein hegemoniales Modell »deutscher« Männlichkeit zunehmend mit soldatischen Werten, Wehrhaftigkeit sowie »deutscher Ehre und Treue« assoziiert (Mosse 1997; Frevert 2001). Andererseits entwickelten sich zeitgleich bildungsbürgerliche jüdische Lebenswelten, in denen ebenfalls Familien- und

Genderrollen entstanden (Gotzmann/Liedtke/van Rahden 2001): Auch hier wurden männliche Rollen sowie Werte und Normen speziell bildungsbürgerlicher Männlichkeit festgelegt. Im Zuge des »essentialistischen« Antisemitismus in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entwickelten sich dann Stigmatisierungen, die das vermeintliche Anderssein der Juden auf Körper- und Genderrepräsentationen verlagerten, die Vorstellungen etwa von einer spezifisch jüdischen »weichen«, »schwachen« bzw. »effeminierten« Männlichkeit produzierten. Dieser Form des Antisemitismus wurde mit Entwürfen einer *jüdischen* Männlichkeit begegnet, die Aspekte des hegemonialen Modells der Wehrhaftigkeit adaptierten. Dazu gehörte etwa die Übernahme des populärkulturell und sozialdarwinistisch geprägten Begriffes des »Muskeljudentums«. Die Figur des »Muskeljuden«, wie sie durch den Arzt Max Nordau (1849–1923) im Rahmen des Zweiten Zionistenkongresses 1898 definiert wurde, war ein zionistischer Gegenentwurf sowohl zum »Diasporajuden« wie auch zum »Kaffeehausjuden« und wurde Teil des Regenerierungsdiskurses des Zionismus (Reizbaum 2003).

Mit Shulamit Volkov (1985; 2001) lässt sich das deutsche Judentum als besonderes kulturelles System mit einer eigenen historischen Dynamik von Inklusion/Exklusion und einer komplexen Verflechtung von Assimilation und Dissimilation analysieren. In das Gebiet der Geschlechtergeschichte ist dieses System über geschlechtliche Vorschriften und spezifische Körperpraxen hineingetragen worden, so dass der jüdische Körper zu einem Objekt der Spannung zwischen Aneignung und Identitätszuschreibung, zwischen Akzeptanz und Ablehnung, zwischen Selbstverteidigung und Ohnmacht wurde. Das »Muskeljudentum«, das eine Neugestaltung des Judentums sein sollte, war also eine entschieden *jüdische* Antwort auf jene antisemitischen Stigmatisierungen, die Effeminierung und Degeneration betonten; es umfasste im Übrigen auch alle »deutschen« Merkmale des herrschenden nationalen Männlichkeitsmodells: Mut, Wehrhaftigkeit und sexualisierte Männlichkeit. Monica Rütters zufolge beruht das Ideal des »Muskeljuden«

gewiss auf dem in mitteleuropäischen Nationalbewegungen gängigen Männlichkeitsideal. Doch der »Muskeljude« lässt sich auch als Reaktion auf die Stereotype vom »weibischen« Juden verstehen, der von der Rassenlehre außerdem als »entnervt« und »hysterisch« beschrieben wurde. Der jüdische Muskelmann sollte keine Spuren von Weib und Wahnsinn aufweisen. (1998, 320–321)

Im Hinblick auf den wachsenden Antisemitismus wurden diese Performanzen von Männlichkeit in zionistischen Kreisen zum zentralen Anliegen. Die Juden in Deutschland setzten darauf, durch sportliche und körperliche Praktiken einen neuen jüdischen (männlichen) Körper zu schaffen. Daniel Wildmann schreibt diesbezüglich:

Muskeljuden waren [...] für Nordau primär männliche Juden, die sich für ein jüdisches Kollektiv einsetzen und diesem zu einer eigenen Geschichte verhelfen. Die Konstitution ihrer Körper repräsentierte den Willen, diesen zu formen und zu bewegen. Die

fehlende Vorhaut oder das Turnleibchen mit dem aufgesetzten Davidstern brachte die Differenz zur nichtjüdischen Umwelt zum Ausdruck. Und das Zurschaustellen der Differenz bedeutete moralisches Handeln für das jüdische Kollektiv. (2009, 229)

Die Turnhalle, die Jugendbewegung, aber auch der Schulhof oder die Straße waren allesamt strategische Arenen, in denen jüdisch-deutsche Männlichkeiten ständig produziert und vorgeführt wurden. Denn das Erwachsen- und Mannwerden in Deutschland bedeutete für Juden in Deutschland zweierlei: Es ging einerseits darum, zu einem *Deutschen* zu werden, der andererseits aber auch entschieden *jüdisch* war.

Iwan Gabriel Lilienfeld, im Jahr 1910 in Oberschlesien geboren, emigrierte 1935 über Italien und die Niederlande in das palästinensische Mandatsgebiet. In seinem lebensgeschichtlichen Interview betont er die Bedeutung dieser »ur-deutschen« Sozialisation sowie die hochgradige Assimilation seiner Familie. Dies teilt er mit vielen anderen; besonders interessant ist jedoch hier die narrative Verknüpfung zwischen der Deutsch- und der Mannwerdung. Im selben Passus erwähnt er nämlich sein Zugehörigkeitsgefühl zum »Deutschtum« und seine Teilnahme an der deutsch-jüdischen Jugendbewegung der *Kameraden*, die ihn in seiner Entwicklung vom Knaben zum Mann begleitete:

Meine Großmutter war eine fanatische Deutsche und Polenhasserin. [...] Wir waren alle deutsch bis auf die Knochen. [...] Ich war ein begeistertes Mitglied der Jugendbewegung der Kameraden, deutsch-jüdischer Wanderbund der Kameraden. [...] Heute kann man sich nur wundern und über sich selber den Kopf schütteln, wie wenig man die Vorzeichen richtig zur Kenntnis genommen und daraus die Folgerungen gezogen hat. Wenn ich mir heute vorstelle, dass wir in der Jugendbewegung gar nichts daran fanden, uns mit »Heil« zu begrüßen! [...] Und das ganze Vokabular, das später die Nazis übernommen hatten, das war für uns absolut normal. Heute muss ich mir an den Kopf fassen!⁴

In vielerlei Hinsicht ist Iwan Lilienfeld typisch für eine Generation jüdisch-deutscher Männer, die Stellung beziehen mussten zu einem nationalen oder gar nationalistischen kulturellen Repertoire, das von Vorschriften für bestimmte geschlechtliche Verhaltensweisen und körperliche Leistungen begleitet wurde. Iwan Lilienfelds Lebensgeschichte gibt einen Einblick in das komplexe weltanschaulich-habituelle Gefüge jüdischer Jugendbewegungen in Deutschland, in denen ideologisches Gedankengut, Körperkultur, Verhaltenskodex und Geschlechtervorstellungen eng miteinander verknüpft waren: Dies galt in unterschiedlicher Weise vom *Jüdischen Pfadfinderbund* über die liberale *Kameraden*-Bewegung bis hin zur zionistischen *Kadima* und ihrem Konkurrenten, dem international vernetzten *Haschomer Hazair* (Hetkamp 1994). In der Jugendbewegung, wie auch auf der Straße oder in der Schule, wurden Vorstellungen darüber

⁴ IK1, Interview Anne Betten mit Iwan Gabriel Lilienfeld, Ramat Gan, 26.04.1994.

vermittelt, wie man sich als männlicher Jude in Deutschland zu verhalten habe. Trotz der virulenten politisch-ideologischen Auseinandersetzungen zwischen den Gruppen gab es ein gemeinsames kulturelles Repertoire: Aus einzelnen Selbstzeugnissen geht hervor, dass man zwar die Jugendbewegung wechselte, wenn man mit deren ideologischer Einstellung nicht mehr einverstanden war, dass die ideologische Umorientierung jedoch nicht unbedingt eine Änderung der Sozialisationsriten bedeutete. Zwar änderten sich die Lieder, die man sang, doch man sang, marschierte und zeltete weiter.⁵

Der 1921 in Gießen geborene und 1936 nach Palästina ausgewanderte Josef Stern schildert in seiner Lebensgeschichte seine Erfahrungen in mehreren Jugendbewegungen. Darüber hinaus nennt er weitere Sozialisationsinstanzen, die ihn als heranwachsenden Mann ebenfalls prägten: das väterliche Vorbild, die Schule, die Kultur. Eindeutig habe all dies zu seiner damaligen »deutsch-patriotischen« Einstellung beigetragen:

Da war etwas sehr Komisches: Ich war sehr deutsch-patriotisch eingestellt, vielleicht weil die Jugendbewegung – der Jüdische Pfadfinderbund – noch nicht besonders zionistisch betont war. Der Vater als Frontkämpfer war sehr stolz auf das Eiserne Kreuz, das er bekommen hatte. Der Deutschunterricht in der Schule selbst tat auch das Seinige dazu, die großen deutschen Dichter, die mich immer sehr beeindruckt hatten: Schiller, Uhland, Kleist (Kleist mit seinen Hassgedichten gegen Frankreich), Arndt... Und diese Sachen lagen mir sehr. Langsam wurden die Jugendbünde auch jüdisch betonter, zionistischer, so dass ich von dem Jüdischen Pfadfinderbund wie viele der anderen jüdischen Kinder austrat und zur religiösen Jugendgruppe überging [...] [zum] Brith Chaluzim Datiim (Bund der religiösen Pioniere).⁶ Und da wurden natürlich das Religiöse und das Jüdische betont.⁷

Hier wird deutlich, dass die wehrhaft-deutsche und die bildungsbürgerliche Männlichkeit eng miteinander verknüpft sein konnten. Man lernte also ein »deutscher Jude« zu sein: Es ging darum, sich dem hegemonialen Modell anzupassen und sich ein kulturelles und körperliches männliches Repertoire anzueignen. Die eigene Männlichkeit unter Beweis zu stellen und sich wehren zu können – beides hatte eine wichtige soziale Funktion. Jüdische Männer bestätigten damit eine akzeptierte Version der eigenen Identität vor anderen – jüdischen und nicht-jüdischen – Männern. So lässt sich auch die Einführung sozialer Praktiken »komplizierter« Männlichkeit unter jungen jüdischen Männern beobachten,

⁵ Dies erzählt beispielsweise der 1914 in Berlin geborene Alfred Abraham Wachs, der 1931 vom liberalen Jüdischen Pfadfinderbund in die zionistisch orientierte *Habonim*-Gruppe Berlin überwechselte. IK1, Interview Anne Betten mit Alfred Abraham Wachs, Haifa, 27.06.1990.

⁶ 1929 als Gegenbewegung zum *Hechaluz* gegründete religiös-zionistische Jugendbewegung. Gemeinsam mit dem *Brith Hanoar* gab der *Bachad* zwischen 1935 und 1938 die Zeitschrift *Chajenu. Bundesblatt des Brith Hanoar und Bachad* heraus.

⁷ IK1, Interview Anne Betten mit Josef Stern, Haifa, 02.05.1991.

die ihre Männlichkeit festigten und die dadurch eine hegemoniale Position für sich in Anspruch nehmen wollten.

Besonders wichtig war es im Kontext des wachsenden Antisemitismus, sich als jüdischer Mann wehren zu können. Dies wird von Joel Schiffan – im Jahre 1920 in Kulmbach als Alfred Schüftan geboren und 1936 nach Palästina ausgewandert – erzählt, der sich in seiner Jugend intensiv in verschiedenen Sportarten geübt hatte und den Typus des wehrhaften Mannes verkörperte. Retrospektiv ist es besonders wichtig für ihn zu erzählen, dass er bereits Ende der 1920er Jahre gegenüber nicht-jüdischen Jungen zeigte, wie stark er war und »zurückschlug«, auch wenn dies mit der Zeit und mit der Radikalisierung antisemitischer Gewalt immer schwerer und lebensgefährlicher wurde:

Manchmal wurde ich von antisemitischen Kindern geschlagen, dann habe ich zurückgeschlagen. [...] 1927 / 28 war die Tatsache, dass ich zurückschlug, bereits eine Provokation. [...] Auf der Straße wurden wir jedenfalls häufig angepöbelt und es gab Situationen, da konnte man nicht einfach zurückschlagen. [...] In Turnstunden wollten unsere christlichen Mitschüler gerne sehen, wie ein beschnittener Jude »unten« aussieht. Und wir wussten nicht, wie wir uns verhalten sollten. Ein jüdischer Mitschüler meinte: »Wenn sie das sehen wollen – wir sind doch unter uns – dann sollen sie es sehen.« (Schiftan 2003, 131–132)

Aber für einen jüdisch-deutschen jungen Mann war es ein ebensolches, wenn nicht ein größeres Trauma, von anderen Männern aus antisemitischen Gründen *nicht mehr* als ein wehrhafter männlicher Körper betrachtet zu werden. Hans Simon Forst, 1917 in Kastellaun geboren, emigrierte 1937 nach Palästina, nachdem er in Luxemburg einen Vorbereitungskurs auf die Emigration (*Hachschara*) mitgemacht hatte. Im Interview erzählt er folgendes:

Als ich einmal nach Hause fuhr zu den Feiertagen, hatte ich ein sehr unangenehmes Erlebnis: Unterwegs stiegen in den Zug Jungens ein, die ich von der Schule her kannte, also frühere Klassenkameraden. Und ich war für sie Luft! Sie haben mich nicht angerempelt, aber auch nicht mit mir gesprochen. Man hat stundenlang zusammen gegessen in einem Coupé und nicht miteinander gesprochen. Das war ein sehr unangenehmes Gefühl.⁸

»Nicht angerempelt« zu werden, bedeutete eine besonders schmerzhaft Verletzung des Männlichkeitsgefühls, das sich ja gerade durch physische Kraftproben bestätigt sah. Den Antisemitismus und die Ablehnung durch die nationale Gemeinschaft haben diese jungen jüdischen Männer am eigenen Leibe erlebt. Moshe Max Ballhorn – 1913 in Berlin geboren, 1933 nach Palästina emigriert – etwa benutzt im Gespräch mit Anne Betten zahlreiche körperliche Metaphern, um zu beschreiben, wie er sich als junger Mann zunehmend ohnmächtiger er-

⁸ IK1, Interview Eva Eylon mit Hans Simon Forst, Tel Aviv, 25.11.1991.

fuhr. Deutschtum wie Judentum werden im Interview metaphorisch als Nahrungsmittel vergegenwärtigt, die von dem Körper aufgenommen bzw. zurückgewiesen werden. Ballhorn sagt zum Beispiel: »das Deutschtum mit Löffeln fressen«. Die äußerste Ablehnung, die aus ihm einen ausgestoßenen Paria machte und ihn zur Emigration trieb, nennt er »einen Tritt in den Hintern kriegen«. Dies ist für ihn der Ausdruck eines Gefühls der Entmännlichung, das mit dem Ausgestoßenwerden aus dem deutschen Nationalgebilde einhergeht.⁹

3. *Jeckes in Palästina / Israel: »Neue Juden« und Pioniere (Chaluzim)?*

Die jungen jüdischen Männer in Deutschland und Österreich machten anschließend die schmerzhafteste Erfahrung der Trennung und des Bruchs durch die erzwungene Migration und den Neuanfang in einer fremden Gesellschaft. Zahlreich sind die Zeugnisse, in denen die Härte des Klimas (Trockenheit, Hitze, Feuchtigkeit, *Chamsin*), die unbekanntesten Krankheiten (Malaria, Typhus, Paratyphus, Pappataci-Fieber) sowie die quasi permanente Kriegs Atmosphäre unterstrichen werden. In diesem Zusammenhang waren neue Haltungen und eine neue Beziehung zum Körper notwendig. Der Bruch veränderte zugleich die Selbstidentifikation als Jude, als Deutscher und als Mann. Der Migrationsprozess war also eine geschlechtsspezifische Erfahrung. Er erforderte neue Verhaltensweisen in einer unbekanntesten Umgebung, manchmal sogar ein vollständig neues Repertoire von Körperhaltungen und Gesten.

Die traditionelle männliche Rolle zerbrach an der post-migratorischen materiellen Realität. Die Ausbildung bzw. das Studium waren entweder durch antisemitische Ausschlussmaßnahmen, die Notwendigkeit einer Umschulung (*Hachschara*) vor der Emigration oder durch die Emigration selbst abgebrochen worden. Dazu kam für die Jüngeren – besonders diejenigen, die mit der *Jugendaliya* gekommen waren und also in zionistisch geprägten Kreisen resozialisiert wurden – die in Palästina / Israel dominierende Kultur des (männlich konnotierten) wehrhaften Juden. In Anlehnung an andere Nationalismen (u. a. den deutschen) wurde dieses Modell des »Neuen Juden« mit just den Elementen soldatischer und körperlicher Kultur verknüpft, die in Europa am eigenen Leibe erlebt worden waren und zum Ausschluss aus dem Nationalgebilde geführt hatten. Für den Aufbau der hebräischen Nation propagierte man nämlich die »Schaffung eines widerstandsfähigen und muskulösen Hebräers durch die Entwicklung der körperlichen Arbeit und einer militärischen Streitkraft« (Kaufmann 2005, 285). Die Kontinuität mit Männlichkeitsvorstellungen, die in Deutschland und Österreich bereits angeeignet worden waren, ist evident, so dass man teilweise von einem

⁹ IK1, Interview Anne Betten mit Moshe Ballhorn, Tiberias, 01.07.1990.

Kulturtransfer bestimmter kultureller Codes sprechen kann. Ofer Ashkenazi (2013) hat kürzlich dargestellt, wie etwa bestimmte Traditionen der deutschen Turn- und Körperkultur von den deutschen Zionisten in die Sportprogramme bestimmter Schulen im Mandatsgebiet Palästina übernommen wurden.¹⁰

In diesem Zusammenhang lässt sich auch eine Kontinuität zwischen den kulturellen Praktiken bestimmter Jugendbewegungen in Deutschland und dem Kibbuz feststellen, insbesondere in Bezug auf die Männlichkeit. Arie Nir (1920 unter dem Namen Leo Blumenfeld geboren) schildert dies in seiner Autobiografie. Seine Kindheit wird durch seine Zugehörigkeit zum *Jüdischen Pfadfinderbund* und zur zionistischen Bewegung *Habonim* geprägt. Er verlässt Deutschland 1936 auf dem Umweg über die Jugendliga, die zur wichtigsten Instanz seiner Sozialisation als Jugendlicher wird. Seine autobiographische Erzählung trägt die Überschrift »Die Jeckes sind immer marschiert« und betont nachdrücklich, dass der kriegerische Blickwinkel der einzige Leitfaden seines jungen Lebens zwischen seinen »deutschen Jahren« und seiner Erfahrung als Pionier in Israel war. Er legt auch auf den Generationenaspekt Wert; zweifellos war es für einen Jugendlichen einfacher, sich die Haltung eines Pioniers und eines »Neuen Juden« anzueignen:

Für die Jungen waren die Umstellungen leicht zu bewältigen, doch für die Eltern, die einen Nachmittag mit Kaffee, Zigaretten und Zeitungslektüre gewohnt waren, war es sehr schwierig. [...] Und man ist immer marschiert und nie gegangen. [...] Da waren viele Jeckes aus Jerusalem dabei. Die sind sogar beim zur Toilette gehen nur marschiert, links, rechts, links, rechts. (Nir 2003, 109f.)

Chanan (Hans) David, der, weil er bei seiner Ankunft in Palästina sehr jung war, »das Kind« genannt wurde, erzählt in seiner Autobiographie mit einer gewissen Distanz von seiner harten Integration im Kibbuz Gesher. Er erinnert sich vor allem an die Schikanen des in Eretz Israel geborenen *Sabra* Eli, der ihn abhärten wollte:

Ich war der Jüngste [...] und so bekam ich den Namen »das Kind«. Zweimal nahm mich der alteingesessene Jude, er hieß Eli, mit zu »leichten Arbeiten«. Das erste Mal, als man eine Konservenfabrik baute. Wir mussten Zementsäcke auf der Schulter vier Stockwerke hochschleppen. Treppen gab es nicht. [...] Ich hatte unter meinem Hemd ein Netzhemd. Es war Mittagszeit. Meine Schultern waren eine große Wunde und voll mit Zement. Man schickte mich schließlich nach Hause, und dort behandelte man die Wunden. [...] Eli nahm mich noch ein zweites Mal mit zu einer »leichteren Arbeit«. Wir mussten Gruben ausheben für Betonpfeiler, die man darin goss. Ich hielt dieses Mal stand, wenn auch meine »Händchen« voller Blasen waren. (David, 1991, 43–45).

¹⁰ Am Beispiel der Biram-Schule in Haifa zeigt Ashkenazi, dass Elemente »deutschnationaler« Männlichkeit und körperlicher Kultur von Jeckes in das Mandatsgebiet transferiert wurden.

Der Prozess der männlichen Erneuerung hatte auch zuweilen sexualisierte Untertöne. In seiner Autobiographie erzählt der 1912 in Franken geborene Franz Joseph Heidecker, der 1934 nach Palästina emigrierte, ausführlich über seine Erfahrung im Kibbutz. Die Passage seiner Erzählung, die sich auf eine gemeinsame Bohraktion bezieht, bei der der Boden dem Ansturm der männlichen Pioniere nachgab, ist einerseits im Stil zionistischer Pioniere, andererseits als ein intensiver Augenblick sexueller männlicher Lust beschrieben:

Mit schweißnassen Schultern drückten vier Arbeiter, je zwei und zwei, im Rundgang um den Schacht mit stählernen Hebeln den Bohrer in den Sand, der sich mit knirschender Wut ergab. Dann fuhr der mannshohe Stahlzylinder empor, während die Winde jubelnd kreischte und erbrach seinen Fraß, tänzelte am sich wieder straffenden Seil, bis die Spitze über der Schachtmündung stand und tauchte von neuem hinab. Rundum, rundum gingen wir, mit schmerzenden Schultern. Von Zeit zu Zeit mussten wir den Eisenschacht weiter hinabstoßen in die eroberte Schicht. [...] Niemals vorher hatte ich mit solcher Klarheit die Befriedigung empfunden, den Fortschritt einer Arbeit so sichtbar vor Augen zu haben. Jeder neu errungene Meter war wie ein persönlicher Triumph.» (Heidecker 1998, 62).

Für die jüngeren Männer fielen die Wiedergewinnung der Karrierechancen sowie die soziale Integration (und die Position als »Mann«) mit der Etablierung des israelischen Staates zusammen, der sich in einem Zustand permanenter Abwehrbereitschaft befand. Eine der wichtigsten Herausforderungen für die Jeckes scheint darin bestanden zu haben, den Ansprüchen des Genderprogramms der »Machoperiode des Zionismus« (Nur 2013) zu genügen, die von einer Obsession männlicher Erneuerung geprägt war, von der Glorifizierung der *Sabre* (der in Israel geborenen Kinder) und von einem nahezu ununterbrochen anhaltenden Konflikt- und Kriegszustand. Wenn sich der Jude in der Diaspora schwach gezeigt hatte, so musste der »Neue Jude« mit gestähltem Körper, athletisch und braungebrannt, stark sein, wenn er den Boden mit seinen Händen bearbeitete, Straßen pflasterte und sein Land verteidigte. Hier spielten militärischer Einsatz und körperliche Tauglichkeit eine hervorstechende Rolle. Besonderen Stellenwert gewannen in den Augen der jungen Männer also die Erfahrungen, die sie mit dem Militär machten und diese Episoden werden auch in den Selbstzeugnissen besonders hervorgehoben. Ernst Pfeffermann meint, er sei »nur [s]einer Größe wegen« (also seiner daraus resultierenden Wehrhaftigkeit) als jüdischer Hilfspolizist rekrutiert worden.¹¹ Einige junge Jeckes (u. a. aus der *Jugendaliya*) traten in die *Palmach* (*Plugot Machatz*, Stoßtrupp), die Elite-Truppe der *Hagana*¹²

¹¹ IK1, Interview Anne Betten mit Ernst Georg Martin Pfeffermann, Haifa, 01.05.1991.

¹² 1920 wurde die *Hagana*, die hebräische Verteidigungsorganisation in Palästina, gegründet. Als im April 1936 der arabische Aufstand ausbrach, zeigte sich die Hagana unvorbereitet. Dies führte zu einer strategischen Neuorientierung: Die Politik der Zurückhaltung und der maßvollen Selbstbeherrschung (*Hawgala*) wurde aufgegeben zugunsten einer offensiven Vorgehensweise. 1937 gehörten 17 000 Männer und 4 000 Frauen der Hagana an.

im Zweiten Weltkrieg, ein. Innerhalb der *Palmach* wurde sogar eine »Deutsche Kolonne« gegründet, die im Falle einer Invasion durch die Wehrmacht hinter der Front hätte sabotieren sollen. Am den im Interview rekonstruierten Lebensläufen von Jeckes lässt sich in vielen Fällen die Rolle (para)militärischer Organisationen sowie der Teilnahme an den Kriegen (besonders am Krieg von 1948) für den beruflichen Werdegang und die soziale Integration verdeutlichen.¹³ Soldatische Erfahrungen als männliche Riten der Hebräisierung übten über das gesamte Leben hinweg einen Einfluss aus.

Die jungen Männer der »Generation Palmach«, die parallel zu soldatischer und disziplinierender Hypermännlichkeit auch Geselligkeits-, Freundschafts-, ja Intimitätscodes brauchten, schufen neue, »hebräische« körperliche Umgangsformen, die teilweise aus der Jugendbewegung und der zionistischen Umschulung (*Hachschara*) übernommen wurden, wie beispielsweise eine erkennbar männliche Gangart oder ein kräftiger männlicher Handschlag und das Schulterklopfen (Bloom 2012).¹⁴ Dies gehörte zum Ethos der »Hebräisierung« und »Regenerierung« der männlichen Körper.

In den retrospektiven Lebenserzählungen der Jeckes, in denen der Akzent auf den Jahren als Pioniere liegt, dient die Männlichkeit (und vor allem deren *nachträgliche* Wiedereroberung in der lebensgeschichtlichen Erzählung in Gestalt einer hegemonialen Männlichkeit) als narrative Ressource in einer narrativen Vergeltungsoperation gegenüber den Zufällen des Lebenslaufs. Die lebensgeschichtliche Erzählung erhält nun in einem größeren kollektiven Rahmen, dem »siegreichen Zionismus der Pionierjahre«, eine neue Legitimation. In vielerlei Hinsicht waren jedoch die Jeckes, die sich über viele Jahrzehnte hinweg eine eigene Identität bewahrten, nicht die bedeutendsten Repräsentanten des Ideals des Pioniers (*Chaluz*) und des »Neuen Juden«. Der »postzionistische« Historiker Tom Segev, selbst ein Jeckes-Sohn, meint hierzu:

Die Jeckes stachen hervor, waren anders als alle bisherigen Immigranten. Mit der westlichen Kultur waren sie vertrauter als der größte Teil des übrigen Jischuw. Viele, vielleicht die meisten, weigerten sich, die örtliche Lebensart anzunehmen, und irritierten mit ihrer Haltung den alten Teil der Bewohnerschaft beträchtlich, der von neuen Einwanderern erwartete, dass sie sich um Anpassung bemühten. (1995, 74)

Weiter schreibt er:

Im Alltag wollten die Jeckes eigentlich nicht mehr als eine große Auswahl an Wurst und Brötchen sowie Buchhandlungen mit Buchhändlern, die die angebotenen Bücher

1948 wurde *Tsahal* (Abkürzel für *Tswa Hagana LeIsrael*, Israelische Verteidigungsmacht) zur Nachfolgerin der *Hagana*, der *Palmach* und anderer Brigaden.

¹³ Trotz der betonten Geschlechtsneutralität vieler zionistischer Institutionen – besonders der Armee – haben kritische Studien gezeigt, dass das Militär weiterhin Genderhierarchien, sowie soziale und ethnische Hierarchien reproduziert (Klein 2001).

¹⁴ Diese Umgangsformen sind bis heute in der Armee verbreitet (Vgl. Kaplan 2007).

tatsächlich auch selbst lasen. Ihnen lag an Ruhe und Ordnung, gutem Benehmen, Achtung vor den Eltern und Rücksichtnahme gegenüber den Mitmenschen. [...] Die deutschen Einwanderer kämpften um Lebensqualität; sie sahen es als ihre Aufgabe an, das Land von seiner ›primitiven‹ Lebensart zu erretten. Bei diesem Kulturkampf ging es auch darum, sich einen Platz in der Elite zu erobern. (1995, 82)

Schluss: eine alternative, »jeckische« Männlichkeit?

Einige unter den Jeckes konnten nicht darüber hinwegsehen, dass die Verflechtung von Nationalismus und neuer hegemonialer Männlichkeit in Palästina/Israel – die übrigens der Männlichkeit, die sie in Europa kennen gelernt hatten, merkwürdig ähnlich war – gefährlich war. Die Jeckes konnten Moshe Zimmermann zufolge »klarer sehen, wie erschreckend fließend der Übergang von einem überheblichen Nationalismus zu einem unterdrückenden, rassistischen und aggressiven Nationalismus sein kann« (2005, 93). Die männlichen Jeckes waren gezwungen worden, die traditionelle Matrix der männlichen Identität radikal in Frage zu stellen, die durch den überhöhten Nationalismus in Deutschland pervertiert worden war. Das Ergebnis dieser radikalen Infragestellung scheint eine besondere Männlichkeitskonstruktion gewesen zu sein, wo auf der einen Seite militaristische Werte, die in der Folge im Prozess der israelischen Nationenbildung so oft im Vordergrund standen, zum Teil abgelehnt wurden, wo aber auf der anderen Seite ein »klassischer« Prozess männlicher Heroisierung im Bereich der Familie und der Arbeit stattfindet, mit dem man an das Universum traditioneller bürgerlicher Vorstellungen aus der Zeit vor der Emigration wieder anknüpfen wollte. Die Männlichkeitsvorstellungen der nach Palästina ausgewanderten Männer waren also in dem komplexen Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen konkurrierenden Männlichkeiten entstanden: einer hegemonialen, ›deutschen‹ wehrhaften Männlichkeit, einem bildungsbürgerlichen Männlichkeitsideal (das für Juden mit sozialem Aufstieg verbunden war) und einer sich im kulturellen System des deutschen Judentums immer stärker profilierenden ›jüdisch-deutschen‹ Männlichkeit, die viele Züge aus dem Ideal des »Muskeljudentums« übernahm. Im Kontext des *Jischuw* und später in der israelischen Nation, die nach 1948 allmählich aufgebaut wurde, nahmen die Jeckes-Männer mit ihrem Habitus, der ein Erbe der Spannungen der Weimarer Republik war, einen besonderen Platz ein. Als Erben einer deutsch-jüdischen Kultur, die die Nazi-Katastrophe unter sich begraben hatte, waren sie gezwungen, mit einem unmöglich gewordenen Erinnerungsort zu leben. Sie verkörperten eine andere Tradition als die, die mit der Gründung des jüdischen Staates im Entstehen war, und sie wurden von Seiten ihrer Landsleute gelegentlich dafür gerügt.

Literatur

- Ashkenazi, Ofer (2013): *The Biramschule in Context – The ›German‹ Influence on Jewish Body Culture in Mandate Palestine*. In: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 41, 17–39.
- Baader, Benjamin Maria / Gillerman, Sharon / Lerner, Paul, Hrsg. (2012): *Jewish Masculinities. German Jews, Gender, and History*. Bloomington.
- Betten, Anne (2013): *Sprachbiographien deutscher Emigranten. Die »Jeckes« in Israel zwischen Verlust und Rekonstruktion ihrer kulturellen Identität*. In: Deppermann, Arnulf (Hrsg.): *Das Deutsch der Migranten*. Berlin–Boston, 145–192.
- Betten, Anne / Du–nour, Miryam, Hrsg. (2000): *Sprachbewahrung nach der Emigration – Das Deutsch der 20er Jahre in Israel. Analysen und Dokumente, Teil 2 (= Phonai 45)*. Tübingen.
- Bloom, Etan (2012): *Toward a theory of the modern Hebrew handshake. The conduct of Muscle Judaism*. In: Baader, Benjamin Maria / Gillerman, Sharon / Lerner, Paul, Hrsg. (2012): *Jewish Masculinities. German Jews, Gender, and History*. Bloomington, 152–185.
- Boyarin, Daniel (1997): *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley.
- Brunner, José, Hrsg. (2013): *Deutsche(s) in Palästina und Israel. Alltag, Kultur, Politik (= Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 41)*. Göttingen.
- Caplan, Gregory A. (2003): *Germanising the Jewish male. Military masculinity as the last stage of acculturation*. In: Liedtke, Rainer / Rechter, David (Hrsg.): *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry*. Tübingen, 159–184.
- Connell, Raewyn (2006): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten [1995, 3. Auflage]*. Wiesbaden.
- Connell, Raewyn / Messerschmidt, James W. (2005): *Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept*. In: *Gender & Society* 19 / 6, 829–859.
- Dachs, Gisela, Hrsg. (2005): *Die Jeckes*. Frankfurt a. M.
- David, Chanan (1991): *Jahre die man nicht vergisst. Die Geschichte einer jüdischen Familie im Ruhrgebiet und in Israel*. Essen.
- Erel, Shlomo, Hrsg. (2004): *Jeckes erzählen. Aus dem Leben deutschsprachiger Einwanderer nach Israel*. Wien.
- Frankel, Jonathan (2000): *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*. New York.
- Frevert, Ute (2001): *Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*. München.
- Gilman, Sander L. (1991): *The Jew's Body*. New York.
- Gotzmann, Andreas / Liedtke, Rainer / van Rahden, Till, Hrsg. (2001): *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933*. Tübingen.
- Greif, Gideon / McPherson, Colin / Weinbaum, Laurence, Hrsg. (2000): *Die Jeckes. Deutsche Juden aus Israel erzählen*. Köln / Weimar / Wien.
- Heidecker, Fritz Joseph (1998): *Die Brunnenbauer. Jüdische Pionierarbeit in Palästina 1934–1939*. Konstanz.
- Hetkamp, Jutta (1994): *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland von 1913–1933*. Münster.
- Hödl, Klaus (2007): *Performative Beiträge zum Diskurs über den »effeminierten Juden«*. In: Runte, Annette / Werth, Eva (Hrsg.) (2006): *Feminisierung der Kultur? Krisen der Männlichkeit und weibliche Avantgarden*. Würzburg, 137–156.
- Kaplan, Danny (2007): *The Men We Loved. Male Friendship and Nationalism in Israeli Culture*. New York / Oxford.
- Kaufmann, Haim (2005): *Der neue Jude und die Körperkultur in Israel*. In: Moshe Zimmermann, Moshe / Hotam, Yotam (Hrsg.): *Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt a. M., 280–285.

- Klein, Uta (2001): *Militär und Geschlecht in Israel*. Frankfurt a. M.
- Martschukat, Jürgen/Stieglitz, Olaf (2008): *Geschichte der Männlichkeiten*. Frankfurt a. M.
- Meuser, Michael/Scholz, Sylka (2005): *Hegemoniale Männlichkeit. Versuch einer Begriffsklärung aus soziologischer Perspektive*. In: Martin Dinges (Hrsg.): *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*. Frankfurt a. M., 211–228.
- Mosse, George L. (1995/1997): *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*. Frankfurt a. M.
- Nir, Arie (2003): *Die Jeckes sind immer marschiert*. In: Zinke, Peter (Hrsg.): *Flucht nach Palästina. Lebenswege Nürnberger Juden*. Nürnberg, 106–110.
- Nur, Ofer (2013): *The contours of softer masculinity during the macho period of Zionism: Has-homer Hatzair in the 1920s*. Vortrag auf der Tagung »Gender, Sexual Nationalism, Antisemitism and Orientalism in European Identity Discourses.« Universität Maastricht, 30. Mai–1. Juni.
- Rautenberg–Alianov, Viola (2013): *Schlagsahne oder Shemen-Öl? Deutsch-jüdische Hausfrauen und ihre Küche in Palästina 1936–1940*. In: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 41, 82–96.
- Reizbaum, Marilyn (2003): *Max Nordau and the Generation of Jewish Muscle*. In: *Jewish Culture and History* 6/1, 130–151.
- Rürup, Miriam (2008): *Ehrensache. Jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886–1937*. Göttingen.
- Rüthers, Monica (1998): *Von der Ausgrenzung zum Nationalstolz. »Weibische« Juden und »Muskeljuden«*. In: Naumann, Heiko (Hrsg.): *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*. Weinheim, 319–329.
- Schiftan, Joel (2003): *Als Jude bei der Olympiade in Berlin*. In: Zinke, Peter (Hrsg.): *Flucht nach Palästina. Lebenswege Nürnberger Juden*. Nürnberg, 130–140.
- Schlör, Joachim (2003): *Endlich im gelobten Land? Deutsche Juden unterwegs in eine neue Heimat*. Berlin.
- Schüler-Springorum, Stefanie/Heinsohn, Kirsten, Hrsg. (2006): *Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen.
- Segev, Tom (1995): *Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung [1993]*. Reinbek bei Hamburg.
- Thüne, Eva-Maria (2013): *Die Erzählungen des sprachlosen Leibs. Körpererfahrung und Identität im Erzählkorpus »Emigrantendeutsch in Israel (1. Generation)«*. In: Hartung, Martin/Deppermann, Arnulf (Hrsg.): *Gesprochenes und Geschriebenes im Wandel der Zeit. Festschrift für Johann Schwitalla*. <http://www.verlag-gespraechsforschung.de/2013/hartung.html> (4.11.2013).
- Volkov, Shulamit (1985): *The Dynamics of Dissimilation: Ostjuden and German Jews*. In: Reinharz, Jehuda/Schatzberg, Walter (Hrsg.): *The Jewish Response to German Culture*. Hanover (NH), 195–211.
- Volkov, Shulamit (2001): *Das jüdische Projekt der Moderne – Zehn Essays*. München.
- Welzer, Harald (2000): *Das Interview als Artefakt – Zur Kritik der Zeitzeugenforschung*. In: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History* 13/1, 51–63.
- Wildmann, Daniel (2009): *Der veränderbare Körper. Jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900*. Tübingen.
- Zimmermann, Moshe (2005): *1933 – Das Schlüsseljahr*. In: Zimmermann, Moshe/Hotam, Yotam (Hrsg.): *Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt a. M., 89–94.
- Zimmermann, Moshe/Hotam, Yotam (Hrsg.) (2005): *Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt a. M.