

Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850

Herausgegeben von
HANS LIEBESCHÜTZ und
ARNOLD PAUCKER

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

35

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850

Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation
herausgegeben von

HANS LIEBESCHÜTZ

und

ARNOLD PAUCKER



1977

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Das Judentum in der Deutschen Umwelt : 1800–1850 ; Studien zur Frühgeschichte d. Emanzipation / hrsg. von Hans Liebeschütz u. Arnold Paucker. – Tübingen : Mohr, 1977.

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts ; 35)

ISBN 3-16-839412-2 / eISBN 978-3-16-162955-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2024
ISSN 0459-097X

NE: Liebeschütz, Hans [Hrsg.]

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.



Leo Baeck Institut
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977
Alle Rechte vorbehalten

**Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0).
Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter:
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>**

Printed in Germany
Satz und Druck: Laupp & Göbel, Tübingen
Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Für Robert Weltsch

VORWORT

Die in der vorliegenden Publikation zusammengefaßten Studien sind ein vierter und letzter Band, jedenfalls dieser Serie, im Rahmen eines umfassenderen Forschungsprojekts über die deutsch-jüdische Koexistenz von der Aufklärung und der Mendelssohnschen Judenemanzipation bis zur Aufhebung der staatsbürgerlichen Rechte der jüdischen Gruppe durch den Nationalsozialismus, mit dem sich das Londoner Arbeitszentrum des Leo Baeck Instituts seit etwa fünfzehn Jahren beschäftigt. Die zwischen 1965 und 1976 in der Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Instituts erschienenen Vorgänger dieses Bandes* behandeln die Periode vom Regierungsantritt Wilhelms II. bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung. Sie bilden als Trilogie eine Einheit, welche die Entwicklung der deutsch-jüdischen Beziehungen im sogenannten postemanzipatorischen Zeitalter zum Gegenstand ihrer Untersuchungen hat. Während diese Bände die kulturelle Integration und den verzögerten Fortschritt der Emanzipation zum Thema haben, dient die vorliegende Veröffentlichung der Schilderung der Frühhepoch, in der die Juden seit dem Ausbruch der Französischen Revolution langsam in die deutsche Gesellschaft eintreten. Am Abschluß steht der Ausbruch der Revolution von 1848, ein Zeitpunkt also, mit dem die kulturelle Assimilation an die deutsche Umwelt und die rechtliche Emanzipation noch keineswegs abgeschlossen waren.

Trotzdem kann gesagt werden, daß mit dem Aufbruch der jüdischen Bevölkerung in die deutsche und europäische Kultur, von der sie bei aller Absonderung auch vorher nie gänzlich isoliert war, ein bedeutsamer Gestaltswandel einsetzt, der nicht nur zu einer Modernisierung des Judentums führte, sondern auch bestimmt war, vornehmlich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts Juden in zentrale Positionen der deutschen Kultur, Geisteswelt und Politik zu tragen. Ebenso beginnt sich schon hier die spätere Problematik abzuzeichnen, die dann im nächsten Jahrhundert einen so tragischen Ausgang nahm. Aber solche Anzeichen geben doch kein Recht zu der Behauptung eines

* Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik, Tübingen 1965, ²1966; Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923, Tübingen 1971; Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976; hrsg. von *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 13, 25 u. 33.

vorbestimmten Weges in die Katastrophe, den nur der verblendete Optimismus unserer Gruppe habe übersehen können.

Auch für diese Studien gilt das für die vorhergehenden Bände Gesagte. Weder wird in ihnen eine Gesamtgeschichte des deutschen Judentums in der Neuzeit angestrebt, noch besteht die Absicht, alle Aspekte der Problematik der deutsch-jüdischen Koexistenz zu erfassen. Erneute Interpretation wohlbekannter Tatbestände und Texte oder auch die Heranziehung mehr entlegener Quellen sollen einen weiteren Beitrag zum Verständnis des historischen Prozesses bieten, der sich zwischen Juden und Deutschen abgespielt hat. Über die vielen Lücken, die noch gefüllt werden müssen, sind sich die Herausgeber nur zu klar. Immerhin sind schon gewisse Beiträge zum Studium des jüdischen Emanzipationsprozesses in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts unter der Ägide dieses Instituts geleistet worden. Ferner beabsichtigt das Leo Baeck Institut in London im Jahre 1979 einen weiteren Band in englischer Sprache zu veröffentlichen mit den Resultaten eines Symposiums über die mittlere Periode des neunzehnten Jahrhunderts als einer Zeit der Wende in der Geschichte der deutschen Juden. Er wird somit teilweise die Thematik dieses Bandes behandeln, andererseits über die Revolution von 1848 in die fünfziger Jahre hinausführen. Wir möchten hoffen, daß dann ein umfassendes Material es ermöglichen wird, das Schicksal des deutschen Judentums überzeugend zu deuten. Vor allem bedarf das Formproblem der Diasporahistorie noch einer entschiedenen Durchdenkung. Das Verhältnis von Minderheit und Umwelt in ihr ist so sehr durch ein Nebeneinander von Gleichheit und Abweichung bestimmt, daß die übliche Darstellungsweise der Allgemeinen Geschichte nicht recht anwendbar ist.

Den Band haben die Herausgeber Robert Weltsch gewidmet. Mitbegründer des Leo Baeck Instituts im Jahre 1955, und ständiger Vorsitzender des Board seines Londoner Arbeitszentrums, hat er eine durch seine Individualität bestimmte Rolle in der Arbeit des Gesamtinstituts in der ganzen Zeit seines Bestehens gespielt, deren Bedeutung hier nicht einmal angedeutet werden kann. Es macht die Eigenart seiner politischen Arbeit aus, daß ihre Intensität ihn nie die ethischen Ideale vergessen ließ, die sein Antrieb gewesen waren. Er hat niemals einen Gegensatz anerkannt zwischen einer möglichst umfassenden und objektiven Kenntnis der jeweiligen Umstände und dem Dienst am jüdischen Volk, dem er sich verpflichtet hatte. Diese Verbindung von Nähe und Abstand zu den Geschehnissen einer wandlungsreichen Zeit hat ihm eine Verwandtschaft zur historischen Forschung gegeben, die tiefer gegründet ist als ein bloßes Interesse. Darum war Robert Weltsch fähig in London die Älteren wie die Jüngeren unter uns ständig anzuregen; er ist uns bis heute der

geistige Vater des Instituts geblieben. Auch bei dieser Veröffentlichung hat er einigen Mitarbeitern das Thema gestellt, bei anderen Fragestellung und Forschung angeregt, und ist den Herausgebern stets mit seinem Rat aus der Fülle seines Wissens zur Seite gewesen. Ihm sei daher dieser Band in Dankbarkeit, Verehrung und Freundschaft dargebracht.

London, im Juni 1977

Hans Liebeschütz

Arnold Paucker

Herausgeber und Mitarbeiter möchten an dieser Stelle gemeinsam allen denjenigen Dank sagen, die in verschiedener Weise durch ihre Mithilfe zur Entstehung dieses Bandes beigetragen haben.

Zunächst gilt unser Dank den Archiven, Bibliotheken und Instituten, ihren Direktoren und Angestellten, die unsere Arbeit durch Bereitstellung von Material oder durch Auskünfte wesentlich gefördert haben: dem Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe; dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv, München, Abt. II – Geheimes Staatsarchiv; der British Library, London; dem Bundesarchiv, Außenstelle, Frankfurt; den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem; dem Deutschen Zentralarchiv, Merseburg; dem Diaspora Institute, Universität Tel Aviv; der Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg; dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem; dem Hauptstaatsarchiv Düsseldorf; dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart; dem Landesarchiv Schleswig-Holstein; der National- und Universitätsbibliothek, Jerusalem; der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien; dem Staatsarchiv Amberg; dem Staatsarchiv Hamburg; dem Staatsarchiv Koblenz; dem Staatsarchiv Münster; dem Staatsarchiv Speyer; dem Stadtarchiv Fürth; dem Stadtarchiv München; der Trinity College Library, Cambridge; der Universitätsbibliothek, Liverpool; der Universitätsbibliothek, Sussex; dem Warburg Institute, London. Auch bei dieser Veröffentlichung des Londoner Arbeitszentrums des Leo Baedk Instituts gilt ein besonderes Wort des Dankes der Wiener Library in London. Für die Herausgeber und die Mitarbeiter in England waren ihre Bestände und ihre sachkundige Hilfe unentbehrlich.

Unter Einzelpersonen, denen unsere Mitarbeiter verpflichtet waren, sei zunächst in dankbarer Erinnerung derjenigen gedacht, die nicht mehr unter den Lebenden weilen: Rabbiner Dr. M. Auerbach, Dr. Paul Horn, Frau Dina Schloss und Professor Siegfried Ucko. Sodann sei den folgenden Herren und Damen, die den Herausgebern und den einzelnen Autoren durch Ihren Rat oder persönliche Auskünfte, nützliche Hinweise, die Beschaffung von Material, sowie bei der Durchsicht von Manuskripten zur Seite standen, unser bester Dank ausgesprochen: Noomi Barsilay, Tel Aviv; Dr. Mordechai Breuer, Jerusalem; Ursula Büttner, Hamburg; Rabbiner Solomon Carlebach, New York; Dr. Daniel J. Cohen, Jerusalem; Dr. Wulf-Otto Dreeßen, Stuttgart; Heinz und Helga Eberhard, Hamburg; Jochanan Ginat, Jerusalem; Dr. Ursula Hüllbüsch, Heidelberg; Professor Werner Jochmann, Hamburg; Sophie Landau, Tel Aviv; Dr. Cécile Lowenthal-Hensel, Berlin; Dr. E. G. Lowen-

thal, Berlin; David Melamed, Tel Aviv; Professor Werner E. Mosse, Norwich; Dr. Eva G. Reichmann, London; Professor Shlomo Simonsohn, Tel Aviv; Dr. Erika Timm, Trier; Dr. Hans Tramer, Tel Aviv; Dr. L. Weissmann, Haifa.

Die Übersetzung des Beitrages von Julius Carlebach besorgte Dr. Marion Berghahn, Leamington. Die Herstellung der Bibliographie lag wie schon so oft in den bewährten Händen von Bertha Cohn, London. Das Personenregister wurde von Ilse Shindel, London; das Sachregister von Dr. Ursula Hüllbüsch, Heidelberg, bearbeitet. Ihnen und Helga Eberhard, Hamburg; Cornelia Niedhart, Heidelberg; Corinna Schnabel, London; Dora Segall, London; sowie Kathleen Holden und Lea Rosenbaum vom Leo Baeck Institut, sind wir ebenfalls für die Vorbereitung von Manuskripten, die Betreuung der Korrekturen und manche andere umsichtige Hilfe zu Dank verpflichtet.

Das Londoner Arbeitszentrum des Leo Baeck Instituts dankt der Stiftung Volkswagenwerk für ihre großzügige Finanzierung dieses Bandes und der Memorial Foundation for Jewish Culture für die Bereitstellung weiterer Mittel im Rahmen ihrer Förderung unserer Gesamtdarstellung der deutsch-jüdischen Koexistenz im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert.

INHALT

Vorwort von HANS LIEBESCHÜTZ und ARNOLD PAUCKER	VII
HANS LIEBESCHÜTZ Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration	1
JULIUS CARLEBACH Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung – Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Eman- zipation	55
GERHARD SCHULZ Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts	95
JACOB TOURY Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum	139
JOHANNA PHILIPPSON Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums	243
PINCHAS E. ROSENBLÜTH Samson Raphael Hirsch – Sein Denken und Wirken	293
H. G. REISSNER Begegnung zwischen Deutschen und Juden im Zeichen der Romantik	325
JACOB TOURY Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt	359
HANS LIEBESCHÜTZ Schlußwort – Werten und Verstehen	377
Bibliographie	391
Personenregister	423
Sachregister	430
Mitarbeiterverzeichnis	443

JUDENTUM UND DEUTSCHE UMWELT IM ZEITALTER DER RESTAURATION

von

Hans Liebeschütz

Das gegenwärtige Interesse an deutsch-jüdischer Geschichte ist sehr weitgehend bestimmt durch die Katastrophe, die ihr Ende herbeigeführt hat. Die Frage, welche gesellschaftlichen Voraussetzungen und welche politischen Vorstellungen der Umwelt solches Geschehen möglich machten, steht im Vordergrund der Forschung. Auf diese Weise ist die Hitlerzeit zum Ausgangspunkt für das Verständnis von Vergangenheit und Gegenwart geworden. Für eine solche Problemstellung bleibt die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts am Rande des Interesses. Stimmung und Ereignisse der Jahrzehnte des Wiederaufbaus nach Napoleons Sturz waren im ganzen sehr verschieden von den historischen Prozessen, aus denen unsere Zeitgeschichte hervorging. Und doch bleibt die Bedeutung dieser Epoche für ein tieferes Verständnis unseres Problems erheblich.

In der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hat man oft den Unterschied der politischen Tradition zwischen Deutschland und Westeuropa erörtert, weil man darin die eigentliche Wurzel bestehender Konflikte zu erkennen dachte. Dieser Gegensatz der Ideen stammt aus dem Aufstand der deutschen Romantik gegen die Vorherrschaft der Philosophie der Aufklärung. Der Beitrag von Gerhard Schulz* ist im wesentlichen dieser geistigen Entwicklung gewidmet, die mit ihren Folgen im Verlauf und beim Ende der Emanzipationszeit ein wichtiger Faktor im Geschehen gewesen ist.

Auch die konkreten Phänomene des späten achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhunderts, Institutionen und gesellschaftliche Schichtung, hatten einen unzweifelhaften Einfluß auf das Verhältnis der jüdischen Minderheit zu ihrer Umwelt. Die preußische Monarchie hat wesentliche Züge aus jener Epoche festhalten können. Und sie wurde in dieser Gestalt für den Aufbau

* Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts, S. 95-137 (Hrsg.).

des deutschen Nationalstaates maßgebend. Mit der Errichtung eines Staates von europäischer Bedeutung hat Bismarck die Hoffnungen des liberalen Bürgertums erfüllt. Aber in seinem Denken und Tun bildete die altpreußische Tradition das entscheidende Medium. Die Durchsetzung der Heeresreform Wilhelms I. und Roons war die Aufgabe, welche ihn in die Führung gebracht hatte. Die so herbeigeführte Erneuerung der Verbindung von Monarchie und Soldatentum wurde ein wichtiges Stück der politischen Struktur, durch die sich das kaiserliche Deutschland von Westeuropa unterschied. Mit der Erhaltung des militärischen Charakters der Monarchie hing es zusammen, daß sich die Idee einer *staatstragenden Schicht* behauptete, ohne daß für diesen Teil der gesellschaftlichen Ordnung eine Definition oder verfassungsmäßige Grundlage existierte. Es handelte sich dabei um eine Hinterlassenschaft aus dem Pakt zwischen absoluter Monarchie und adligem Grundbesitz. Seit dem späten achtzehnten Jahrhundert und zumal in der Reformzeit waren die Abgrenzungen dieser Schicht lockerer geworden, ohne daß das Ganze an politischer Bedeutung verloren hatte¹. Die Judenheit als Gruppe und die ihr zugeordneten Individuen haben diese unsichtbare, aber wirkliche Grenze niemals überschritten, solange die Monarchie dauerte.

I

Es ist charakteristisch für die Frühgeschichte der Emanzipation, daß sich ihr Verlauf im Wechsel von vorwärtstreibenden und zurückhaltenden Kräften vollzogen hat. Politischer Stillstand und das Wirken einer Verwaltung, die die Voraussetzungen einer bedeutenden wirtschaftlichen Entwicklung schuf, gehören zu derselben Epoche. Damals sind Typen von Menschen und ihren Beziehungen entstanden, die auch im zwanzigsten Jahrhundert ihre Bedeutung behalten haben. Es handelt sich dabei nicht nur um die gesellschaftlichen Vorgänge, die aus der Einbeziehung Deutschlands in die industrielle Entwicklung Westeuropas erwuchsen. Die Literatur und ihr weltanschaulicher Hintergrund haben damals einen Raum geschaffen, in dem ein eigenartiger Dialog der Geister zustande kam. Die Rückkehr der Juden in die Gesellschaft, ihre Aufnahme der modernen Kultur kam gleichzeitig mit der Entfaltung und lebendigen Wirkung des deutschen Klassizismus in Dichtung und Philosophie. Dieses zeitliche Zusammentreffen ist von beträchtlicher Bedeutung für die Gestalt des deutschen Judentums geworden. Es ist daher kein folgenloser Zufall geblieben, daß am Anfang der Emanzipation Begegnungen jüdischer Menschen mit Pionieren der neuen Bildung stehen. Als Beispiel solcher frühen Intimität wählen wir den Kreis um Wilhelm von Humboldt (1767–1835),

¹ Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967, hat die Geschichte dieser Struktur grundlegend behandelt.

dessen Neigung und Fähigkeit zur Selbstanalyse das Verständnis solcher Beziehungen und ihrer Grenzen erleichtert.

Humboldts Humanismus ist in seiner eigenen Zeit politisch schließlich gescheitert. Aber im folgenden Jahrhundert haben die Leiter des Erziehungswesens unter der Weimarer Republik mit gutem Grund die Wiederbelebung seiner geistigen Haltung als eine Voraussetzung dafür angesehen, daß die erhoffte liberale und pluralistische Politik Wirklichkeit wurde. Für uns liegt in dieser Rückwendung ein Hinweis für die Bedeutung des Vormärz für das Verständnis unserer eigenen Zeit.

Es hat Humboldt ferngelegen, den Menschen eine Utopie jenseits der Wirklichkeit als erstrebenswertes Ziel vor Augen zu stellen. Schon in seiner Frühzeit hat er die Berücksichtigung des status quo einer Gesellschaft als eine Voraussetzung für den Erfolg einer auf Vernünftigkeit gerichteten Reform angesehen. Der soziale Idealismus kann den „Zufall“ des gegebenen Daseins nicht überfliegen². Solche Anerkennung des Mannigfaltigen als Wesen der Wirklichkeit galt Humboldt auch als Vorbedingung für die Ausbildung der individuellen Persönlichkeit. Er war gewiß überzeugt, daß alle schöpferische Kraft des Einzelmenschen in seiner natürlichen Anlage verwurzelt ist. Aber deren volle Entwicklung setzt voraus, daß wir unser Dasein als Gesellschaftswesen in den Dienst dieser Bildung stellen, indem wir unseren Weg durch wechselnde Lebenslagen und mit verschiedenen Gefährten verfolgen³.

Aus dieser Gesinnung kam Humboldt dazu, Beziehungen mit bestimmten Gruppen jüdischer Menschen aufzusuchen. Die Politik des Merkantilismus hatte im späten achtzehnten Jahrhundert eine jüdische Oberschicht geschaffen, die zumal in den Residenzstädten zu finden war; als Bankiers oder Fabrikanten und als ihre leitenden Angestellten und als Ärzte, übernahmen sie Lebensformen der aufgeklärten Umwelt. Dabei konnte sich die Bindung an die angestammte Tradition, zunächst kaum merklich, lockern. Aber in der zweiten Generation führte die neu erworbene weltliche Bildung in typischen Fällen zu vollem Bruch. Diese Menschen wurden homines novi, die in allgemeinen Werten den für sie angemessenen Raum suchten.

In der Begegnung mit Menschen dieser Art vermochte Humboldt Erfahrungen zu sammeln, die sein Verständnis des Daseins über die Grenzen seiner Herkunft hinaus erweiterten. So kam es, daß der Abkömmling märkischer Gutsbesitzer von Adel während wichtiger Jahre seines Lebens eine gewisse

² Ideen über die Staatsverfassung durch die neue französische Konstitution veranlaßt (1791), in: *Gesammelte Schriften, I (Werke)*, Berlin 1903, 81 ff. – Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, IV, Berlin 1910, 63 (15. Juli 1813).

³ Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795), in: *Gesammelte Schriften, I*, 399. Dazu der Brief an seine Verlobte, *W. u. C. v. Humboldt, Briefe, I*, Berlin 1906, 268, „... Die meisten Menschen und Dinge waren mir soweit lieb, als ich von ihnen lernen konnte ... es gehörte dieser Mangel an Eigeninteresse dazu, um mich durch den Anblick der Menschen zu bilden.“

Gemeinschaft mit diesem zeitgeprägten Typus des Außenseitertums empfand. Die Freundschaft, die Humboldt als Göttinger Student mit dem künftigen Arzt Israel Stieglitz pflegte, ist ein charakteristisches Beispiel solchen Zusammenlebens. Der Vater dieses Altersgenossen war Kammeragent des Fürsten von Waldeck; er hatte schon mit Humboldts Vater in gesellschaftlichen Beziehungen gestanden. Auf einer Reise durch Norddeutschland besuchte Wilhelm die Familie seines Göttinger Freundes; seine Eindrücke hielt er im Tagebuch fest; die Mutter wird als eine Frau charakterisiert, „die ihre Familie glücklich macht“. Vom Vater heißt es „wie es scheint, ein ehrlicher Mann“, der „ziemlich gut Englisch spricht“, aber auch alle Schattenseiten, die den Halbgebildeten seiner Nation eigen sind, aufweist⁴.

Auch über den Sohn fehlt es nicht an Beobachtungen, die aus aristokratischem Abstand gesehen sind: Humboldt vermißt bei ihm zuweilen „Richtigkeit und oft Schönheit des Ausdrucks“; er wünscht ihm „weniger Empfindlichkeit in einigen und mehr Delikatesse in anderen Empfindungen“⁵. Aber solche Mängel wiegen für ihn in keiner Weise auf, was der Verstand, die Beobachtungsgabe des Freundes für Humboldts Selbsterkenntnis und sein Verständnis der Welt geleistet haben. In einem Rückblick auf diese Periode seines Lebens stellt er fest, daß niemand seine Eigenart so klar erfaßt hat wie Stieglitz mit der feinen Begrifflichkeit seiner Deutung. Dabei hat der Stil ihrer Gespräche jeden Ausdruck des Gefühls für die gegenseitige Beziehung ausgeschlossen⁶. Bei der Schilderung eines Unfalls beim Baden, bei dem Humboldt durch Stieglitz gerettet wurde und beide in Lebensgefahr waren, hebt jener hervor, daß sie in den darauffolgenden Stunden die Unterhaltung in Scherz und Ernst fortgesetzt haben, ohne ein emotionelles Wort zu sprechen. Wert und Bedeutung dieser Freundschaft wurzelte durchaus in einem bestimmten Abschnitt des Lebens; sie weckte kein Bedürfnis nach Dauer. „Gewiß kommt nie wieder eine Zeit, wo ich so mit ihm leben kann“, schrieb der junge Humboldt mit richtiger Voraussicht, aber er hat den Gehalt, den ihm diese Begegnung gegeben hat, nicht vergessen⁷.

Im Zusammentreffen mit Frauen dieses jüdischen Kreises hat Humboldt den Gefühlsreichtum der beginnenden Romantik in sich aufgenommen. In dieser Hinsicht ist Henriette Herz, die Frau des durch seine philosophischen Interessen bekannten Arztes Marcus Herz, für ihn wichtig gewesen. Ihre persönliche Art und die Menschen, die sich in ihrem Berlin „Salon“ trafen, wirkten in dieser Richtung zusammen. Neben Henriette spielt Brendel Veit, die Tochter Moses Mendelssohns, eine Rolle in den Briefen des Zwanzigjährigen. Ihr kleiner Sohn Moses wird als passives Mitglied in diesen Bund des Empfin-

⁴ W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, XIV, Berlin 1916, 6f. (20. September 1788).

⁵ *Karl August Varnhagen v. Ense, Literarischer Nachlaß*, I, Berlin 1867, 106 ff.

⁶ AaO, 99f.; W. u. C. v. Humboldt, *Briefe*, I, 88 f.

⁷ AaO, 84 (29. Januar 1790).

dens eingeschlossen; Humboldt sah sich und seine Freunde als dessen erste Erzieher⁸. Er schrieb seine Briefe an Henriette mit hebräischen Buchstaben, bis seine Korrespondentin ihm andeutet, daß die übliche Schrift den Austausch der Gedanken erleichtern würde. Humboldt sah in dieser Art, seine Briefe zu schreiben, gewiß ein Spiel, das die Sonderart dieser Beziehung ausdrückte. Er hat jedenfalls das Bewußtsein, daß diese Freundschaft eine Annäherung an die jüdische Welt darstellte, in keiner Weise unterdrücken wollen. Für den zukünftigen Sprachforscher war wohl auch die erste Praxis mit den Lautzeichen des Hebräischen eine anregende Erfahrung. Andererseits macht er gewisse Verbesserungen in dem Hochdeutsch von Henriettes Briefen und schickt sie ihr so mit ihrem Einverständnis zurück. Er bemerkt dazu, daß ähnliche kleine Verstöße auch in ihrem mündlichen Ausdruck vorkämen; das Jiddische scheint damals in ihrer Sprache noch leichte Spuren hinterlassen zu haben. Die Episode intensiver Freundschaften, mit jüdischen Frauen im Mittelpunkt, hat etwa zwei Jahre gedauert. Im Herbst 1789 schreibt Humboldt, daß das Schicksal ihm und Henriette verschiedene Lebenswege zugewiesen hat⁹. Das war kurz vor seiner Verlobung mit Caroline von Dacheröden, die die Begegnung der vorhergehenden Periode zu einer nicht unwichtigen Erinnerung werden ließ, indem sie ebenso in Humboldts Leben eingeordnet wurde, wie die Freundschaft mit Stieglitz.

Solche Erfahrungen seiner Jugend sind für Humboldts politische Einstellung immer bestimmend geblieben, ohne seine Beurteilung des jüdischen Glaubens zu beeinflussen. Dieser Bereich blieb für ihn, wie für die Aufklärung überhaupt, eine Zone der Fremdheit. Dafür ist eine Bemerkung über Mendelssohn bezeichnend, die sich in der Abhandlung *Über die Religion* von 1790 findet. Diese zunächst unveröffentlicht gebliebene Schrift sollte seiner Gegnerschaft gegen die Religionspolitik des preußischen Ministers Wöllner mit ihrer Aufrechterhaltung der Orthodoxie durch staatlichen Zwang eine theoretische Grundlage geben. Dort heißt es von Mendelssohn, daß er ähnlich wie Sokrates in der Erfüllung der eigensinnigsten Forderungen seiner Religion nicht so sehr „eine Schonung des Aberglaubens“, sondern eine „Nationalpflicht“ gesehen habe. Humboldt beurteilt diese Haltung eines Philosophen der Aufklärung als ein Fortleben einer Tradition der Antike. Die Sorge um die Aufrechterhaltung des Kults war im Altertum gleichbedeutend mit dem Willen, die Verfassung des Staates zu bewahren. In einer Anmerkung macht dazu Humboldt den selbstkritischen Einwand, daß eine solche „Hypothese“ über Denkmotive eines erst vor drei Jahren verstorbenen Mannes gewagt erscheinen müsse. Demgegenüber betont er, daß die Haltung Mendelssohns ein wirkliches Problem darstelle. Vollkommener Gehorsam gegenüber einem von alters her überlieferten Ritualgesetz müsse im Zeitalter der Aufklä-

⁸ Varnhagen, op. cit., I, 58.

⁹ AaO, 65, 67 f., 126.

rung als abergläubisch und bedenklich gelten, könnte aber doch vielleicht verstanden werden. „Die Absicht, den Nationalgeist des Volkes nicht untergehen zu lassen, würde eines denkenden und scharfsinnigen Kopfes nicht unwürdig sein“. Diese Möglichkeit, daß es sich bei Mendelssohns Gesetzeserfüllung um die Erhaltung nationaler Eigentümlichkeit handle, scheint Humboldt „die Entscheidung des Falles . . . nicht wenig zweifelhaft zu machen“¹⁰. Die Anerkennung der Mannigfaltigkeit der Lebensformen individueller Gruppen ist immer ein wichtiges Element in Humboldts Denken geblieben.

Der Herausgeber dieses ursprünglich nicht veröffentlichten Aufsatzes, A. Leitzmann, hat 1903 zu dieser Stelle die kritische Anmerkung gemacht, daß es für Humboldts Hypothese keinerlei Unterstützung in Mendelssohns Selbstaussagen über seine jüdische Haltung gäbe¹¹. Dabei ist offenbar vor allem das Werk gemeint, in dem der Philosoph der Aufklärung die Verbindung von Vernunftreligion und Gesetzestreue im Judentum begründet hatte: Mendelssohns *Jerusalem* vertritt die These, daß die göttliche Autorität durch die sinaitische Offenbarung den Gehorsam gegenüber allen Geboten und Satzungen auferlegt habe; diese Verpflichtung gelte ihrer Natur nach so lange als sie nicht förmlich von Gott aufgehoben sei. Uns werden Theorie und Erfahrung von heute geneigt machen, eher Humboldt als Leitzmann Recht zu geben, und den Willen zur Behauptung der national-religiösen Identität als Mendelssohns eigentliches, wenn auch vielleicht nicht in klaren Begriffen bewußtes, Motiv anzuerkennen.

Humboldts Beurteilung des Judentums hat ihn nicht daran gehindert, für die Gleichberechtigung der jüdischen Menschen einzutreten. Für ihn und seinen Bruder sei solche Haltung von Jugend an eine feste Gewohnheit gewesen, schreibt er von Wien in einem Brief an seine damit nicht ganz einverständene Gattin¹². Aber er hat immer das Erlöschen der religiösen Tradition dieser Minderheit, wenn auch nicht als Bedingung, so doch als natürliches Element im Prozeß der Emanzipation gesehen. Während seiner Tätigkeit als Haupt der Erziehungsabteilung im preußischen Ministerium des Innern verfaßte er ein Gutachten zu einem Entwurf für eine Neuregelung der jüdischen Rechtsstellung. Dabei stand die Frage zur Erörterung, ob man sofort das volle Bürgerrecht gewähren solle, oder ob man nur das bestehende Judenrecht soweit abändern solle, daß es eine allmähliche Anpassung der Minderheit an ihre Umwelt befördere. Humboldt nahm eindeutig den Standpunkt ein, daß das Interim einer solchen Periode der Erziehung abzulehnen sei. Eine Neuordnung dieser Art wäre eine schlimmere Herabwürdigung als das alte Judenrecht, von dem jedermann wisse, daß es ein Überrest aus der Zeit dunkler Vorurteile sei. In Übereinstimmung damit lehnte er einen vorgeschlagenen Paragraphen ab, der den Juden im staatlichen Bereich das Lehramt

¹⁰ Gesammelte Schriften, I, Berlin 1903, 47 f.

¹¹ AaO, 48.

¹² W. u. C. v. Humboldt, Briefe, IV, 564 (9. Juni 1815).

freigeben wollte, und verlangte Gleichberechtigung auf allen Gebieten. Er sah in dieser Konzession, die dann doch von 1812–22 dem Buchstaben nach geltendes Recht wurde, eine Minderwertung des Bildungswesens gegenüber der Verwaltung.

Aber andererseits ist Humboldt darauf bedacht, den Einfluß der jüdischen Tradition abzubauen. Der Entwurf hatte die Stelle eines Oberrabbiners vorgesehen, der für die ganze Monarchie die Anpassung des Religionsgesetzes an die Forderungen des zeitgenössischen Lebens ins Werk setzen sollte. Humboldt lehnt solche Zusammenfassung des jüdischen Religionswesens ab; man solle die einzelnen Gemeinden – er nennt sie Kirchen – in Isolierung bestehen lassen. Ungeschlichtete Streitigkeiten über die Interpretation der religiösen Überlieferung würden dem Laien die Augen öffnen, daß es sich bei seinem Glauben nur um rechtliche und rituelle Bestimmungen handle, nicht um wahrhaftige Religion. Das Bewußtsein eines solchen Vakuums würde die Bekehrung zum Christentum nahelegen, vorausgesetzt, daß die volle Gleichberechtigung aller jüdischen Einwohner vorangehe. Nur unter dieser Bedingung würde solch Übertritt von dem Vorwurf befreit werden, Fahnenflucht zu sein, die die Mitbrüder in der Unterdrückung zurücklasse¹³.

Dieser Gedankengang, der nach der Reichsgründung in abgewandelter Form eine beträchtliche Rolle gespielt hat, wirkt bei Humboldt einigermaßen überraschend. Er war ganz gewiß kein Eiferer für die Ausdehnung kirchlichen Einflusses und korrekten christlichen Glaubens. Als er das Amt eines Leiters des Erziehungswesens übernahm, waren Bedenken ausgesprochen worden, daß ein solcher Vertreter *weltlicher* Kulturwerte auch für die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten verantwortlich sein sollte, und man hatte Vorsorge getroffen, seinen Einfluß nach dieser Richtung hin einzuschränken¹⁴. Für Humboldt gab es ein jüdisches Volk, das er in die moderne Gesellschaft eingliedern wollte, aber kein Judentum, das eine eigenartige Form lebendigen Glaubens vertrat. Im Christentum sah er hinter seinen traditionellen Erscheinungsformen die Idee. Dagegen bedeutete das Bekenntnis zur sinaitischen Offenbarung für ihn niemals etwas anderes als ein überlebendes Stück antiken Glaubens, daß die richtige Ausübung von Kultusformen Grundlage der Gemeinschaft sei. In dieser Beurteilung blieb er zeitlebens ein Schüler der Aufklärung. Diese große Bewegung hat geholfen, die Schranken des Ghettos niederzulegen, ohne der Religion seiner Bewohner einen Platz in der modernen Welt anzuweisen.

Der englische Deismus und Spinozas Bibelkritik waren als Reaktion gegen die theokratischen Tendenzen des siebzehnten Jahrhunderts entstanden, die sich auf Schrifttexte des Alten Bundes gestützt hatten. Dies ursprüngliche Motiv der Aufklärung ist durch mehrere Generationen lebendig geblieben.

¹³ Gesammelte Schriften, X, 1903, 100 f., 108, 113.

¹⁴ *Gerhard Ritter*, Stein. Eine politische Biographie, I, Berlin 1931, 455.

Humboldt teilte diese Beurteilung des Alten Testaments als eines lebensfeindlichen, aber nicht ganz ohnmächtigen Stückes einer fernen Vergangenheit. Die Juden und Jüdinnen, die ihm zeitweise etwas bedeuteten, hatten am Rande oder außerhalb der Glaubensgemeinschaft gestanden. Die neue jüdische Oberschicht, deren Entwicklung im Zeitalter des Absolutismus diese Erscheinung ermöglicht hatte, wuchs durch die politischen Krisen der napoleonischen Zeit an Zahl und Bedeutung, während die breite Masse sich nur langsam aus der Lage einer völligen gesellschaftlichen Isolierung und der damit verbundenen Randfunktion des Nothandels mit Geld und Waren erholte. Dieser Gegensatz verschärfte die Reaktion, mit der aristokratische Instinkte den sehr sichtbaren Aufstieg der jüdischen Hochfinanz betrachteten. In emotioneller Übertreibung des Anteils der *homines novi* an Staatsfinanz und Grundstücks-handel waren sie geneigt, diese Erweiterung des jüdischen Wirkungsraumes als Vormarsch des Ghetto in die Nähe der eigenen Sphäre zu empfinden. Caroline von Humboldt vertrat solch Ressentiment mit Entschiedenheit, obwohl sie gleichzeitig jüdische Individuen ihrer Umwelt durchaus mit positivem Interesse ansah. In den Briefen an Wilhelm, der als Vertreter Preußens am Wiener Kongreß teilnahm, versuchte sie, nicht ganz ohne Erfolg, diese Empfindungen auf ihn zu übertragen¹⁵. Sie erklärt es für den einzigen Fehler ihres Mannes, daß er nach seiner eigenen Aussage die Juden nie verlasse; auf diese Weise vernachlässige er die Interessen der christlichen Bevölkerung. Humboldt findet die Tiraden seiner Frau gegen das Judentum „göttlich“ und stellt in Aussicht, mit ihren Ansichten den großen Feind der Juden, den Freiherrn von Stein, zu unterhalten¹⁶. Er paßt seine brieflichen Berichte für die Gattin an deren Ansichten an, indem er den Abstand betont, den er beim Zusammentreffen mit jüdischen Individuen bewahrt hat¹⁷. Aber seine politische Haltung bleibt unverändert. Er arbeitet dafür, daß die Niederlegung der gesetzlichen Grenze zwischen Juden und Christen im ganzen Gebiet des deutschen Bundes verfassungsmäßig gesichert wird. Daß er eine beschleunigte Umformung der sozialen Funktion der Juden als eine wichtige Aufgabe der staatlichen Politik ansieht, entspricht seiner ursprünglichen Haltung¹⁸.

Es ist in unserem Zusammenhang nicht uninteressant, die Meinung eines intelligenten Verwaltungsmannes ohne besondere Beziehung zu Juden zum Vergleich heranzuziehen. Staatsrat Köhler vom preußischen Innenministerium hat gleichzeitig mit dem Gutachten Humboldts von 1809 folgendes über die Lage der jüdischen Masse ausgeführt: Er beschreibt die Juden als eine seit

¹⁵ W. u. C. v. Humboldt, Briefe, V, 219 (Berlin, 29. März 1816). Caroline spielt dabei an auf Wilhelms Ausführungen in Brief IV, 546 (4. Juni 1815), in dem Wilhelm erwähnt hatte, daß er und sein Bruder Alexander immer als Patrone des Judentums gegolten haben. (So auch V, 209 Frankfurt a. Main, 2. März 1816.)

¹⁶ Briefe, V, 228 (Frankfurt, 9. April 1816).

¹⁷ Briefe, IV, 458 (17. Januar 1815); V, 236 (Frankfurt, 30. April 1816).

¹⁸ Briefe, IV, 454 (Wien, 13. Januar 1815).

Jahrhunderten unterdrückte Klasse, die von dem natürlichen Zusammenhang mit der Gesellschaft abgeschnitten ist; nur kaufmännische Betätigung ist ihnen freigegeben. Dieser Beruf gewährt nur dann einen anständigen Lebensunterhalt, wenn Kapital und Kredit zur Verfügung stehen. Aber die überwiegende Mehrheit besitzt nur die „ärmlichsten und geringfügigsten Kapitalien“. Diese Lage zwingt sie zur Erhaltung des Lebensunterhalts, die händlerische Tendenz, jeden irgendwie möglichen Vorteil wahrzunehmen, aufs äußerste zu treiben. Es gilt, diese durch den Erbgang in vielen Generationen verfestigte Haltung umzuwandeln, wenn die Gruppe den vollen Anschluß an die Gesellschaft finden soll. Die Umwelt hat die Pflicht, alles dazu Nötige zu tun; denn sie ist letztlich verantwortlich für das, was sie als jüdische Entartung und Niedertracht empfindet. Aber im Gegensatz zu Humboldt sieht Köhler ein Zwischenstadium der Erziehung für die jüdische Seite in diesem Zusammenhang als notwendig an. Vorläufige Ausschließung vom öffentlichen Dienst und Erschwerung der kaufmännischen Tätigkeit auf der einen Seite, Freiheit gewerblicher Arbeit und Hilfe beim Übergang zur Landwirtschaft auf der anderen. Dieses Interesse an Berufsumschichtung im Programm eines Verwaltungsmannes der preußischen Reformzeit und die dabei gesetzten Ziele zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit den Motiven jüdischer Planer in späteren Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts in ihrem Kampf gegen den Antisemitismus¹⁹.

II

Der wirtschaftliche Eingliederungsprozeß hat sich nicht unmittelbar als Folge darauf gerichteter staatlicher Steuerung vollzogen. Auch das Zueinanderfinden der Geister, wie es im Leben Humboldts begegnet, hat keine breite und sichtbare Wirkung auf der Oberfläche dieses Prozesses gehabt. Der Fortgang der wirtschaftlichen Entwicklung schuf als ungeplantes Ergebnis allmählich den Raum, in dem die Mehrheit jener von alltäglicher Not bedrängten Kleinhändler und Geldleiher die Möglichkeit erhielt, eine Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft zu übernehmen. Was im achtzehnten Jahrhundert Hofjuden als einzelne Individuen und mit strenger Bindung an den fürstlichen Hof unternommen hatten, geschah in einer liberalen Volkswirtschaft auf viel breiterer Front. Dabei hat das ambivalente Erbe aus dem Mittelalter unter veränderten Umständen als erster Antrieb gewirkt, den deutschen Juden den Weg in die moderne Zeit zu eröffnen.

Seit dem zwölften Jahrhundert hatte der Geldhandel begonnen, die charakteristische Beschäftigung der Juden zu werden. In der emotionalen Atmo-

¹⁹ 13. Mai 1809. *Ismar Freund*, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Berlin 1912, Bd. II, 251–254.

sphäre des Spätmittelalters haben die Juden ihre anfängliche Funktion als Finanziere der führenden Schicht nicht festhalten können; christliche Bankiers, zumal italienische Firmen, übernahmen diese Aufgabe. Die Juden mußten sich im ganzen mit dem unliebsamen Gewerbe des Kreditgebers für den alltäglichen Gebrauch begnügen. Der Rückgang des mitteleuropäischen Bürgertums seit dem siebzehnten Jahrhundert hat eine allmähliche Umkehr dieses Prozesses erleichtert. Der höfische Luxus und die Wirtschaftspolitik des Absolutismus ermöglichten jenen Aufstieg einer jüdischen Oberschicht in die privilegierte Stellung von fürstlichen Lieferanten und Finanziers. Dann kam das Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons. Die neue Kriegsführung mit Massenaufgeboten machte das rasche Aufbringen beträchtlicher Geldsummen notwendig und damit die Hilfe der Außenseiter in größerem Umfang. Der unglückliche Krieg von 1806/07 und seine Folgen brachte für die Hohenzollern-Monarchie solche Notwendigkeit.

Napoleon verlangte als Kriegsentschädigung Beträge, die die dem König von Preußen gelassenen Provinzen kaum leisten konnten. Er wollte damit den endlosen Feldzug in Spanien finanzieren. Im Januar 1810 wurde seine Forderung für das Jahr auf 14 Millionen Taler beziffert, während die preußische Regierung ihren sonstigen Jahreshaushalt auf 10 Millionen Taler ansetzte²⁰. Hierin, wie in der ganzen systematischen Art seiner Kriegsführung, ist Napoleon zum Vorläufer moderner Politik geworden. Die Kontinentalsperre gegen England sollte diesen gefährlichsten Gegner durch Unterbindung seines lebenswichtigen Handels niederringen; eine Folge war die Unterbrechung des Getreideexports von Ostdeutschland; damit wurde die finanzielle Lage des schon vorher verschuldeten Großgrundbesitzes in Deutschland sehr kritisch. Es war eine dringliche Aufgabe der preußischen Politik während der Reformzeit, den Kredit des Staates wie des privaten Grundbesitzes wiederherzustellen. Karl von Hardenberg, der 1810 als Staatskanzler die Leitung der Staatsgeschäfte übernahm, ist sich dieser Notwendigkeit sehr bewußt gewesen. Er hat das seit dem späten achtzehnten Jahrhundert viel erörterte Problem der jüdischen Rechtslage durchaus in diesem Zusammenhang gesehen. Das Dekret vom März 1812, das eingewanderte Juden zu Staatsangehörigen machte, ist aus solchen Erwägungen zustande gekommen. Es braucht für diesen Zweck den Begriff „Preußisches Staatsbürgerrecht“, der, wie man kürzlich bemerkt hat, in den sonstigen Gesetzen dieser Zeit nicht vorkommt²¹. In Hardenbergs Familie, deren norddeutsche Grundherrschaft protestantische und katholische Untertanen vereinigte, gehörte Toleranz zur Familientradition. In einer Episode seiner Jugend hatte Hardenberg sich als Kammerrat in Braunschweig vergebens bemüht, einer Anregung des aufgeklärten Pädagogen

²⁰ Hans Hausherr, Hardenberg. Eine politische Biographie, III, Berlin 1965, 43; Ernst Klein, Von der Reform zur Restauration, Berlin 1965, 20 ff.

²¹ Koselleck, op. cit., 59 f.

Campe folgend, die Schulen unter die Leitung eines weltlichen Direktoriums zu bringen und sie so der geistlichen Aufsicht zu entziehen²².

Obwohl seine Familie zum alten Adel gehörte, hatte er keine Sympathie für die Erhaltung feudaler Rechte und Ansprüche, die den rationalen Aufbau staatlichen Geldwesens in Einkommen und Ausgaben stören konnte. Andererseits waren seine Erfolge weitgehend abhängig von seiner großen Fähigkeit diplomatischen Umgangs mit Menschen. Aus diesem Grunde war es nicht seine Sache, im Streit für die liberalen Prinzipien, an die er glaubte, die Stärke widerstrebender „Opinion“ zu vernachlässigen. Er lebte als ein großer Herr und fand es nie leicht, seine Ausgaben im Rahmen seines beträchtlichen Einkommens zu halten. Als es ihm 1788 nach seiner ersten Scheidung schwer wurde, seine Gläubiger zu bezahlen, hat ihm der Braunschweiger Kammeragent Herz Samson, Schwiegervater des bekannteren Israel Jacobson, in entgegenkommender Weise aus seinen Schwierigkeiten geholfen. Zur Zeit des Wiener Kongresses, also auf der Höhe seiner Laufbahn, war er nicht abgeneigt, wertvolle Geschenke von reichen Juden anzunehmen, wie sein damaliger Mitarbeiter W. v. Humboldt in einem vertraulichen Briefe berichtet²³. Die preußische Delegation bemühte sich damals, der unter französischem Einfluß eingeführten Emanzipation in deutschen Staaten Dauer zu geben.

Als Hardenberg im Jahr 1810 die Leitung der preußischen Politik übernahm, war die Notwendigkeit entscheidend, das vorhandene Kapital nach Möglichkeit der Volkswirtschaft dienstbar zu machen. Um die öffentliche und, als deren Grundlage, die private Zahlungsfähigkeit wiederherzustellen, hat Stein 1808 den Verkauf von Rittergütern an Bürgerliche durch Abschaffung der bestehenden Beschränkung ermöglicht. Dem städtischen Geldgeber sollte das Gefühl gestärkt werden, daß der dem Landbesitzer gewährte Kredit auf jeden Fall vor Verlust geschützt sei. Stein hat damals noch die Juden von solchem Erwerb ausgeschlossen, wie es seiner ganzen Haltung entsprach. Hardenberg hob dieses Verbot auf. Er wollte außerdem die Verschuldung des Staates durch Verkauf von königlichen Domänen decken und versprach sich beträchtlichen Zustrom jüdischen Kapitals auch für diesen Zweig der Agrarwirtschaft. Diese Berechnung erwies sich bald als ein psychologisches Fehlurteil²⁴. Wichtiger für den Fortschritt der Emanzipation wurde Hardenbergs Planung, die Wirtschaft durch das Prinzip der Gewerbefreiheit anzutreiben und die Zahlungsfähigkeit der öffentlichen Kasse durch größeren Wohlstand der Bevölkerung wiederherzustellen. Dieses Motiv hatte schon in der von Steins Verwaltung geplanten Städteordnung den jüdischen Untertanen des Königs das munizipale Bürgerrecht gebracht. Königsberg, die Stadt, von der

²² *Haussherr*, op. cit., I, Berlin 1963, 105–111.

²³ AaO, 114; *W. u. C. v. Humboldt*, Briefe, IV, 565 (Wien, 4. Juni 1815).

²⁴ *Freund*, op. cit., I, 186 zitiert einen Brief Hardenbergs an den Justizminister Kircheisen, in dem er die dringende Notwendigkeit betont, den Juden die Möglichkeit zu bieten, ihr Geld in Grundstücken anzulegen.

die preußische Reformbewegung nach dem verlorenen Krieg von 1806/07 ihren Ausgang nahm, war durch die Lehrtätigkeit des Professors C. J. Kraus ein deutscher Mittelpunkt für die Verbreitung jener Theorien geworden, mit denen Adam Smith den Reichtum der Nationen aus der Freiheit wirtschaftlichen Handelns abgeleitet hatte. Hardenberg teilte den Glauben an wirtschaftlichen Fortschritt durch Beseitigung traditioneller Schranken. In einer Ansprache an die Notabelnversammlung von 1811 führte er aus, daß der künftige Wohlstand der Gesellschaft davon abhinge, ob jeder Einwohner seine Kräfte entwickeln könne, ohne durch fremde Willkür darin behindert zu sein²⁵. Diese liberale Wirtschaftsgesinnung des bürgerlichen Zeitalters mit ihrem freien Markt für die Landwirtschaft und ungehemmter Ausübung von Handel und Gewerbe hat in den folgenden Jahrzehnten zur Eingliederung einer breiten jüdischen Schicht in die Volkswirtschaft geführt.

Aber diese Tendenz der Entwicklung war in den Jahren nach dem Wiener Kongreß noch durchaus verdeckt. Widerstände gegen die Normalisierung der jüdischen Lage waren vorherrschend. In dem Kampf gegen den als Erben der Revolution betrachteten Napoleon wurde die Gedankenwelt der Romantik zu einer politischen Weltanschauung, die das christliche Germanentum des Mittelalters zu einer idealen Norm für die Gegenwart erhob²⁶. Die Zustände in der Wirtschaft in den auf den Wiener Kongreß folgenden Jahren waren solcher Reaktion günstig. Es war die Voraussetzung der Reformgesetzgebung gewesen, daß der Zustrom neuer Kräfte die Nation zu stärkerer Aktivität bringen würde. Nach 1815 erschien der Einwand, daß die Volkswirtschaft keinen Raum biete, in dem die bisherigen Außenseiter als gleichberechtigte Partner zum Nutzen der Gesamtheit wirken könnten.

Das Handwerk und die ihm nahestehenden Kreise der Kleinbürger wandten sich auf breiter Front gegen die Gewerbefreiheit, die in Preußen seit 1811 gesetzliche Geltung hatte. Ohne die Kontrolle durch die Zünfte würde schrankenloser Zustrom die Leistungsfähigkeit und den Lebensunterhalt der eingewesenen Meister gefährden. Der jüdische Händler mit fertigen Kleidern sei imstande, die christlichen Meister zu unterbieten, zumal durch seine Gewöhnung an eine primitivere Lebenshaltung²⁷. Außerhalb Preußens entluden sich diese Spannungen in den Hep-Hep-Unruhen, die im August 1819 zu weit verbreiteten Gewalttätigkeiten gegen Juden führten²⁸.

Deutschland als Ganzes verblieb zunächst noch in einer Randstellung ge-

²⁵ Zit. bei *Haussberr*, op. cit., III, 231 ff. Zum Königsberger Liberalismus: *Ritter*, op. cit., I, 321 ff.

²⁶ *Freund*, op. cit., I, 233 ff., stellt die lange Liste der Einschränkungen zusammen, denen in dieser Periode das Staatsbürgerrecht des Dekrets von 1812 unterworfen wurde.

²⁷ *Koselleck*, op. cit., 66, 607.

²⁸ *Simon Dubnow*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, IX, Berlin 1929, 68; *Eleonore Sterling*, Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), München 1956.

genüber der modernen Entwicklung der Wirtschaft, wie sie sich in Westeuropa vollzog. Auf die Mißernten von 1816 und 1817 folgte Hungersnot, während die guten Erträge der folgenden Jahre einen Preissturz herbeiführten, der bis zu 66 % ging und durch Herabsetzung des Konsums die ganze Volkswirtschaft in Mitleidenschaft zog. Ein Verkehrsnetz, das im Dienst von Import und Export diesen Wechsel hätte ausgleichen können, war noch nicht entwickelt²⁹. Dazu kam, daß die Engländer ihre Landwirtschaft unter dem Druck der Kontinentalsperre ausgebildet hatten und sie nun durch Zölle gegen die ausländische Konkurrenz abdeckten, so daß die osteuropäische Getreideausfuhr dorthin zunächst noch unterbrochen blieb. Andererseits hatte die englische Industrie während der napoleonischen Zeit wichtige Absatzgebiete der norddeutschen und schlesischen Textilindustrie für sich gewonnen, die sich durch ihre technische Überlegenheit behaupten konnte³⁰. Für das Ganze der Wirtschaftslage nach 1815 war es charakteristisch, daß die unter der Leitung des merkantilistischen Absolutismus ausgebauten Manufakturen, die für die erste Ausbildung einer jüdischen Unternehmerschicht wichtig gewesen waren, sich im nächsten Jahrhundert als nicht lebensfähig zeigten, während der Aufbau moderner Industrien, deren deutsche Anfänge seit Mitte der zwanziger Jahre sichtbar wurden, vor 1840 nur langsam vor sich ging³¹. Im ganzen ist aber das preußische Beamtenregime mit diesen Problemen der Wirtschaft besser fertig geworden als die Verwaltungen der süddeutschen Länder. Die Zusammenfassung der verschiedenen Provinzen mit der Mehrzahl der anliegenden Territorien zu einer Wirtschaftseinheit in der ersten Hälfte des Jahrhunderts war das sichtbarste Zeichen dieser Leistung. Preußen blieb damals ein Einwanderungsland, während aus süddeutschen Dörfern und kleinen Städten Tausende jährlich den Weg nach Amerika fanden. Darunter waren zahlreiche junge Juden, die in Bayern durch die Regierung ermutigt, ein Handwerk gelernt hatten, aber keine Möglichkeit bekamen, es auszuüben. Im Hinblick auf diese Verhältnisse hat der preußische Jude sein Land als fortschrittlich betrachtet, weil die Regierung fortfuhr, an dem Wachstum einer von traditionellen Bindungen freien Wirtschaft Interesse zu nehmen³².

Doch das schließlich entscheidende Problem der *politischen* Eingliederung des Außenseiters blieb ungelöst. Im Dekret von 1812 bedeutete Staatsbürgerschaft für ihn nur *wirtschaftliche* Freiheit. Hardenberg selbst hatte ursprünglich wie Humboldt in seinem Gutachten Zugang zu staatlichen Ämtern aus-

²⁹ Friedrich Luetge, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Berlin 1961, 373, 402 f.

³⁰ AaO, 408 f.

³¹ AaO, 353, 371.

³² Th. S. Hamerow, Restoration, Revolution, Reaction, Princeton 1972, 82–84; Bernard Dov Weinryb, The German-Jewish Emigration to America, in: Eric E. Hirschler (Hrsg.), Jews from Germany in the United States, New York 1955, 116–120.

drücklich einschließen wollen. Dagegen hatte der König sein Veto eingelegt: vorläufig solle kein Jude Hoheitsrechte ausüben oder als Vertreter der Krone auftreten dürfen. Aber Lehrtätigkeit auf den verschiedenen Stufen des Bildungswesens und die Mitgliedschaft in städtischen Magistraten blieben zunächst zugelassen. Eine endgültige Regelung wurde in Aussicht gestellt. Mit diesem Satz wollte Hardenberg andeuten, daß er seine prinzipielle Haltung nicht geändert habe. Die Idee einer Gesellschaft, in der nur Fähigkeit über die Stellung des Individuums entscheidet, sollte als eigentliches Ziel gültig bleiben.

Tatsächlich sind dann während der folgenden Jahrzehnte diese Beschränkungen weiter ausgedehnt worden. Unterricht in öffentlichen Anstalten, alle städtischen Ämter, die mit Polizeigewalt verbunden waren, und die Teilnahme an ständischen Körperschaften sollten für jüdische Anwärter verschlossen sein³³. Der ursprüngliche Einspruch des Königs war nicht nur Ausdruck einer persönlichen Abneigung gegen Teilnahme neuer Menschen an seinem Regime. Dahinter stand die sehr viel ausgesprochenere Haltung des Landadels und die Unterstützung seiner politischen Aktivität am Hofe. Es waren dieselben Elemente, die 1819 die Bestrebungen der Reformpartei, den Staat volkstümlicher zu gestalten, vereitelten: Für diese Gruppe, deren beredter Sprecher v. d. Marwitz war, galt der Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft als das Symbol einer Haltung, die alle überlieferten Werte zum Verschwinden bringen würde³⁴. Angriffsziel dieses radikalen Flügels war die politische Machterweiterung der bürgerlichen Schichten. Marwitz erklärt, daß diese Menschen die Bezeichnung „Mittelklasse“ zu Unrecht führen. Zwischen ihnen und der breiten Masse des Volkes gäbe es gar keinen echten Unterschied, der für die Machtausübung im Staate relevant sein könnte. Nur der Adel könne in diesem Sinn zwischen König und Volk als Vermittler dienen. Daher hänge Ordnung und Zusammenhalt des Ganzen von der Wahrung seiner Autorität ab. Die Juden werden von Marwitz als das Werkzeug bezeichnet, durch das die Stellung des Adels untergraben werden soll. Solange sie aufrichtige Bekenner ihres Glaubens sind, müssen sie Feinde jedes bestehenden Staates sein. Das Gesetz, das die freie Verkäuflichkeit der Rittergüter ermöglichte, gilt

³³ *Freund*, op. cit., I, 206, 231–233, 238. – Zum Verlauf der Judenemanzipation im neunzehnten Jahrhundert siehe eine Reihe von Studien von *Reinhard Rürup*, die teilweise im Rahmen des Leo Baeck Instituts veröffentlicht wurden. Wir verweisen hier auf *Jewish Emancipation and Bourgeois Society*, in: *Year Book XIV of the Leo Baeck Institute*, London 1969, 67–91, sowie auf seinen gerade veröffentlichten Beitrag: *Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland*, in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. Ein Sammelband hrsg. von *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976, 1–56.

³⁴ *F. Meusel* (Hrsg.), *Friedrich August Ludwig von der Marwitz, Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege*, 2 Bände, Berlin 1908–1913 II₂, 3–22 (eine ständische Eingabe vom 22. März 1811).

ihm als ein Experiment „junger Ausländer“ (= Nichtpreußen), die in die königliche Regierung eingedrungen sind. Diese Maßnahmen zusammen mit der den Wert des Bodens herabdrückenden Steuergesetzgebung werden nach der Ansicht dieses Sprechers des märkischen Adels dazu führen, daß die Juden als die Hauptbesitzer von Bargeld die Landgüter unter ihre Kontrolle bringen werden. Dann wird „das altmodische Preußen ein moderner Judenstaat sein“.

Hardenberg hat am Rand einer von Marwitz in dieser Tendenz verfaßten Eingabe Randbemerkungen geschrieben, die auf die Verkehrtheit und das Ungehörige solcher Behauptungen hinweisen. Der König, dem dieser Text vermutlich zuerst vorgelegen hat, hat sich auf eine zustimmende Bemerkung zu Marwitz' Kritik an der Ersetzung von „Jüdisch“ durch „Mosaischer Glaube“ im amtlichen Sprachgebrauch beschränkt³⁵.

Der Radikalismus, mit dem Marwitz das Interesse seiner Klasse vertrat, konnte nicht in die Sprache der Regierung übernommen werden. Aber seine scharfe Herausarbeitung des Begriffs einer staatstragenden Führungsschicht weist auf jene Erscheinung hin, die für die preußisch-deutsche Entwicklung und für die dadurch bedingte Situation der Juden bestimmend gewesen ist. Im Zeitalter des Absolutismus hatten die Hohenzollern ihre Autorität mit den zu Großgrundbesitzern gewordenen Nachkommen des mittelalterlichen Feudaladels geteilt. Die Dynastie hatte ihnen gegenüber eine Zone staatlicher Macht gesichert und dafür dem Adel einen wesentlichen Teil der Kontrolle über seine bäuerliche Umwelt überlassen.

Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts hat das preußische Landrecht das Nebeneinander monarchischer Einheit und der Mannigfaltigkeit ständischer Rechte zur Darstellung gebracht. Im Gegensatz zu Marwitz hat dieses Gesetzwerk aufgeklärter Jurisprudenz schon die Sonderstellung eines höheren Bürgertums, dem Connubium mit dem Adel gewährt wurde, anerkannt. Damit war schon in der Generation nach Friedrich dem Großen die Abgrenzung der alten Führungsschicht dem Einfluß gesellschaftlicher Wandlungen unterworfen worden³⁶.

Die Gesetzgebung der Reformzeit hat, wie wir sahen, den Verkauf von Rittergütern an Bürgerliche freigegeben und damit für den notwendigen Zufluß an Kapital gesorgt. Aber darum hörten die Gutsbesitzer nicht auf, eine geschlossene und zur Vertretung ihrer Interessen durchaus fähige Klasse zu sein. Die neuen Elemente paßten sich in Gesinnung und politischer Haltung der Gruppe an, in die sie eintraten und die sie durch ihre Geldmittel verstärkten. Das Fortbestehen steuerlicher Privilegien für Gutsbesitzer förderte diese Entwicklung. Der Staat brauchte für die Konsolidierung seiner Schulden die Unterstützung der landständischen Kreditinstitute. Darum war für Hardenberg auch in diesem Fall „Opinion“ stärker als seine Idee einer Gesellschafts-

³⁵ AaO, II₁, 194–200; II₂, 20.

³⁶ Koselleck, op. cit., 86–90.

ordnung, die im Wirtschaftsleben jedermann Gleichheit des Ausgangspunktes gewähren sollte³⁷.

Seine Gesetzgebung hatte den Verkauf von Rittergütern an jüdische Käufer freigegeben. Im Jahre 1835 zählte man 51 solcher Besitzer, d. h. ein Hundertstel der in den Ostprovinzen gezählten Besitzereinheiten³⁸. Aber dieser durch Religionsbekenntnis abgegrenzten Gruppe von *homines novi* wurden zwischen 1823 und 1841 alle über die Verwaltung ihres Eigentums hinausgehenden Rechte, wie ständische Vertretung und Patrimonialgerichtsbarkeit, abgesprochen. Schließlich wurde ihnen auch noch das Tragen der Uniform verboten, die die Würde dieses Standes sichtbar ausdrücken sollte³⁹.

Die wichtigste Abwandlung in der Gestalt der regierenden Schicht, die das frühe neunzehnte Jahrhundert zur Reife brachte, erwuchs aus neuen Aufgaben der Verwaltung. Fachliches Wissen und Können auf der Grundlage akademischer Bildung galten als Qualifikation für Eintritt und Beförderung in die höhere Schicht des Beamtentums. Diese Berührung mit den geistigen Strömungen der Zeit war eine Voraussetzung für die Leistungsfähigkeit der preußischen Bürokratie, wie sie sich etwa in der Schöpfung des Zollvereins zeigte. Aber dies Element von Liberalismus war eng umgrenzt. Die Forderung, daß das Beamtentum das loyale Werkzeug der Monarchie bleiben müsse, war das selbstverständliche Prinzip bei Rekrutierung und Beförderung. Statistische Nachweise zeigen, daß im Laufe dieser Jahrzehnte der Anteil des Adels in den leitenden Stellungen zunahm. Diese Tendenz verstärkte die Bereitschaft, dem Außenseiter den Eintritt in Berufe zu versagen, die irgendwie die öffentliche Autorität repräsentierten; auch die subalternen Staatsbediensteten wurden unter diese Kategorie gezählt. So wurde für den Juden die Taufe unbedingte Voraussetzung seines Eintritts in den Staatsdienst. Man sah darin den Ausdruck des Willens, mit einer Vergangenheit zu brechen, die gegenüber der gesuchten Lebensstellung als fremd angesehen wurde.

Man könnte in diesem Zusammenhang daran denken, daß damals auch die in Handel und Gewerbe Tätigen keinen öffentlich anerkannten Anteil an Planung und Vollzug staatlichen Handelns hatten. Es war nicht ohne Zusammenhang mit der Reaktion gegen diese Schranke, daß in den vierziger Jahren diese Kreise anfangen, sich für die volle Emanzipation des jüdischen Bürgertums einzusetzen. Aber der Graben, der die Juden von staatlicher Wirksamkeit fernhielt, war tiefer als der Abstand, der damals die Menschen der Wirtschaft von denen der Politik trennte. Von keinem anderen Anwärter auf ein staatliches Amt wurde ein Gestus verlangt, durch den er einen Abstand set-

³⁷ Klein, *op. cit.*, 36 ff.; Hans Rosenberg, Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln 1966, 289–297.

³⁸ Koselleck, *op. cit.*, 615.

³⁹ Siehe Anm. 26.

zen sollte zwischen sich und die Lebensart seiner Vorfahren. Solche Abgrenzung blieb bei allem Wandel ein charakteristisches Element dieses Typus von Führungsschicht.

III

Schon früh im neunzehnten Jahrhundert lagen Anzeichen vor, daß die Menschen des Alten Bundes, deren Lebensraum man als vom Trödelhandel einerseits und Bankgeschäft andererseits abgegrenzt anzusehen pflegte, sich in steigendem Maße an für sie günstig gelegenen Universitäten akademisches Wissen und zeitgenössische Bildung anzueignen suchten. Moses Mendelssohns Gestalt und Werk hat mehr bedeutet als den individuellen Durchbruch eines begabten Menschen durch die Hemmnisse seiner persönlichen Lage. Mit ihm war eine wesentliche, aber wahrscheinlich für die Umwelt unvorhergesehene Tendenz des deutschen Judentums an die Oberfläche gekommen. In der Immatrikulationsliste der Berliner Universität fanden sich 1811, dem Jahre nach der Gründung, unter 247 Registrierten 16 mit ausgesprochen jüdischen Namen. Im ganzen betraf diese Ausdehnung über das bisher schon eingeführte Medizinstudium der Juden hinaus hauptsächlich die philosophischen Fakultäten, ohne die juristischen ganz auszulassen. Schon 1821 kam es in Heidelberg zu einer ablehnenden Reaktion gegen diese neue Richtung jüdischer Berufswahl. Siegmund Zimmern, der Sohn eines Heidelberger Bankiers, bewarb sich bei der dortigen juristischen Fakultät, bei der er sich drei Jahre früher habilitiert hatte, um ein Extraordinariat. Er wurde mit folgender Begründung abgewiesen: Andernfalls würde „der Andrang von allen Seiten erfolgen“, weil „die durch ihren Reichtum halb allmächtigen, stets unermüdeten und in der Weltweisheit erprobten Israeliten diesen Erfolg weiter verfolgen würden“. Zimmern ließ sich noch in demselben Jahre taufen und wurde im nächsten Ordinarius⁴⁰.

Der Versuch des Juristen und Hegelschülers Gans, sich an der Berliner Universität zu habilitieren, rief das königliche Edikt vom 18. August 1822 hervor, welches das durch Hardenberg 1812 gewährte Recht auf Lehrtätigkeit im öffentlichen Dienst aufhob „wegen sich zeigender Mißverhältnisse“. Gans erreichte das Ordinariat durch die Taufe⁴¹. Auch auf diesem Gebiet setzte sich die Regel durch, den Außenseiter nur unter der Bedingung in die leitende Schicht aufzunehmen, daß er alle Verbindung mit seiner angestammten Gruppe abgebrochen zu haben schien. Andernfalls fürchtete man, daß deren

⁴⁰ *Monika Richarz*, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 28, Tübingen 1974, 98, 214 f.

⁴¹ *Hanns Günther Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14, Tübingen 1965, 91 f.

Solidarität einen unkontrollierbaren Einbruch von *homines novi* nach sich ziehen würde.

Jene königliche Verordnung, die Juden von jedem staatlichen Lehramt ausschloß, hat die akademische Jugend um so härter getroffen, weil in den ersten Jahrzehnten nach 1815 die Gemeindevorsteher keine Neigung zeigten, Institutionen auszubauen, in denen die jungen Doktoren des Rechts und der Philosophie Beschäftigung finden konnten. Kurz nach dem Bekanntwerden des Dekrets hat Heine in einem Brief an seinen Freund Wohlwill in Hamburg dem Ressentiment gegen die christliche Umwelt Ausdruck gegeben, das diese Unterbrechung seiner Laufbahn in ihm erregt hat⁴². Einige Jahre früher war Ludwig Börne als Vorkämpfer gegen die Reaktion hervorgetreten, indem er sein persönliches Schicksal als Abbild der politischen Entwicklung darstellte. Juristisch vorgebildet, hatte er während der napoleonischen Zeit ein Amt bei der Verwaltung der Frankfurter Polizei erhalten, das er als Jude 1813 verlor; wie Heine einige Jahre später, sucht er sich durch die Taufe dem Antisemitismus der Zeit zu entziehen⁴³.

Unter solchen Umständen bildet sich die Gestalt des jüdischen Intellektuellen, der durch seine Gabe als Schriftsteller eine zuweilen unwillige Umwelt zu beeinflussen vermochte. Börne und Heine waren bei großer Verschiedenheit ihrer Art und Leistung beide kühne Vertreter dieser sozialen Erscheinung. Kritik an den bestehenden Zuständen war ein wesentliches Element ihres Daseins. Das damit gegebene Wissen einer Außenstellung in der Gesellschaft bewahrte für ihr Gefühl die Wichtigkeit ihres jüdischen Ursprungs. Weder für den einen noch für den anderen bedeutete der Übergang zum Protestantismus eine wirkliche Veränderung ihrer Lage. Es scheint, als ob damals die christliche Umwelt von dem Bekehrten ein gewisses Maß von religiöser Konformität oder jedenfalls eine klare Überzeugung von der gesellschaftlichen Bedeutung dieses Schrittes als Bedingung der Anerkennung erwartete. Andererseits war der jüdische Zeitkritiker kein gänzlich isoliertes Phänomen in der deutschen Umwelt. Politische und geistige Wandlungen hatten die Daseinsform des freien Schriftstellers gefördert und wirksam gemacht.

Nach der Pariser Julirevolution schien das Regime des Bürgerkönigs Louis Philippe den Beweis zu liefern, daß dort der Wille des aufgeklärten Volkes einen Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten gewonnen hatte, den die deutschen Obrigkeiten nach dem siegreichen Krieg beschränkten oder ganz verweigerten. Der scharfe Gegensatz gegen ein hauptsächlich von Frankreich vertretenes Westeuropa verblaßte und damit die Vorherrschaft des romanti-

⁴² *Friedrich Hirsh* (Hrsg.), *Heinrich Heine Briefe*, I, Mainz 1950, 63 (April 1823).

⁴³ *Neue deutsche Biographie*, II, 404 ff. stellt die Literatur über Börne zusammen. Zum Nachfolgenden siehe *Hans Liebeschütz*, *German Radicalism and the Formation of Jewish Political Attitudes during the Earlier Part of the Nineteenth Century*, in: *Alexander Altmann* (Hrsg.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge Mass. 1964, 141–170.

schen Ideenkreises einer christlich-germanischen Ordnung, die der Stimmung der Gebildeten in den Jahren nach den Befreiungskriegen entsprochen hatte.

Die Vorstellung wurde denkbar, daß eine Anpassung an den liberalen Westen eher dazu helfen konnte, die nationalen Hoffnungen zu verwirklichen als der unbedingte Wille zu nationaler Selbstbehauptung gegen den Erbfeind. Das Gefühl für die Notwendigkeit eines solchen Wandels beeinflusste das literarische Schaffen. Die Dichtung sollte Ausdruck der Bewegung sein, die einer noch verdeckten Wirklichkeit den Durchbruch an die Oberfläche möglich machen würde.

Die Kulturkritik des Jungen Deutschland verteidigte die sinnliche Natur des Menschen gegen die asketische Tradition des Christentums. In Frankreich hatte die Schule Saint-Simons solche Ideen vorgebildet. In dieser geistigen Umwelt konnte ein Dichter oder ein Verfasser von Romanen zum politischen Schriftsteller werden, ohne daß ihm Erfahrungen und Aufgaben einer Tätigkeit für die Öffentlichkeit als Hintergrund und Antrieb dienten. Interesse an Politik wurde möglich ohne irgendeine aktive Beziehung zu konkreten Aufgaben dieses Bereiches. Stilistische Fähigkeit diente als Werkzeug. Ihre Propaganda radikaler Theorien verschloß jede Aussicht, in einer normalen Laufbahn eine Lebensstellung zu gewinnen. Die Feuerbach und Ruge, Bauer und Stirner wurden durch ihre Weltanschauung und ihre Entscheidung, diese literarisch zu verbreiten, Außenseiter, auch wenn sie nicht in das Pariser oder Schweizer Exil gingen⁴⁴.

Die Zeitumstände schufen eine Gruppe, in die der freie jüdische Literat eintreten und innerhalb derer er wirksam werden konnte. Aber in seinem Leben gab es besondere Probleme, die seine Stellungnahme färbten. Die deutsche Leserwelt hat diese Sonderart niemals übersehen; auf der anderen Seite entstand damals der Typ des „unjüdischen Juden“, in dessen Bild der Zukunft die Wirkung seines Ursprungs getilgt erschien. Heine hatte damals die Tragweite des Judeseins für die Einstellung zur Welt umfassender und eindringlicher zur Sprache gebracht als irgendein anderer in dieser und in der folgenden Generation.

Auch Börne war sich bewußt, was diese Situation für sein Denken bedeutete. 1819 hat er jene Schrift *Für die Juden* verfaßt, in der er sich in starken Worten gegen die christlich-germanische Vorstellungswelt wandte. Er möchte die tiefere Ursache finden, die der Feindseligkeit gegen die Juden zugrunde liegt. Das Verhängnis des Juden ist das irrationale Grauen, das er erzeugt. Das Volk des Alten Bundes ist zum Gespenst der erschlagenen Mutter geworden, das den Weg des Christentums wie eine Drohung begleitet. Früher hat man die Juden nicht erdulden wollen, weil man glaubte, ihnen sei der Himmel verschlossen. Jetzt gönnt man den Toten diesen Platz, aber möchte sie gleichzeitig auf Erden austilgen.

⁴⁴ Dazu Karl Löwith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 11–14.

Die von der Französischen Revolution und Napoleon beeinflusste Gesetzgebung hat den Juden bürgerliche Freiheit zugestanden. Nach dem Sturz des Kaisers haben die Deutschen alles geändert, was in Zusammenhang mit seiner Herrschaft gebracht werden konnte. Aber keine patriotische Rhetorik war imstande, die politische Einheit Deutschlands zu verwirklichen. Als Ersatz für diesen Mangel erstrebte man körperliche und geistige Gleichheit. Man wollte Deutsche, wie sie in den von Tacitus beschriebenen Urwäldern gelebt haben. In diesem Bilde wurden die Juden zu einer fremdartigen Erscheinung. Auch ihre Bildung, ein in sich abgeschlossenes Ganzes, paßte nicht in die so verstandene Einheit der Nation⁴⁵.

Börne hat nach der Julirevolution Frankreich als seine zweite Heimat angesehen und in seinen Pariser Briefen die Kritik der deutschen Zustände durch den Vergleich mit der fortgeschrittenen Politik und Technik der Franzosen eindrucksvoller zu machen versucht. Er spricht von künftigen Touristen, die mit Reisebüchern, genannt „Deutsche Altertümer“, eintreffen werden und unter solcher Anleitung Beobachtungen über Gerichtsbarkeit und Zensur, Bedrückung der Juden und Armut der Bauern sammeln werden⁴⁶. Der fortschreitende Eisenbahnbau gilt Börne als Zeichen der technischen Überlegenheit Frankreichs. Er fügt dieses Thema in den Zusammenhang seiner politischen Themen mit der gewagten Voraussage, daß die neuen Verkehrsmittel schließlich Kriege unmöglich machen würden: in der Folge der zu erwartenden Beschleunigung der Transporte über große Entfernungen würden Sieg oder Niederlage so überraschend auftreten, daß niemand solches Risiko übernehmen würde⁴⁷. Bei allen seinen Urteilen war Börne gewiß aufrichtig überzeugt, daß seine Kritik den wahren Patriotismus repräsentierte und Deutschlands eigentliches Interesse wahrnahm. Solche Gesinnung verlangt Gerechtigkeit gegenüber der Nachbarnation. Deutschland braucht Freiheit für seine Aufgabe als Schutzwall von Westeuropa gegen die Kosaken. Nur so ist wahre Zusammenarbeit mit Frankreich möglich, und die Sicherheit des Kontinents beruht auf der Einheit der beiden Völker. Darum braucht man Menschen, die die Vermittlung zwischen beiden unternehmen. Für diese Aufgabe ist Kenntnis der Literatur notwendig, in welcher der Beitrag einer Nation zum Erbe der Menschheit enthalten ist. Dagegen betrachtet Börne politische Geschichte als eine Biographie der Selbstsucht. Er wehrt sich dagegen, daß man seine Anschauungen aus dem Gegensatz von Juden und Christen ableite. Hinter den Erscheinungen dieses Konflikts liege die Wirklichkeit menschlicher Anmaßung, die überall der Ausdruck einer aristokratisch geschichteten Gesellschaft ist⁴⁸.

⁴⁵ *Ludwig Börne*, Gesammelte Schriften, Hamburg–Frankfurt 1862, II, 46–55.

⁴⁶ Brief vom 9. November 1830, Gesammelte Schriften, VIII, 92. Zur Entstehungsgeschichte des Briefes siehe *G. Ras*, Börne und Heine als politische Schriftsteller, Groningen 1926, 71–75.

⁴⁷ Brief vom 8. Oktober 1831, Gesammelte Schriften, IX, 149.

⁴⁸ *Menzel der Franzosenfresser*, Gesammelte Schriften, VI, 296, 316 ff.

Diese Ausführungen richteten sich gegen eine Reihe von Aufsätzen, in denen Wolfgang Menzel als Herausgeber von Cottas *Literaturblatt* im Jahre 1835 seine Abwendung vom Jungen Deutschland mit einer Anklage gegen den Fremdcharakter dieser Bewegung an die Öffentlichkeit gebracht hatte. Aber eine Gegenkritik an der Behandlung deutscher Zustände in den Pariser Briefen kam auch von der Seite des entschiedenen Liberalismus.

Georg Gottfried Gervinus, damals Professor der Geschichte in Göttingen, war ein Vorkämpfer für einen freiheitlichen und vom Bürgertum bestimmten Nationalstaat. Er verlor seinen Posten im Jahr 1837, kaum zwei Jahre nach seinem Protest gegen Börne, weil er zu den berühmten Sieben gehörte, die gegen die Aufhebung der Verfassung im Lande Hannover Einspruch erhoben hatten. In Börnes streitbarer Vertretung des Kosmopolitismus sah er wesentlich die Verneinung, eine Aufforderung zur Auflösung aller Bande, welche die Gemeinschaft zusammenhalten. Ein derartiges Pathos habe nichts zu tun mit dem Gottesreich des Alten und des Neuen Bundes, auf das Börne sich berufen hatte; es zeige vielmehr Verwandtschaft mit dem Islam als einer Religion, die ihren Glauben mit dem Schwert zu verteidigen bereit sei.

In Börnes Pariser Briefen wird Patriotismus als der Köder beschrieben, mit dem gewiegte Politiker das Volk willfährig machen. Für Gervinus charakterisiert solches Urteil den engen Gesichtskreis des Publizisten. Große Weltereignisse, wie die englische Reform des Parlaments, werden von ihm mit Schweigen übergangen. Der wirkliche Erfahrungsbereich des Schriftstellers reicht nicht über Frankfurt und das badische Abgeordnetenhaus hinaus. Er tritt auf als ein Hofmeister der deutschen Art ohne jede Bemühung, diese wirklich kennenzulernen. Gervinus ist geneigt, die beherrschende Tendenz der sechs Bände Pariser Briefe auf ein Erlebnis zurückzuführen, das Börne gelegentlich berichtet hat: Einmal hat ein Beamter in dessen Paß die Bemerkung eingetragen „juif de Francfort“ und damit in dem jungen Mann den Wunsch nach Vergeltung wachgerufen. Dementsprechend vermißt der Historiker bei dem Schriftsteller jedes positive Interesse am Staat, der doch der eigentliche Gegenstand jeder Reform sein sollte⁴⁹. 140 Jahre später mögen wir dieses Urteil durch den Zusatz qualifizieren, daß eine solche Haltung die beschränkte Erfahrung eines Juden widerspiegelt, der seiner Herkunft wegen von jeder praktischen Teilnahme am öffentlichen Wesen ausgeschlossen war. Andererseits kann man Börne als einen Streiter für eine auf geistigem Verständnis beruhende Einheit Westeuropas betrachten und diesen Abstand von der politischen Wirklichkeit seiner Gegenwart als Vorbedingung für seinen freien Blick in die Möglichkeiten der Zukunft ansehen. Aber es bleibt fraglich, ob der Börne der Pariser Briefe viel Wert darauf gelegt hätte, als Vorkämpfer von Ideen anerkannt zu sein, die in der zweiten Hälfte des zwanzigsten

⁴⁹ Über Börnes Briefe aus Paris, 1835; abgedruckt in *Georg Gottfried Gervinus*, Kleine historische Schriften, VII, 1838, 385–411, bes. 399–409.

Jahrhunderts eine wirkliche Funktion im öffentlichen Leben bekommen haben.

Im ganzen war auch Heines politische Gesinnung entschieden bestimmt durch seinen Gegensatz zur deutschen Wirklichkeit seiner Tage. Er sah die Dynastien, zumal die preußische, als Polizeigewalten, für welche die bestehende Hierarchie der Gesellschaft als Voraussetzung der eigenen Geltung unantastbar sei; darum mußte jede Kritik durch den Geist ausgeschlossen bleiben. Die Verbote gegen die Schriftsteller des Jungen Deutschland und gegen seinen eigenen Verleger Campe von 1835 und 1841, die die Verbreitung seiner eigenen Schriften betrafen, verstärkten solche Empfindungen und deren Ausdruck⁵⁰. Niemand wird daran zweifeln, daß Erfahrungen dieser Art Themen und Sprache von Heines Prosa und Dichtung beeinflusst haben. Aber aus der Beobachtung der Umwelt wie aus der Betrachtung seines eigenen Wollens erwachsen für ihn Motive, die ihn unter gewissen Umständen gleichzeitig zum Kritiker des zeitgenössischen Radikalismus werden ließen.

Er glaubte zu wissen, daß bei der zukünftigen Revolution in Deutschland die kosmopolitischen Freunde der Freiheit im Hintergrund bleiben würden gegenüber einer Minderheit fanatischer Aktivisten, die angetrieben sein würden von dem Glauben an die Überlegenheit der germanischen Rasse. Heine kannte diesen Typus aus der Zeit seiner Beziehungen zur Bonner Burschenschaft. Solche Leute könnten nach seiner Erfahrung sehr wohl in ihrem Gesicht die Züge slavischer Abstammung tragen, während sie die Botschaft von der völligen Fremdheit der jüdischen Rasse mit Leidenschaft predigen. Ein Pogrom, dem Tausende zum Opfer fallen werden, ist die Aussicht, mit der Heines prophetische Warnung vor einer deutschen Revolution zum Abschluß kommt⁵¹.

Eine andere Hemmung für Heine in seiner Rolle als Herold demokratischer Gleichheit kam aus den Antrieben, aus denen heraus er sich persönlich von den traditionellen Bindungen seines eigenen Ursprunges gelöst hatte. Er sah deutlich, daß die neue Welt der Revolutionäre puritanische Zucht als Voraussetzung hatte; Anerkennung menschlicher Sinnlichkeit und ein Kultus des Schönen würde daneben keinen Raum haben. Er war überzeugt, daß ein solcher Asketismus einer kommenden Ordnung im Grunde den biblischen Glauben als Wurzel hatte. Dieser Aussicht gegenüber fühlte sich Heine als ein Bekenner antiken Heidentums⁵².

In diesem Zusammenhang war er bereit, Synagoge und Kirche zusammen als Zwanganstalten zu sehen, die Leben und Denken einengen. Solche Frontstellung hat bekanntlich für ihn keineswegs ein positives Verhältnis zu jüdi-

⁵⁰ So der Rat zur offenen Kriegserklärung an seinen Verleger nach dem Dekret vom 16. Dezember 1841, Heine Briefe, II, 419.

⁵¹ Ludwig Börne. Eine Denkschrift. *Heinrich Heine*, Sämtliche Werke hrsg. von E. Elster, VII, Leipzig-Wien 1890, 95, 109 ff.

⁵² AaO, 23, 123, 144 f.

schem Brauchtum und Glauben ausgeschlossen. Die Bibel und ihre haggadische Auslegung blieben eine wichtige Anregung für seine Dichtung. Aus diesem Gefühl eines ganz ursprünglichen Zuhauseins kam ihm die Erkenntnis von der Bipolarität des jüdischen Daseins: Der Händler, der sich durch die würdelose Mühsal seines Alltagslebens hindurchschleppt, darf an dem Feiertag der Woche die Prinzessin Sabbath in seinem Hause empfangen⁵³. Die Not der Selbstbehauptung im Kampf ums Dasein und das Bewußtsein eines spirituellen Erbes von zwei Jahrtausenden bilden zusammen Heines Bild vom Judentum. Die Fähigkeit, eine solche Vergangenheit gleichzeitig in großer Entfernung und in intimer Nähe zu sehen, kam ihm aus der deutschen Romantik, von der seine Entwicklung ihren Ausgangspunkt genommen hatte. Eine ähnlich bedingte Einsicht in die Mehrschichtigkeit des jüdischen Wesens ist dann wieder im ersten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts erreicht worden: Auch bei Buber und Rosenzweig mangelte es dabei nicht an Anregungen durch Gedankengut der Romantik, das damals eine Wiederbelebung erfahren hatte. Im Gegensatz zu diesen Geburtshelfern des modernen Judentums fehlt bei Heine der Wille, aus solcher Erkenntnis zur Erneuerung seines Volkes zu kommen.

Es ist im Grunde eine parallele Erscheinung, daß seine Pariser Beziehungen zu Marx und Ruge während der vierziger Jahre Episode blieben. Ihr Ergebnis ist politische Poesie, wie sie das Gedicht über die schlesischen Weber darstellt. Auch das Urteil, daß der damalige Kommunismus eindrucksvoller und mehr Respekt gebietend dastehe als seine Vorgänger mit ihrem nachgemachten Jakobinertum, gehört in diesen Zusammenhang⁵⁴. Aber zu einer Zusammenarbeit in der politischen Bewegung ist es nicht gekommen, obwohl seine Neigungen zur antikapitalistischen Kritik seit 1844 durch seinen Konflikt mit den Hamburger Verwandten nach dem Tode des Onkels und Bankiers Salomon Heine verstärkt wurden. Heine fehlte der Glaube, daß eine radikale Umwandlung des Bestehenden nur das Gute bringen würde, das die Planer beabsichtigten. Dem Judentum gegenüber verhinderte schon der Eindruck des Uralten, der tausendjährigen Vergangenheit jeden Versuch, eine Lösung für die in seiner Existenz verwurzelten Schwierigkeiten auszudenken. Diese jüdische Erfahrung wurde für ihn zum Symbol des Menschenschicksals, als körperliches Leiden und Abgeschlossenheit von der Welt sein Leben beherrschten. Die „Brüderkrankheit“, in der er sich mit den Generationen seines Volkes einig fühlte, wird zu einem Werkzeug seines Weltverständnisses.

Die Daseinsbedingungen seiner Spätzeit haben Heine zu einer betonten Abwendung von jenem Atheismus geführt, den er in der deutschen von Hegel repräsentierten Philosophie zu finden glaubte. Er hat diese Wendung in

⁵³ Die Bäder von Lucca, *Sämtliche Werke*, III, 328. Dazu das Kapitel „Prodigal Son“ in *S. S. Praver*, Heine. *The Tragic Satirist. A Study of the later Poetry*, 1827–1856, Cambridge 1961, 186–198.

⁵⁴ Brief an G. Kolb (12. November 1844), *Heine Briefe*, II, 554.

der Dichtung der hebräischen Melodien des Romanzero ausgesprochen und in Briefen definiert, wobei die jeweilige Stimmung und die Haltung des Adressaten die Formgebung der Aussagen beeinflussen⁵⁵. Aber der Charakter dieser letzten Erfahrung bleibt eindeutig. Er ist nicht mehr der große Heide, der mit Weinlaub bekränzte Dionysos. Nur der arme und kranke Jude ist geblieben, für den die Lehre des Theismus das rechte Bekenntnis ist.

Die voluntaristische Theologie des Alten Testaments, die Gott und Mensch klar gegeneinandersetzt und so ein Gespräch denkbar macht, hat damals eine Funktion in seinem Leben bekommen. Aber er hat andererseits keinen Zweifel aufkommen lassen, daß es sich bei ihm um keine Bekehrung im eigentlichen Sinne des Wortes handelt. Mit großer Entschiedenheit hat er dem Gerücht widersprochen, er habe sich mit dieser Wendung irgendeiner verfaßten Glaubensgemeinschaft unterworfen. Mit den Rabbinen, die für ihren Glauben rechthaberisch fechten, will er durchaus nichts zu tun haben. Er braucht auf dieser letzten Stufe seines Lebens den Urheber der Welt als Gesprächspartner, mit dem er über alles Unverständliche abrechnen kann. Er braucht das große Du, um die Hiobsfrage nach der Ungerechtigkeit des Geschehens zu stellen. Die Zugehörigkeit dieses biblischen Buches zum Kanon gilt Heine als Hinweis darauf, daß die Sammler der althebräischen Literatur auch dem radikalen Zweifler einen Platz gegeben hätten. Man kann vielleicht in dieser Haltung den Kämpfer gegen die deutsche Reaktion wiedererkennen. Aber durch die Anrede an den biblischen Gott, der Welt und Mensch als unbedingt überlegen entgegentritt, bekommt dieses Streitgespräch ein Gewicht und eine Ernsthaftigkeit, die der Dichter als Kritiker der Obrigkeit nicht ebenso stark zum Ausdruck gebracht hat. Heine hat gelegentlich versucht, dieses Gespräch mit Gott sowohl von Philosophie wie von Religion abzugrenzen. Er besteht darauf, daß er in solchen Betrachtungen als Dichter redet, der sowohl die Begrifflichkeit der Philosophie wie die Symbolik der religiösen Sprache versteht, ohne sich den „Herren“ dieser beiden Bereiche unterzuordnen. Für Heine ist die Wahrheit der dichterischen Erfahrung nicht identisch mit dem, was Priester und Philosophen durch ihr Denken zu erreichen suchen⁵⁶.

Ein anderes Stück aus der Tradition jüdischen Glaubens, das Heine aufgenommen und in seinem Sinn gedeutet hat, ist die Idee des Messias. Das Wunder am Ende der Tage ist für ihn Symbol einer Entwicklung der Menschheit zu einer höheren Stufe des Zusammenlebens. Diese Tendenz ist in Einklang mit der Lehre, die seit dem neunzehnten Jahrhundert die Predigt der Synagoge charakterisiert hat und nicht ohne Einfluß auf die Haltung ihrer Gemeindemitglieder geblieben ist. Mendelssohn hatte ein solches universelles

⁵⁵ Berichtigung an die deutsche Presse (April 1849), Heine Briefe, III, 170; Brief an H. Laube (25. Januar 1850), aaO, 194; an G. Kolb (21. April 1850), aaO, 280; an H. Lassalle (30. April 1850), aaO, 211; der Adressat war Vater des Politikers.

⁵⁶ An Georg Weerth (5. November 1851), aaO, 335.

Verständnis des Glaubens an den Messias noch nicht gekannt. Um die Jahrhundertwende war Schleiermacher der Ansicht gewesen, daß es sich dabei um den Anspruch einer kleinen Minderheit auf Weltherrschaft am Ende der Tage handle; er forderte daher den Verzicht auf messianische Hoffnung als eine Bedingung für die volle Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft. Heine vergleicht in seiner Schrift gegen Börne diesen Glauben des jüdischen Volkes mit der deutschen Hoffnung, daß der im Kyffhäuser schlummernde Kaiser Barbarossa das Ende aller Schwierigkeiten bringen wird, die das Leben der Nation bedrücken. Dabei macht er sich lustig über die, wie ihm scheint, charakteristische Tatsache, daß die Deutschen sich einen schlafenden Erlöser ausgedacht haben; aber er findet auch eine nicht unwesentliche Ähnlichkeit in beiden Legendenkreisen: Die erhoffte Umwandlung der Welt wird von der Gegenwart abgelöst in eine nicht zu nahe Zukunft verlegt. Als Beleg wird die Erzählung eines polnischen Rabbiners gebracht: Dem Messias seien im Himmel die Hände mit goldenen Ketten gebunden, damit er nicht zu früh erscheine. Und Barbarossa, der dem Dichter des Wintermärchens im Traume erscheint, erklärt, daß es mit seinem Wiedererscheinen als Herrscher noch gute Weile hat und daß dieses Ereignis nicht beschleunigt werden darf. Hier und dort sieht Heine die Hoffnung auf eine radikale Besserung der menschlichen Angelegenheiten in einer entfernten Zukunft⁵⁷.

Durch diese Betonung des Abstandes zwischen dem Heute und dem Ende der Tage trennt sich Heine von der revolutionären Politik und ihrer Agitation. Zugleich betont er seine Abwandlung des traditionellen Glaubens: „O verzage nicht, schöner Messias, der du nicht nur Israel erlösen willst, wie die abergläubischen Juden sich einbilden, sondern die ganze leidende Menschheit.“ Das Fernziel einer gerechten Ordnung für Gesellschaft und Völkerwelt, herbeigeführt durch friedliche Arbeit und vernünftige Aufklärung, entsprach der Lage einer Gruppe, der die bürgerliche Welt die Möglichkeit wirtschaftlichen Aufstiegs und mannigfacher Betätigung bot, die aber andererseits von den Bereichen staatlicher Machtausübung ferngehalten wurde. Auch Heines Denkart spiegelt bei aller individuellen Unbürgerlichkeit seines Daseins diese Stellung des Juden im deutschen Leben wie das starke Angeregtsein von den geistigen Schöpfungen der Umwelt wider.

Sein Anspruch, ein Patriot zu sein, hatte eine echte Grundlage in der Vertrautheit mit der rheinischen Landschaft sowie der Sprache und der geistigen Überlieferung Deutschlands. Aber die sorgsame Erwägung der politischen Umstände, die seine Betrachtungen über das Frankreich Guizots auszeichnet, fehlt bei seiner Kritik an deutschen Zuständen. Die Tatsache, daß er das letzte Drittel seines Lebens in Paris zuhause war, erklärt diesen Unterschied nur bis zu einem gewissen Grade. Der Abstand von 120 Jahren berechtigt uns zu behaupten, daß diese Haltung Heines frühzeitig zum Aus-

⁵⁷ Sämtliche Werke, VII, 125 f.

druck brachte, was dem deutschen Judentum infolge seiner gesellschaftlichen Situation eigentümlich geblieben ist. Man fühlte sich zuhause in der Welt des deutschen Geistes, ohne ganz aufzuhören, in der politischen Wirklichkeit und ihrem romantischen Erbe fremd zu sein.

Der heutige Leser wird überrascht sein zu finden, daß für Heine die Gestalt Luthers ein sehr wesentliches Symbol für das gewesen ist, was deutschen und jüdischen Geist verwandt erscheinen läßt. Es ist nicht nur die ausgesprochene Judenfeindschaft seiner späteren Jahre, die solche Charakteristik des Reformators als paradox empfinden läßt. Seine Lehre von der Unfreiheit des Willens und die politischen Folgerungen, die er aus solcher Theologie abgeleitet hat, kennzeichnen ihn als Gegenspieler zu allem, was das Judentum der Welt bedeuten möchte. Heines Lutherbild beruhte auf einer Tradition, die im deutschen Radikalismus der vierziger Jahre verbreitet war. Man sah in der deutschen Reformation den Anfang der großen Befreiung, einer Bewegung, die dann weiter zur Französischen Revolution geführt hat, und in der Zukunft mit der Umformung von Wirtschaft und Gesellschaft die Moderne vollenden wird. Heine hat diese weltgeschichtliche Einordnung der Reformation übernommen und darauf seine Theorie von der Verbindung des deutschen und jüdischen Geistes gegründet.

Luther hat durch seine Wendung zur hebräischen Bibel die gnostischen Elemente des Christentums vermindert; dadurch ist sein Werk der eigentliche Anfang deutschen Philosophierens geworden⁵⁸. Diese Konstruktion hat einen wichtigen Nachfolger in der deutsch-jüdischen Geschichte gefunden. Hermann Cohen hat in einem Heinevortrag seiner Jugend die Wichtigkeit dieser Interpretation betont; er hat dieses Urteil durch alle Perioden seiner Entwicklung festgehalten und darin die Begründung seines Rechts als Lehrer deutschen Philosophierens gesehen. Sein Marburg war als die erste Gründung einer lutherischen Universität entstanden.

IV

Als Heine in der zweiten Hälfte des Jahres 1843 in Paris mit Marx und Moses Hess verkehrte, hatte in beiden die Vorstellung Gestalt angenommen, daß die Sonderart der Judenheit und die damit verbundene Problematik, durch eine auf radikale Umgestaltung der Gesellschaft gerichtete Politik be-

⁵⁸ Heines Studie, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Sämtliche Werke, IV, 161–296, beruht auf der These, daß der Idealismus der Goethezeit in Luthers Reformation seinen Ursprung hat. Die Anerkennung dieser Kontinuität war allen Richtungen der Hegelschen Linken gemeinsam. Auch der junge Marx sieht in der Reformation den theoretischen Vorläufer der von der zeitgenössischen Philosophie ausgehenden Revolution: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: *Karl Marx*, Der historische Materialismus, I, Leipzig 1932, 273.

seitigt werden könne und solle. Für Marx wie für Hess ist dabei die Vorstellung maßgebend, daß die Existenz des Judentums von der Erhaltung einer auf Gelderwerb zielenden Wirtschaftsform abhängig ist. Diese Theorie setzt voraus, daß der *religiöse Glaube* als solcher das *Wesen* der Minderheit *nicht* bestimme. Ludwig Feuerbachs anthropologische Deutung der Religion in seinem Buch *Das Wesen des Christentums* von 1841 hat solche Betrachtungsweise möglich gemacht.

Für Feuerbach war der biblische Gott eine Schöpfung des menschlichen Geistes, der sich selbst zu erkennen versucht, aber das so entstehende Ebenbild mit seinen Wünschen und Hoffnungen nach außen projiziert hat, so daß es ihm wie eine fremde Gestalt gegenübersteht. Auf diese Weise wird der Zusammenhang, in dem Mensch und Natur zusammengehören, zerschnitten; eine höhere Gewalt trennt beide Sphären. Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen, um sie dann den *praktischen Bedürfnissen* des Menschen dienstbar zu machen.

Solche Vorstellung mußte alles theoretische Interesse an der Umwelt verdrängen; nur die Sorge um den größtmöglichen Nutzen blieb übrig. So gestaltete sich auch der Monotheismus der Juden zu einer Religion des Egoismus, die jedes schöpferische Verhältnis zur Natur unterband. Im Gegensatz dazu wurden die Griechen durch ihren Polytheismus angetrieben, sich in der Welt umzusehen und aus ihr ästhetische und wissenschaftliche Erfahrungen zu gewinnen⁵⁹. Aus einem Brief an Dagobert Oppenheim geht hervor, daß Marx in solchen Gedankengängen eine Möglichkeit entdeckt zu haben glaubt, die Jüdischkeit seines Ursprungs als etwas Überwindbares zu begreifen. Der Adressat, Sohn eines Kölner Bankiers, gehörte zu den großbürgerlichen Geschäftsleuten, die die *Rheinische Zeitung* unterstützten, um durch eine radikale Kritik die Modernisierung der preußischen Zustände zu erreichen. Marx war im August 1842 ein Mitarbeiter des Blattes. Er bittet Oppenheim um Zusendung von einer Reihe von Aufsätzen, in denen Hermes, der konservative Herausgeber der *Kölnischen Zeitung*, nach einer vorhergehenden Polemik gegen den Atheismus der *Rheinischen Zeitung*, sich nunmehr kritisch mit dem Judentum beschäftigt hatte. Marx bittet um Einsendung dieser Serie von Artikeln, weil er selbst über diese Frage arbeite. Er verspricht den baldigen Abschluß eines Aufsatzes, der, wenn auch ohne endgültiges Resultat, die Erörterung „doch in andere Bahnen bringen wird“⁶⁰.

Damit ist die Richtung angedeutet, der er in seinem Beitrag ‚Zur Judenfrage‘ in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* (1844) gefolgt ist. Dieser Abschluß der angekündigten Untersuchung und seine Veröffentlichung er-

⁵⁹ *Das Wesen des Christentums*, Teil I, Kap. 12, Volksausgabe (o. J.), 167–172; Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, *Feuerbach*, Werke, II, Stuttgart, 221. Dazu *David McLellan*, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London 1969, 84–116.

⁶⁰ In: *Joseph Hansen*, *Rheinische Briefe und Akten 1830–1850*, Essen 1919, I, 356 f. (Bonn, 25. August 1842).

folgte als Antwort auf Bruno Bauers These zur Judenfrage*. Der radikale Kritiker aller traditionellen Theologie hatte von den Juden die völlige Aufgabe ihrer religiösen Sonderstellung als Bedingung ihrer Gleichstellung im Staate verlangt. Für Marx steht es fest, daß der jüdische Charakter nicht durch einen Verzicht auf das angestammte Bekenntnis ausgelöscht werden kann. Er spricht von „der chimärischen Nationalität der Juden“, die erst sichtbar wird, wenn man sie in ihrem Alltagsleben aufsucht und sie in ihrem Geldhandel beobachtet⁶¹.

Das jüdische Gesetz hat keine echte Begründung. Seine Befolgung gleicht der Ausübung formaler Riten, mit denen die Welt des Eigennutzes den Anschein von Rechtmäßigkeit erstrebt. Marx sieht demgemäß den Ursprung des so entstehenden sozialen Gebildes nicht eigentlich im Pentateuch oder im Talmud, sondern in der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher der Mensch aufgehört hat, natürlich als Gattungswesen zu handeln⁶². Es ist diese Welt der Entfremdung, die beständig den Juden erzeugt und seine Religion der praktischen Bedürfnisse. In solcher Haltung kann kein theoretisches Verhalten zur Welt aufkommen und fruchtbar sein. Eigennutz kann keine neuen Werte schaffen; nur das, was die gesellschaftliche Entwicklung darbietet, kann in seinen Bereich gezogen werden. Die Umwandlung der Selbstkenntnis des Menschen in ein fremdes jenseitiges Wesen hat die Voraussetzungen geschaffen für die Unterwerfung aller seiner Produkte unter die Herrschaft des Geldes, d. h. eines Begriffes, der von allen natürlich gewachsenen Beziehungen abgelöst ist.

Das Christentum mit seiner Entwertung des diesseitigen Lebens hat die zur bürgerlichen Gesellschaft führende Entwicklung angefangen. Das Judentum ist nicht nur Ursprung des Christentums, sondern auch Abschluß: in ihm vollendet sich die Auflösung aller Gattungsbande durch das Prinzip des Egoismus. Das Ende der bürgerlichen Gesellschaft wird gleichzeitig Egoismus der Individuen und Judentum aus der Welt verschwinden lassen.

Ungefähr gleichzeitig mit Marx hat auch Moses Hess seine Gesellschaftskritik auf Feuerbachs Theorie der Selbstentfremdung des Menschen durch die Projektion seines eigenen Wesens auf ein außerweltliches Gegenüber aufgebaut. In seiner Schrift über das Geldwesen vertritt er die These, daß sich das wahre Wesen des Menschen nur in der Zusammenarbeit mit Seinesgleichen entwickelt. Nur Denken und Handeln im Dienst der Gattung kann dem Individuum Erfüllung bieten. Christliche Denkart sieht den Menschen außerhalb des Naturzusammenhangs. Das irdische Dasein verliert auf diese Weise

* Zum Nachfolgenden siehe ebenfalls den Beitrag von *H. G. Reissner*, Begegnung zwischen Deutschen und Juden im Zeichen der Romantik, im vorliegenden Bande, S. 347–354 (Hrsg.).

⁶¹ Zur Judenfrage, in: *Marx*, Der historische Materialismus, I, 257, 260, 262.

⁶² AaO, 263.

seine eigenständige Bedeutung; sein Zweck ist Vorspiel und Auslese für das kommende Jenseits.

Die Herrschaft des Geldes hat das so entstehende Vakuum als Voraussetzung. Es steht in der Praxis des Lebens dem wahren Wesen des Menschen so fremd gegenüber wie in der Theorie Gott gegenüber der Welt. Geld muß das Zusammenleben der Menschen zerstören, weil es jedem Individuum einen Sonderlohn verspricht, wie auch das Seelenheil Sache des isolierten Einzelmenschen ist. Die Tendenz der modernen Zeit, die Unabhängigkeit des Individuums sicherzustellen, dient in Wirklichkeit der Macht des Geldes⁶³. In diesem geschichtlichen Prozeß hat der Hess von 1843/44 auch dem Juden eine führende Rolle zugeteilt. Durch ihn ist die Entfremdung des Menschen von seiner eigentlichen Natur als Gemeinschaftswesen aufs Äußerste getrieben worden. Der Jude hat dabei Raubtiercharakter entwickelt. Das Geld tötet das Leben wie der Buchstabe den Geist. Es ist kein Zufall, daß die Phöniker die Schrift und den Judengott erfunden haben. Die Ausschaltung der Religion wird diese fatale Funktion des Juden beenden. Mit Christentum und Judentum wird die bürgerliche Gesellschaft verschwinden, die die Verfälschung des Menschentums möglich gemacht hat⁶⁴. Die Marx und Hess gemeinsame Kombination der Judenfrage mit radikaler Gesellschaftskritik macht es unwahrscheinlich, daß beide ihre These *unabhängig voneinander* aus Feuerbachs Religionstheorie entwickelt haben. Gewisse chronologische Schwierigkeiten gegen die nächstliegende Annahme, daß Marx durch den fertigen Aufsatz angeregt wurde, den Hess ursprünglich bei den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* eingeleitet hatte, schließt einen Meinungs austausch während der Abfassung in keiner Weise aus⁶⁵.

Für Hess ist dieser Gegensatz zwischen Judentum und jener idealen Ordnung der Gesellschaft, auf die das Denken dieses radikalen Außenseiters immer gerichtet blieb, Episode gewesen. Er hatte in seinen Frühschriften gleichmäßig Judentum und Christentum als Kräfte angesehen, die die endgültige Anerkennung des Menschen als ein Gemeinschaftswesen vorbereitet haben. Sein Nachleben beruht nicht zum wenigsten auf dem Buch *Rom und Jerusalem* von 1862, in dem er im Namen der alten „Geschichtsreligion“ Nationalidee und Sozialismus zusammen verkündet hat. Damals wurde er ein Freund und Mitarbeiter von Graetz und teilte dessen Interesse an der Erhaltung des

⁶³ *Moses Hess*, Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl, hrsg. und eingeleitet von *Auguste Cornu* u. *Wolfgang Mönke*, Berlin 1961, 334 f., 337, 339.

⁶⁴ AaO, 344 f.

⁶⁵ Die Annahme, daß Marx den Aufsatz von Hess benutzt hat, wird vertreten von *McLellan*, *Young Hegelians*, 157 f.; *Edmund Silberner*, *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, Leiden 1966, 191 f. Kritik an dieser Annahme bei *Paul Kägi*, *Genesis des historischen Materialismus*, Wien 1965, 147; *Julius Carlebach*, *The Problem of Moses Hess's Influence on the Young Marx*, in: *Year Book XVIII of the Leo Baeck Institute*, London 1973, 28 ff.

traditionellen Judentums⁶⁶. Die Theorie, daß dieses in seiner Existenz mit der bürgerlichen Gesellschaft zusammengehöre, hatte er aufgegeben. Aber diese Haltung ist für die aktiven Anhänger des Sozialismus jüdischer Abstammung nicht vorherrschend geworden; auch in dieser Hinsicht hat sich Karl Marx mit seiner Stellungnahme im wesentlichen durchgesetzt. Die Sprache seiner Jugendschrift und seine Äußerungen über jüdische Menschen, die er als Gegner empfand, unterscheiden sich gar nicht von antisemitischer Agitation. Er sieht das jüdische Dasein als einen alten Fluch, den aber eine Umwandlung der Gesellschaft lösen wird. In dieser Erwartung zeigt sich ein Abstand von moderner Judenfeindschaft, der es ihm auch ermöglicht hat, für die Vollendung der Emanzipation als einer logischen Folgerung aus den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft einzutreten⁶⁷.

In seiner Familie hatte er Assimilation und ungebrochene Jüdischkeit nahe beieinander gesehen. Sein Vater betrachtete Voltaire als seinen Meister. Er hatte sich ein Jahr vor Geburt seines Sohnes Karl im Jahre 1817 taufen lassen, um seinem Beruf als Anwalt am Trierer Appellationsgericht weiter nachgehen zu können. Aus Heschel wurde Heinrich Marx. Die Mutter dagegen hat auch nach ihrer Taufe nicht gelernt, Hochdeutsch korrekt zu schreiben. Die Vorfahren auf beiden Seiten verdankten ihr Ansehen dem rabbinischen Amt, das sie im Dienst der Überlieferung ausgeübt hatten. Ein Onkel von Heinrich Marx war bis 1826 Rabbiner in Trier. Der einzige erhaltene Brief an seinen verehrten Vater, den der jugendliche Karl von Berlin aus als Bericht über seine philosophischen Studien nach Hause geschrieben hat, würde vermutlich, wenn er anonym überliefert wäre, als ein Dokument jüdischen Familienlebens in der Biedermeierzeit gelesen werden⁶⁸.

Andererseits besaß er damals in dem Baron Louis von Westfalen (1770 bis 1842) einen väterlichen Freund, mit dessen Tochter er sich schon 1836 verlobt hatte. Marx hat ihm seine Dissertation gewidmet und dabei den echten Idealismus seiner geistigen Art mit Wärme gepriesen. Der aristokratische Beamte aus Braunschweig, den Hardenberg als juristischen Berater in das neu erworbene Trier geschickt hatte, bot dem jungen Marx die erste intime Beziehung zu der Bildung der deutschen Umwelt⁶⁹. Marx hat sieben Jahre warten müssen, bevor er sich 1843 verheiratete. Er sah die Hemmnisse nicht nur auf der christlichen Seite, sondern auch in seiner eigenen Familie. Wir können annehmen, daß ihm in diesem Zusammenhang die Jüdischkeit als ein Problem aufgegangen ist, das durch den Akt der Taufe nicht ausgelöscht werden kann. Er hatte

⁶⁶ Edmund Silberner, Heinrich Graetz' Briefe an Moses Hess, 1861–1872, *Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, IV, Mailand 1963, 326–400.

⁶⁷ Shlomo Avineri, Marx and Jewish Emancipation, in: *Journal of the History of Ideas*, XXV (1964), Nr. 3, 445–450.

⁶⁸ Marx, *Der historische Materialismus*, I, 1–11 (10. November 1837), *Zur Familiengeschichte*, David McLellan, Marx before Marxism, London 1970, 25–40.

⁶⁹ AaO, 39 f.

im Jahr 1841 Spinozas *Theologisch-Politischen Traktat* studiert, dessen Argument die Geltung der sinaitischen Verfassung und Gesetzgebung für die nachbiblische Zeit aufheben sollte. Spinoza bestritt gleichzeitig deren Bedeutung als Modell für die Gesellschaftsordnung seiner Zeit wie als Grundlage der jüdischen Sonderexistenz. Aus dieser Lektüre kam dem jungen Marx die Anregung, Philosophie als Werkzeug zu benutzen, um die Bindung an eine Tradition wirklich aufzuheben, die der Eintritt in die Kirche nicht hatte brechen können⁷⁰.

Das zeitgenössische Denken, neben Feuerbachs Religionskritik zumal Hegels Rechtsphilosophie mit ihrer kritischen Behandlung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Klassen, bot ihm den Begriff der Entfremdung, die der Mensch durch Irregehen im Denken und Tun an seinem eigenen Wesen vollzieht. Auf diese Weise konnte er Spinozas Bibelkritik und die Situation des neunzehnten Jahrhunderts zusammenbringen. Die Widersprüche in der Gesellschaft und die Gegensätze in seiner nächsten Umgebung schienen ihm die gleiche Wurzel zu haben. Sein Aufsatz über die Judenfrage wurde zur ersten Skizze der materialistischen Geschichtsauffassung. Dieses eine Motiv seines Lebenswerkes hat ihm eine nicht unwichtige Rolle in der Geschichte des deutschen Judentums gegeben. Die in wissenschaftlicher Form begründete Aussicht auf eine Gesellschaft, in der es keinen Antagonismus von Gruppen mehr geben würde, bot ein so eindrucksvolles Wunschziel, daß es für die jüdische Nachwelt in allen Ländern die Stärke des Ressentiments verdeckt hat, das Marx gegenüber dem Bereich seines Herkommens empfunden hat.

Seine Botschaft schloß die Folgerung ein, daß die Anwendung der ihr zugrundeliegenden Interpretation der Geschichte auf die Judenfrage die Absonderung der Juden zur Auflösung bringen werde. Seine Theorie versprach eine Zukunft, die solche mit ererbtem Glauben begründeten Unterscheidungen als Illusion ansehen würde.

Die Aussicht, einengende Schranken niederzubrechen, konnte jüdischen Menschen als moralisch anziehend erscheinen. Ein solcher aktiver Beitrag zur Emanzipation verlangte keinen Übergang in ein Lager, das für viele Generationen im Gegensatz zu ihren Vorfahren gestanden hatte. Darüber hinaus konnte das neue Bekenntnis mit seiner säkularen Eschatologie eher als eine Umformung denn als eine Zerstörung der alten Loyalität empfunden werden. Aber diese Auswirkung des historischen Materialismus konnte sich erst seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entwickeln. Das zwanzigste Jahrhundert hat dann Marx zu einer weltgeschichtlichen Macht werden

⁷⁰ Marx und Spinoza: C. Wackenheimer, *La Faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963, 88, 103–108; *Shlomo Avineri*, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1974, 90–94, 104; Spinozas Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition ist besprochen in meinem Artikel: *Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas v. Aquino und Spinoza*, in: *Antike und Abendland*, IX, Hamburg 1960, 50–65.

lassen. Als er während der vierziger Jahre seine Weiterbildung oder Umkehrung von Hegels Ideen zum Instrument einer revolutionären Politik zu vollziehen begann, haben seine Veröffentlichungen keinen Einfluß auf den Gang der Ereignisse in der großen Welt gehabt. Selbst das *Kommunistische Manifest* vom Februar 1848 hat nicht einmal die Aufmerksamkeit der immer wachsameren Polizei erregt.

V

Das unsere Epoche abschließende Jahrzehnt von 1840–50 hat in seinem Verlauf entschieden, daß die in der preußischen Reformzeit geplante Emanzipation des Juden als homo oeconomicus Wirklichkeit wurde, ohne daß in der politischen Ordnung seine Stellung als Außenseiter wesentlich geändert wurde. Der Mißerfolg der liberalen Revolution von 1848 hat dazu geführt, daß in dieser Hinsicht die Kontinuität gewahrt wurde; die die staatliche Praxis bestimmenden Konventionen blieben im ganzen unverändert. Dieser Zustand von 1850 bildet eine Voraussetzung dafür, daß wichtige Elemente des Altpreußentums in die Struktur des Kaiserreichs eingingen. Dabei darf man nicht übersehen, daß die Revolution selber sowohl liberale als rückwärts gewandte Tendenzen aufwies, ein Zustand, der notwendigerweise zu ihrem Mißerfolg beitrug.

Die Oberfläche der Dinge wurde zunächst durch den Aufstieg einer industriellen Wirtschaft und durch die dadurch herbeigeführten Neuerungen beherrscht. Im Gegensatz zu der Stockung nach 1815, die jene intensive antisemitische Reaktion gegen größere Freiheit für den jüdischen Geschäftsmann hervorrief, begann etwa zehn Jahre darauf jene Entwicklung, die die deutsche Volkswirtschaft an die westeuropäische anglich. Damit war der Raum geschaffen, in dem sich die von Hardenberg geplante Beteiligung des jüdischen Kaufmanns und Unternehmers verwirklichen konnte.

Wir skizzieren diese Entwicklung mit einigen statistischen Angaben, die die wirtschaftsgeschichtliche Literatur bietet: die Roheisenproduktion verfünffachte sich zwischen 1825 und 1850, während die Kohleproduktion sich gleichzeitig um das dreifache vermehrte. Zwischen 1840 und 1850 verfünffachte sich auch die Stärke der in den Betrieben verwendeten Dampfmaschinen. Die Umwandlung der Organisation war am deutlichsten in der Herstellung von Textilwaren, die in Mitteldeutschland ihr Zentrum hatte. Das Verlagsystem mit seiner Verteilung der Fertigstellung auf Heimarbeiter wick der Fabrik mit ihrer weitergehenden Arbeitsteilung und Aufsicht. Mit der 1839 eröffneten Linie Dresden–Leipzig begann die Reihe der Eisenbahnbauten zwischen den deutschen Großstädten; in den vierziger Jahren konnte man schon von Verkehrsnetzen in verschiedenen Teilen Deutschlands sprechen. Das Material dafür, Schienen und Lokomotiven, kam zunächst aus dem Ausland, hauptsächlich aus England; aber der weitere Ausbau der Eisenbahnen schuf sehr

schnell die Industrie, die lieferte, was dabei gebraucht wurde. Es war gerade diese Seite der wirtschaftlichen Entwicklung, die eine starke Zusammenfassung des Kapitals erforderte. Die Ausbildung der Aktiengesellschaft vollzog sich hauptsächlich in dieser Sphäre. Die Zahl der preußischen Aktiengesellschaften war 1850 auf hundert gestiegen gegen 25 im Jahr 1825⁷¹. Das Zeitalter war durchaus nicht frei von Krisen und Rückschlägen. Aber in der Denkweise des Unternehmertums blieb die Erfahrung vorherrschend, daß Ausdehnung das charakteristische Merkmal seiner Arbeitswelt sei. Bei dieser Entwicklung des Wirtschaftslebens war der Sachverstand des Finanzmannes überall grundlegend. In solcher Situation wurde die Unterscheidung Jude oder Nicht-Jude weniger wichtig.

Die geschäftliche Zusammenarbeit hat in den vierziger Jahren auch politische Auswirkungen gehabt. Das geschah zuerst in der Rheinprovinz, wo der Einfluß des benachbarten Frankreich Vorarbeit leistete. Immerhin hatte der dortige Landtag noch 1826 für eine „Erziehungsperiode“ plädiert, innerhalb derer den Juden der Titel „Staatsbürger“ und ihr kommunales Wahlrecht entzogen werden sollte; für ihre Schuldner wurden besondere Schutzmaßnahmen angeregt. Aber das dortige Unternehmertum hatte bald eine andere Frage an die Obrigkeit zu stellen. Der Industrielle David Hansemann unterbreitete 1830 dem König eine Denkschrift mit dem Thema, daß die beim Aufbau der neuen Gewerbe ausgebildete Intelligenz auch im staatlichen Bereich wirksam werden müsse, wenn man den Aufgaben der Zeit wirklich gerecht werden wolle. Diese Meinungsäußerung blieb wirkungslos. Siebzehn Jahre später, am Vorabend der Revolution, erklärte Gustav Mevissen im Vereinigten Landtag, daß die Beamten allein nicht länger die geistigen Kräfte liefern könnten, die der Staat für Fortbestand und Weiterbildung brauche. Damit war die Abgrenzung der den Staat tragenden und leitenden Schicht, wie sie sich in der Reformzeit und in der Restauration herausgebildet hatte, als nicht mehr zeitgemäß bezeichnet⁷². Damals war das rheinische Unternehmertum bereit, die entsprechende Folgerung auch für die jüdischen Kollegen zu ziehen; die Beschränkung ihres Staatsbürgerrechts auf die Freiheit der Tätigkeit innerhalb der Wirtschaft wurde bestritten. In diesem Sinne beschlossen die rheinischen Stände in ihrem Landtag 1843 und 1845, den König um Aufhebung aller Bestimmungen zu bitten, die die Rechte der Juden von denen der übrigen Bevölkerung unterschieden. Das Fortbestehen der Minderberechtigung würde nur dazu führen, die kulturelle Absonderung der Minorität zu verfestigen⁷³.

⁷¹ Hamerow, op. cit., 5 ff.; Luetge, op. cit., 430–435.

⁷² Hansen, Rheinische Briefe, I, 15 ff.; ders., Gustav v. Mevissen, II, Berlin 1906, 242–298.

⁷³ Dubnow, op. cit., IX, 53 f.; Horst Fischer, Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968, 167.

Dieser Stimmungswandel war weniger entschieden in den anderen Provinzen der Monarchie, aber doch nicht ganz auf das Rheinland beschränkt. Im Jahre 1845 stimmten die meisten anderen Provinzen für die allgemeine Durchführung des Emanzipationsedikts von 1812 mit der Hinzufügung solcher Zugeständnisse, die dem fortgeschrittenen Kulturzustand der Juden entsprächen.

Aber diese Entschließungen der Ständeversammlungen haben keine unmittelbaren Folgen gehabt. König Friedrich Wilhelm IV., der Romantiker auf dem Thron, wollte einen christlichen Staat, in dem die Judenschaft aus humanitären Motiven und Gründen der wirtschaftlichen Staatsräson Duldung und Schutz genoß. Aber als Korporation eines fremden Volkes sollten die Juden mit dem Staat und der Staat mit ihnen möglichst wenig zu tun haben⁷⁴. Das Jahr 1848 sah für einen Augenblick die Möglichkeit, daß das liberale Bürgertum solche Ideen durch eine Verfassung endgültig beseitigen würde, die eine volle Verwirklichung des Staatsbürgerrechts der Juden bedeutet hätte. Ein solcher Bruch mit den Tendenzen der ersten Jahrhunderthälfte ist nicht eingetreten. Der Fehlschlag der Frankfurter Versammlung ist für die Gestaltung des jüdischen Daseins während der Jahrzehnte des Kaiserreichs entscheidend gewesen. Darum ist für unseren Zusammenhang die Frage erheblich, warum die liberale Revolution in Deutschland nicht zum Ziel gekommen ist⁷⁵.

Die eben erwähnte Tatsache, daß die Kräfte hinter der Krise von 1848 ihrer Natur nach keineswegs einheitlich gewesen sind, bietet vielleicht die erste Antwort. Es gab damals Bewegungen, die zu dem wortführenden Liberalismus im Gegensatz standen. Handel und Industrie, d. h. der Bereich des Wirtschaftslebens, in dem eine breitere jüdische Schicht die Möglichkeit gleichberechtigter Mitarbeit finden konnte, beschäftigten nur einen beschränkten Teil der Bevölkerung. Zwei Drittel der Deutschen lebten damals auf dem Lande. Die Ablösung der grundherrlichen Rechte hatte in Preußen zu einer sehr beträchtlichen Erweiterung des Gutsbesitzes auf Kosten des zur Abfindung verpflichteten Bauernlandes geführt. Die sich so vollziehende Loslösung des kleinen Landbesitzes aus dem wirtschaftlichen Zusammenhang mit dem Großgrundbesitz schuf für den Bauern die sachlichen und psychologischen Schwierigkeiten der für ihn neuen Anpassung an die Marktwirtschaft. Dabei kam ein beträchtlicher Teil des preußischen Bevölkerungszuwachses von zehn Millionen im Jahre 1815 auf sechzehn am Beginn der Revolution von 1848 auf die östlichen Provinzen mit ihrer vorwiegend ländlichen Bevölkerung. So entstand ein Abfluß von landlosen Dorfbewohnern in die Stadt, in der sie durch den Mangel an fachlicher Ausbildung jeder Krisis besonders ausgesetzt waren. Im Süden und Westen Deutschlands war der Guts-

⁷⁴ *Dubnow*, op. cit., IX, 448–452; *Fischer*, op. cit., 151–157.

⁷⁵ *Rudolf Stadelmann*, Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848, München 1948, gibt eine gute Übersicht des Problems.

herr schon seit Jahrhunderten ein Rentenbezieher gewesen; aber die Kleinheit der oft unterteilten bäuerlichen Landstellen bildete ein ernstes Hindernis für die Versorgung einer wachsenden Bevölkerungszahl. Seit den zwanziger Jahren des Jahrhunderts gab es eine Auswanderungsbewegung, die Rußland und Nordamerika als wichtigste Ziele hatte und etwa 5000 Köpfe im Jahr ausmachte. Zu dieser Gruppe gehörten zahlreiche junge Juden aus Süddeutschland, besonders aus Bayern, die auch als gelernte Handwerker keinen Platz in ihrem Geburtslande hatten finden können und ihre Zukunft in Amerika suchten⁷⁶. Die zweite Hälfte der vierziger Jahre sah eine Wirtschaftskrise, die den Lebensunterhalt breiter Massen bedrohte und die Auswanderungsziffer zeitweise auf 100 000 brachte. Ein völliger Fehlschlag der Kartoffel- und später der Kornernte trieb den Preis der alltäglichen Lebensmittel um 50 % in die Höhe. Daraus ergab sich ein starker Rückgang in der Nachfrage für die Erzeugnisse des Handwerks. Viele Inhaber von Werkstätten waren von Konkurs bedroht. Gesellen wurden entlassen oder mit Hungerlöhnen bezahlt⁷⁷. Das Handwerk beschäftigte damals 9,12 % der arbeitenden Bevölkerung. Landlos gewordene Bauern und arbeitslose Handwerker bildeten den Kern der Massen, die 1848 die in Deutschland herrschenden Gewalten ins Wanken brachten. Die Fabrikarbeiter waren damals nur 5,08 % der in der Wirtschaft Tätigen und spielten als solche keine sich abhebende Rolle in dem Geschehen dieser Jahre, obwohl die Pioniere des Sozialismus ihre Werbearbeit schon früher begonnen hatten. Die Absatzkrise in Deutschland traf die industriellen Unternehmungen und ihre Arbeiter weniger als das Handwerk. Der Ausbau der Eisenbahnen, die wichtigste Absatzquelle der metallverarbeitenden Industrie, wurde damals nicht unterbrochen⁷⁸. In dieser Lage entstanden Forderungen, die dem liberalen Bürgertum reaktionär erschienen: Mehr Land für die kleinen Bauernbetriebe und Wiederherstellung der Zünfte mit der Aufgabe der Kontrolle des Wettbewerbs bildeten ein Programm, das trotzdem breite Massen in Bewegung zu setzen vermochte. So kam es, daß zu Beginn der Revolution süddeutsche Bauern die Häuser der Juden nicht weniger bedrohten als die der Landbesitzer, Zahlungsverpflichtungen an den jüdischen Gläubiger wurden in gleicher Weise als Last empfunden wie die Landrente, die dem Grundherren geschuldet wurde. Schon 1830 hatten in Breslau arbeitslose Handwerksgesellen gegen die von jüdischen Kaufleuten entwickelten Konfektionsgeschäfte demonstriert. 1848 führte das gleiche Motiv zur Zerstörung solcher Läden in Heidelberg⁷⁹. Damals, wie dreißig Jahre später, suchten die Schichten, gegen

⁷⁶ Luetge, op. cit., 423 f., 427; Hamerow, op. cit., 81–84; M. Walker, *Germany and Emigration*, Cambridge, Mass. 1964, 55 f. Vgl. Anm. 32.

⁷⁷ Hamerow, op. cit., 77 f.; Luetge, op. cit., 402 f.

⁷⁸ Hamerow, op. cit., 36 f., 17 f., 140; Luetge, op. cit., 433 ff.

⁷⁹ Koselleck, op. cit., 605; Dubnow, op. cit., IX, 340; Hamerow, op. cit., zur Handwerkerbewegung, 141–151.

deren Daseinsform der Strom der Zeit lief, nach einem menschlichen Symbol, welches das an sich Anonyme und darum doppelt Unheimliche im gesellschaftlichen Wandel für sie greifbar machen konnte.

Aber diese Gegensätze in den Motiven der politischen Bewegung wurden zeitweilig in den Hintergrund gedrängt, als am 18. Mai 1848 die demokratisch gewählte Frankfurter Nationalversammlung zusammentrat. Die Aufgabe dieses Parlaments bestand in der Schaffung einer einheitlichen Verfassung für die Nation. Die Hoffnung, mit der man dieser neuen Ordnung entgegen sah, war allgemein. Jede Gruppe erwartete, daß gerade ihr besonderes Problem durch den Liberalismus der Frankfurter gelöst werden würde. Ein Jahr später war es deutlich geworden, daß der große Versuch zum Scheitern verurteilt war. Der Plan *staatlicher Neubildung* mußte bei seiner Verwirklichung auf Kräfte stoßen, die seit Jahrhunderten in Deutschland politische Macht organisiert hatten. Die Volksbewegung der Märztage hatte diese territorialen Gewalten gewissermaßen zeitweise zugedeckt, ohne sie zu beseitigen. Es zeigte sich bald, daß die Akademiker und Wirtschaftsführer, die sich in der Paulskirche als Vertreter einer aufsteigenden bürgerlichen Welt betrachten durften, für ihre politische Aufgabe auf die Erben der Mächte angewiesen blieben, die das Staatsleben der Vergangenheit gestaltet hatten. Die tiefgreifende Reform kam nicht zustande. Der Mißerfolg zerbrach die scheinbare Einheit der revolutionären Bewegung. Als die süddeutschen Radikalen zu den Waffen griffen, blieben sie allein. Es kam der Mittelklasse zum Bewußtsein, daß ein gewaltsamer Umsturz ihre eigene Stellung in der Gesellschaft gefährden würde. So geschah es, daß das moderne Deutschland ein Obrigkeitsstaat blieb, der sich im Charakter seines Regimes von Westeuropa und Nordamerika unterschied.

Diese Tendenz hat sich während der fünfziger Jahre gefestigt. Die wirtschaftlichen und politischen Krisen der vorhergehenden Jahre wurden überwunden. Mit dem weiteren Ausbau der Industrie begann für Finanz und Handel ein neuer Aufstieg, der 1857 nur zeitweise unterbrochen wurde. Das Bürgertum fand in diesem Felde eine Entschädigung für die Beschränkung seines politischen Einflusses. Die den Staat tragende Schicht von Beamten und Offizieren behielt in wesentlichen Zügen den Charakter, der sich in der Periode nach 1815 gebildet hatte. Der ostelbische Landbesitz blieb wichtig in der staatlichen und lokalen Verwaltung und erreichte erhebliche Bedeutung in Preußens Abgeordnetenhaus. Diese Kreise hatten ganz häufig geschäftliche Beziehungen mit Juden; aber sie betrachteten sie mit dem Mißtrauen, das auch einem nützlichen Fremden gegenüber die Regel ist.

Die formelle Gleichstellung der Juden, die ihnen die oktroyierte preussische Verfassung vom Dezember 1848 gewährt hatte, wurde nicht rückgängig gemacht. Die Unterschiede der jüdischen Rechtsstellung in den Provinzen, die seit 1815 die Hohenzollern-Monarchie ausmachten, kehrten nicht wieder. Aber die Praxis der Verwaltung bewahrte sorgfältig die Trennung des Ju-

den, jedenfalls des ungetauften, von aller Tätigkeit, die an die Hoheitsrechte des Staates zu rühren schien. Die wiederhergestellte Vorstellung vom christlichen Staat galt als Begründung dieser Politik. Es erscheint uns paradox, und es ist doch charakteristisch für dieses Jahrzehnt, daß Julius Stahl als der maßgebende Theoretiker dieser Anschauung bei der Regierung und in konservativen Kreisen anerkannt war. Die Taufe war damals keine Massenerscheinung. Im Bereich der Gesellschaft wurde die Tätigkeit der Juden vielseitiger; von der den Staat tragenden Schicht blieben sie ausgeschlossen.

Die stärkere wirtschaftliche Verflechtung der Nation mit der Außenwelt während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts brachte es mit sich, daß das Bürgertum in steigendem Maße die Sicherung seiner Tätigkeit durch staatliche Macht als erste Forderung der Politik zu empfinden begann. Die westeuropäischen Völker hatten die Form des geschlossenen Nationalstaates im wesentlichen schon am Ende des Mittelalters verwirklicht, und dieser Umstand war wichtig für ihre Bedeutung in der modernen Zeit. Als Bismarck diese Entwicklung nachholte, wurde die altpreußische Tradition ein grundlegendes Element in der Struktur des neuen Reiches. Daß damit den liberalen Kräften eine Grenze ihrer Wirkung gesetzt war, kann schwerlich als ein durch die Bedeutung eines Mannes verursachter Zufall angesehen werden. Diese Tendenz des deutschen Staatslebens folgte fast mit Notwendigkeit aus dem Scheitern des Frankfurter Parlaments. Das Ganze der Situation hatte die Wirkung, daß Probleme der Macht, die im Hintergrund der Politik nirgendwo fehlen, in Deutschland auch die Oberfläche von Denken und Handeln zu beherrschen begannen. Für den jüdischen Bürger aber behielt die Sorge um seine Stellung in Staat und Gesellschaft den Vorrang. In seinem Bewußtsein blieb die Idee der Freiheit stärker als die der Macht; politische und soziale Reform waren weiterhin für ihn das eigentliche Ziel. Damit gesellte sich der Jude zu der Minderheit bürgerlicher Menschen, die in Zeiten der Krisis mit ihm identifiziert wurden.

VI

Der Fortgang der wirtschaftlichen Entwicklung, der die Krisenzeit der späten vierziger Jahre ablöste, führte zu einer Verbreiterung der Schicht, in der kulturelle Beziehungen des jüdischen Bürgers mit der deutschen Umwelt wirksam wurden. Im allgemeinen war damit nicht die Absicht verbunden, alle Beziehungen mit der eigenen Vergangenheit aufzugeben. Aber es ergab sich im Verlauf dieser Jahrzehnte, daß die große Mehrzahl in ihrer Lebenshaltung nicht mehr von der religionsgesetzlichen Tradition und ihrem Ritus bestimmt blieb, die für viele Generationen der Vorväter bindend gewesen war. Man lebte des Glaubens, daß die friedliche Entwicklung der Gesellschaft in absehbarer Zukunft alles Negative des Außenseitertums tilgen werde. Da-

mit ging die Überzeugung zusammen, daß das recht verstandene Judentum einen wertvollen Beitrag zur Erreichung solchen Menschheitsziels politischer und sozialer Reform zu bieten habe. Die starke Betonung der prophetischen Botschaft als der wesentlichsten Verkündung jüdischen Glaubens und die Deutung des Messianismus als Imperativ des Gemeinschaftslebens von den Kanzeln der Synagogen waren Ausdruck dieser Gesinnung⁸⁰. Als Hintergrund von Predigt und Lehre brauchte man eine frische Interpretation, welche die jüdische Überlieferung als Gegenstand zeitgenössischer Wissenschaft in die Bildungswelt einbaute und so verständlich machte. Die jungen Akademiker des „Culturvereins“ hatten schon in den zwanziger Jahren es unternommen, das Programm einer Wissenschaft des Judentums zu formulieren⁸¹. Der neue Typus des auf der Universität gebildeten Rabbiners hielt während der dreißiger und vierziger Jahre das Problem in Zeitschriften und in den Debatten von Konferenzen lebendig.

Das historische Denken der Umwelt bot zwei in mancher Hinsicht entgegengesetzte Tendenzen an, die für diese jüdische Aufgabe nutzbar gemacht werden konnten. Auf der einen Seite stand die konservative Richtung der Historischen Schule, die das deutsche Erbe in Recht und Institutionen gegenüber dem Rationalismus westeuropäischer Gesellschaftslehre verteidigen wollte⁸². In einem gewissen methodischen Gegensatz zu ihr hatte sich die historische Theologie einiger protestantischer Fakultäten mit ihrer kritischen Analyse des Alten und des Neuen Testaments entwickelt. Durch diese Fragestellung gegenüber den klassischen Urkunden des Glaubens, die Hegels Ideen über dessen Absicht hinaus weitertrieb, hat diese Schule, ohne es zu wollen, die Macht der Vergangenheit über Gegenwart und Zukunft abgeschwächt.

Beide Richtungen im wissenschaftlichen Denken der Umwelt sind im jüdischen Bereich aufgenommen worden. Dieser Einfluß wurde besonders in den fünfziger Jahren wirksam. Im Jahre 1854 wurde unter Leitung von Zacharias Frankel das Breslauer Theologische Seminar gegründet. Hier wurde der Typus des modernen Rabbiners geprägt, der für die Gestaltung des deutschen Judentums charakteristisch geworden ist⁸³.

Frankel war überzeugt, daß die Anpassung des ererbten Glaubens an die sich wandelnde gesellschaftliche Lage seiner Gemeinden in konservativem Geist vollzogen werden müsse. Das Schlagwort „Historisches Judentum“, mit

⁸⁰ *Max Wiener*, *Der Messiasgedanke in der Tradition und seine Umbiegung im modernen Liberalismus*, Festgabe für Claude G. Montefiore, Berlin 1928, 151–156.

⁸¹ *Reissner*, op. cit., 59–83.

⁸² *Erich Rothacker*, Savigny, Grimm, Ranke, in: *Historische Zeitschrift*, CXXII (1923), 415–445.

⁸³ *Alexander Altmann*, *The German Rabbi: 1910–1939* und *Alfred Jospe*, *A Profession in Transition. The German Rabbinate 1910–1939*, haben dieses Thema in den Vorlesungen der Arden House Konferenz stoffreich und mit kritischem Abstand behandelt. Vgl. *Year Book XIX of the Leo Baedek Institute*, London 1974, 31–49, 51–59.

dem er die Tendenz seines Programms umschrieb, deutet den Zusammenhang mit der geistigen Bewegung der Umwelt an. Die aus der Romantik erwachsenen Ideen der historischen Rechtsschule wirkten damals auf das geschichtliche Denken Rankes und die Germanistik der Brüder Grimm.

Die Bedeutung der Halacha in der jüdischen Religionsgeschichte schuf eine natürliche Brücke. Die Schule Savignys hatte sich dagegen zur Wehr gesetzt, daß im Leben der Nation verwurzelte Satzungen und Einrichtungen durch eine auf allgemeine Vernunftbegriffe gegründete Gesetzgebung beseitigt oder umgebogen würden. Aufklärung, Französische Revolution und Napoleons Herrschaft hatten damals naturrechtlichen Vorstellungen einen frischen Antrieb gegeben. Die deutsche Gegenbewegung verteidigte ihren Standpunkt durch die Berufung auf die Geschichte. Damit war der Begriff der Entwicklung *in gewissen Grenzen* als Schlüssel zum Verständnis des nationalen Daseins anerkannt. Als Kontrolle diente die Vorstellung, daß solcher Prozeß als organisches Wachstum aufgefaßt werden muß, in dem viele Kräfte zusammenwirken. Diesem Ganzen kann keine Vernünftigkeit des Augenblicks gerecht werden. Nur aus der Beschäftigung mit der Vergangenheit in ihrer Breite und Tiefe können die Normen für die Gegenwart gewonnen werden. Ohne solches Vorgehen ist eine Scheidung von Lebenskräftigem und wirklich Veraltetem unmöglich. Mit solchen Prinzipien wollte Savigny den Beruf seiner Zeit für eine freiere Form der Gesetzgebung in Frage stellen. Ranke hat eine verwandte Haltung gegenüber den Forderungen nach Umgestaltung bestehender Verfassungen eingenommen. In jedem Volk sind Regierungsformen und ihre Institutionen aus der ursprünglichen Anlage als eine real-geistige Idee entstanden. In der Weltgeschichte hat der Wettbewerb und der Zusammenstoß der Nationen zu einer natürlichen Weiterentwicklung geführt, deren Richtung die Gegenwart nicht ungestraft vernachlässigen darf⁸⁴.

Für Zacharias Frankel mußte diese Denkart der deutschen Umwelt anregend sein. Auch er sah es als seine Aufgabe an, die Anforderungen der Gegenwart von einem vertieften Verständnis der Vergangenheit her zu lenken. Seine Idee des „Historischen Judentums“ sollte verhindern, daß die Anpassung des Judentums durch eilige Vernunftschlüsse aus vorübergehenden Umständen vollzogen würde. Die neue Wissenschaft des Judentums, wie Frankel sie verstand, sollte das Wesen der Tradition als ein organisch gewachsenes Ganzes zur Darstellung bringen. Auf diese Weise würde eine Grundlage für die Entscheidung gegeben werden, was gegenwärtig den lebendigen Zusammenhang mit dieser Vergangenheit verloren habe und daher abgeändert oder aufgegeben werden dürfe. Ebenso wie seine Zeitgenossen von der deutschen Historischen Schule war Frankel bestrebt, solche Anerkennung des Wandels in Gesetz und Institutionen in engen Grenzen zu halten. Gegenüber den langen Zeiträumen einer schöpferischen Vergangenheit hat das Alltagsurteil des

⁸⁴ Rothacker, aaO, 432–435; Leopold von Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, Werke, LIII–LIV, Leipzig 1890, 50.

Heute keine rechte Autorität. Wo Norm und Brauch für das Gemüt der Menschen in den Gemeinden noch etwas bedeuten, darf es für Bedenken des Verstandes keinen Raum geben. Frankel war überzeugt, daß für die Massen seiner jüdischen Umwelt das Leben nach dem Gesetz noch ein wesentliches Stück ihres Daseins bedeutete. Er nahm Stellung gegen eine Reform, die, wie er meinte, die traditionelle Lebensart von außen beseitigen wollte. Demgegenüber hat Abraham Geiger später die kritische Beobachtung geltend gemacht, daß jedenfalls für die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Wandel der Umstände, aber nicht irgendwelche neologischen Doktrinen die Macht der Überlieferung im Dasein der Gemeinden abgebaut haben⁸⁵.

Es ist charakteristisch für Frankels Versuch, eine neue Wissenschaft des Judentums als Grundlage einer gesunden Reform aufzubauen, daß er auch bei der Auswahl der Themen nicht ohne Verbindung mit den Interessen der zeitgenössischen Forschung in der Umwelt blieb. Das Studium der Septuaginta hatte für ihn eine beträchtliche Bedeutung. Die Synagoge hat dieses Produkt des alexandrinischen Judentums nach ihrer Abwendung vom Hellenismus der siegreichen Kirche überlassen. Für Frankel bedeutete das bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert zurückgehende Übersetzungswerk eine wesentliche Quelle für die Erkenntnis der Frühzeit jüdischer Auslegung der Schrift. Er setzte voraus, daß solche Exegese schon im Zeitalter der Makkabäer einen beträchtlichen Umfang gehabt hat. Aber er mußte feststellen, daß diese Tätigkeit der palästinensischen Gelehrten keine unmittelbaren Zeugnisse hinterlassen hat. Als die Erforschung des Gesetzes ihren Platz als das lebendige Band der Gemeinschaft einnahm, verstummten Prophetie und Geschichtsschreibung. Man fragte dabei nicht nach der Begründung der biblischen Vorschriften. Es handelte sich um Ausführung der göttlichen Gebote in Lagen, für die der biblische Text keine unmittelbare Anleitung gab. Frankel war überzeugt, die Anfänge dieser Arbeit in der aramäisch sprechenden Heimat aus ihrer Wirkung auf die griechischen Übersetzer konstruieren zu können. Er nahm an, daß dieses Werk des hellenistischen Judentums nicht ohne Verbindung mit der palästinensischen Bibelforschung entstanden sein könnte. Er betrachtete daher diese griechischen Texte als Quelle für die frühesten Weiterbildungen der Halacha, die ihren literarischen Niederschlag in aramäischen und hebräischen Schriften erst sehr viel später gefunden haben⁸⁶. Auf Grund dieser Voraussetzung folgerte er, daß die Umschreibung des Tetragramms, des göttlichen Eigennamens, durch das griechische Kyrios, Herr, eine Nachbildung der hebräischen Umschreibung durch Adonai darstelle. Während

⁸⁵ Über Reformen im Judenthume, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums, I, 1844, 3–27, bes. 119. Ähnliche Gedanken in dem Einleitungsaufsatz der Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, I, 1817, 3 f.; *Abraham Geiger*, Nachgelassene Schriften, V, Berlin 1878, 177.

⁸⁶ Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841, Vorwort XII: Palästinensische Exegese und alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851, 1 ff.

christliche Gelehrte noch sehr viel später geneigt waren, in der Vermeidung von Anthropomorphismen in der griechischen Bibel eine Hellenisierung des semitischen Monotheismus zu sehen, nahm Frankel an, daß die gleiche Tendenz sowohl in Jerusalem wie in Alexandria wirksam gewesen sei und daß möglicherweise die erste Anregung aus der Heimat zur Diaspora gekommen sei⁸⁷.

Die Annahme einer Möglichkeit, den masoretischen Text auf Grund von Lesarten zu verbessern, die der griechischen Übersetzung zugrunde gelegen haben, findet eindeutige Ablehnung. Alle Varianten der Septuaginta gehen auf Fehler oder Umdeutungen zurück, durch welche ihre Bearbeiter sich ihre Aufgabe bei der Lösung von textlichen Schwierigkeiten erleichtert haben. Es scheint, daß die moderne Forschung sich nicht weit von Frankels Skepsis gegenüber der Septuaginta als Zeuge der ursprünglichen biblischen Überlieferung entfernt hat. Andererseits hat Markus Brann, ein langjähriger Schüler, in einem Gedenkartikel für Frankel betont, daß dessen textkritisches Urteil auf einem theologischen Apriori beruhe. Es sei für ihn glaubensmäßig unmöglich gewesen, die Autorität des überlieferten hebräischen Wortlauts der Bibel irgendwie in Frage zu stellen⁸⁸.

Diese Beispiele aus Frankels frühen Studien können die Haltung illustrieren, in der er Offenheit gegenüber der zeitgenössischen Wissenschaft mit einer genauen Grenzsetzung verband. Der Begriff der Entwicklung, den damals die protestantische Kathedertheologie der zeitgenössischen Philosophie entnahm und auf Schriftverständnis und Kirchengeschichte anwandte, war mit der Idee vom Historischen Judentum als einem für alle Zeiten wesentlich gleichbleibenden Gebilde nicht wirklich vereinbar. Frankel wollte das Werden der *Methoden* verstehen, mit denen die Rabbinen der verschiedenen Epochen das Verhältnis von Bibel und Halacha gedeutet hatten. Aber die unveränderliche Stellung dieser gesetzlichen Tradition im Mittelpunkt des jüdischen Glaubens und Lebens blieb die Voraussetzung allen Forschens. Für das Ganze des Judentums durfte es keinen tiefgreifenden Wechsel der Epochen geben, wie er sich bei durchgreifend historischer Betrachtung des Zusammenhangs religiöser Vorstellungen mit den Erfahrungen von Gemeinschaft und Individuen herstellen muß. Daher blieb die historische Betrachtung der hebräischen Bibel als das Buch eines Volkes, dessen Dasein und Denken erheblich von der Art des späteren Judentums abwich, außerhalb von Frankels und seiner Schule Gesichtskreis. Aber auch der Ansatz der Tübinger Schule, die das Verständnis

⁸⁷ Adolf Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Leipzig 1903; Zacharias Frankel, Palästinensische Exegese, 27 f.

⁸⁸ Vorstudien, 37, 47, 55. W. Thomas, Textual Criticism, in: H. H. Rowley, The Old Testament and Modern Study, Oxford 1961, 242 f. Markus Brann, in: Zacharias Frankel: Gedenkbücher zu seinem hundertsten Geburtstag, Breslau 1901, 65, zit. bei Michael A. Meyer, Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums. The Positions of Zunz, Geiger and Frankel, in: Year Book XVI of the Leo Baedek Institute, London 1971, 36, Anm. 46.

des Neuen Testaments aus den Geschehnissen und Konflikten der apostolischen Zeit ableiten wollte, war als *methodisches Vorbild* jüdischer Schriftforschung durchaus bedenklich⁸⁹. Geiger wurde für Frankel ein Gegenstand fanatischen Hasses, weil er der protestantischen Schule ein Stück Weges gefolgt war und mit solchem Verfahren die Zuverlässigkeit des biblischen Textes als Zeugnis der Überlieferung in Zweifel gezogen hatte⁹⁰. Die Testamentsvollstrecker des Kommerzienrates Jonas Fraenckel, aus dessen Nachlaß die finanziellen Mittel für die Gründung einer jüdisch-theologischen Anstalt kamen, haben eine nachhaltig wirksame Entscheidung getroffen, als sie den in Breslau amtierenden Rabbiner Geiger, dessen *Rat* nicht ohne Einfluß auf den Wortlaut des Testaments gewesen war, als Parteimann von Leitung und Mitarbeit an dem Institut ausschlossen und den Dresdner Oberrabbiner Zacharias Frankel ernannten. Seine Gründung wurde in den folgenden Jahrzehnten zum Modell für Hochschulen in verschiedenen Ländern, die in verwandter Weise rabbinische Bildung in zeitgemäßer Form bieten sollten. Aber es war vor allem das Breslauer Seminar, das während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den besonderen Typus des deutschen Rabbiners ausgeprägt hat. Die Männer, die mittelbar oder unmittelbar aus seiner Schule kamen, waren offen für geistige Anregungen und in vielen Fällen Gelehrte, meistens mit philologisch-historischen Interessen. Die bedeutendsten unter ihnen, wie Moritz Güdemann und Jakob Guttmann, haben neben einer anspruchsvollen Amtstätigkeit Forscherarbeit geleistet, die für ihre Gebiete bis auf den heutigen Tag maßgebend geblieben ist⁹¹. Dabei haben sie sich im ganzen nicht weit von der Grenze entfernt, die Frankel gesetzt hatte, auch diejenigen, welche in den praktischen Fragen der Reform radikalere Wege einschlugen. Die vielen Jahrgänge der *Monatsschrift* sind bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein sehr wesentlich ein Denkmal von Frankels Gründung geblieben. Um die Jahrhundertwende hat Leo Baeck aus dem Geist der Breslauer Überlieferung und in Frontstellung zum Protestantismus das Dauernde im Judentum durch den Wechsel der Zeiten verfolgt mit der Absicht, seine Gültigkeit für die Gegenwart nachzuweisen. Die gegensätzliche Haltung Abraham Geigers, die für die Einheit der Gemeinde gefährlich erschien, beruhte auf der Art, in der er die zeitgenössische Wissenschaft in Lehre und Forschung für seine Interpretation des Judentums verwendete. Er hatte schon 1836 in einem Artikel seiner Zeitschrift die Forderung aufgestellt, daß die Erneuerung des Juden-

⁸⁹ *Wilhelm Vatke*, *Biblische Theologie*, I, Die Religion des Alten Testaments, Berlin 1835. Für seine Beziehung zu Hegels Philosophie und den Tübingern vgl. *H. Harris*, *The Tuebingen School*, Oxford 1975, 64, 81, 92, 114; dazu *Hans Liebeschütz*, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17, Tübingen 1967, 80–85.

⁹⁰ *Meyer*, aaO, 37 f.

⁹¹ *Guido Kisch* (Hrsg.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938*, Gedächtnisschrift, Tübingen 1963.

tums die Errichtung einer theologischen Fakultät als Teil einer bestehenden Universität zur Vorbedingung habe*. Die gegenwärtige Aufgabe verlange einen neuen Einsatz. Das traditionelle Lernen, das auf die Beherrschung der Überlieferungsmasse des Talmuds gerichtet sei, setze voraus, daß in dieser Literatur das unveränderliche Wesen des Judentums zum Ausdruck gekommen sei. Die durch solches Studium erworbene Kenntnis mache es möglich, das jüdische Dasein während der Jahrtausende von der Bibel bis zur Gegenwart als Einheit zu erleben⁹².

Geiger war selbst talmudisch geschult, und das Verständnis der halachischen Tradition blieb ein wesentlicher Gegenstand seines Interesses. Aber es kam ihm darauf an, die Zeiten von Mischna und Gemara in ihrer Eigenart als eine *besondere Epoche* der jüdischen Geschichte zu verstehen. Damals hat systematisches Denken, das Satz auf Satz, Gesetz auf Gesetz baute, der Religion eine ganz bestimmte Gestalt gegeben. Gleichzeitig trennte sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels der jüdische Glaube von denjenigen Aufgaben, die die äußeren Verhältnisse stellten. Der Begriff der Entwicklung hat demnach bei Geiger eine viel umfassendere Bedeutung als bei Frankel: Geschichtliches Verständnis sollte der Neuorientierung des Glaubens dienen. In einigen Fakultäten der protestantischen Theologie sah er eine Bestrebung von verwandtem Charakter. Diese Anpassung an den Zeitgeist hat ihn für immer als einen Radikalen abgestempelt. Gerade deshalb bleibt seine Gestalt wichtig für die Klarstellung unseres Problems, der Jude und seine Umwelt. Bei aller Bereitschaft, von der protestantischen Theologie zu lernen, zeigen sich auch in Geigers Werk deutliche Grenzen solcher Übernahme.

Er hat das Programm seiner Jugend, die Vorgeschichte der talmudischen Zeit und ihrer Gesetzeslehre zu verstehen, in dem Hauptwerk seiner reifen Mannesjahre ausgeführt. Der Titel faßt die Absicht und die Methode des Verfassers zusammen: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*. Das Buch erschien 1857, also am Ende der Zeit, in der die politische Ruhe nach den stürmischen Jahren 1848/49 nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für umfangreichere Forschungen Raum geboten hatte. Im Vorwort hatte er seine Wahl der Periode als des klassischen Beispiels für die Darstellung des Phänomens „Entwicklung“ in der Religionsgeschichte methodisch begründet.

Die biblische und die talmudische Literatur stehen für den Betrachter in klaren Umrissen als Ausgangs- und Endpunkt der zu erforschenden Periode. Es gilt, die Kräfte zu entdecken, die von der einen zur anderen geführt haben. Das Problem der Arbeit besteht darin, den Charakter der dazwischen liegenden Jahrhunderte zu finden, der in den vorliegenden Dokumenten weniger klar sich abzeichnet. Das Ergebnis dieser Forschung soll das Hervorgehen

* Siehe dazu ebenfalls den Beitrag von *Johanna Philippson*, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, in diesem Bande, S. 259 f. (Hrsg.).

⁹² Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, II (1836), 1–22.

der rabbinischen Gesetzeslehre aus einem bestimmten historischen Prozeß darlegen und damit die Relativität einer Tradition nachweisen, die die Gestalt des Judentums für viele Jahrhunderte bestimmt hat. Geiger glaubt, auf diese Weise den Weg freimachen zu können für eine wahre Auffassung der Bibel und besonders des Pentateuchs nach ihren wirklichen Inhalten. Das kunstvolle System der Exegese, mit der die Talmudisten die verwickelten Gebilde des Ritualrechts in die Bibel hineingelesen haben, soll als eine wichtige, aber zeitbedingte Erscheinung nachgewiesen werden⁹³. Damit wird dem Juden des neunzehnten Jahrhunderts der Blick freigegeben auf die einfacheren und damit mehr universalen Werte der Bibel. Den Kern der alten Texte fand Geiger bei den Propheten und in den Psalmen; auf diese Botschaft gründete er die Tendenz seiner Predigt. Seine Forschung sollte ihm das Recht zu dieser Auslese geben.

Dabei war er sich bewußt, daß die Quellen für die Geschichte der letzten vordchristlichen Jahrhunderte nichts von einer solchen Entwicklung, einer Anpassung an den Zeitenwandel, berichten. Geiger sieht solches Schweigen als Zeichen einer allgemein verbreiteten Erscheinung. Völker neigen nicht dazu, Veränderung ihrer geistigen Haltung und Abweichung von der Tradition im Augenblick des Geschehens zu bemerken oder gar zu beschreiben. In vielen Fällen verhindert der Wille, die Tradition ungehemmt über die jeweilige Gegenwart herrschen zu lassen, solche Erkenntnis. Eine späte Nachwelt darf in dieser Beziehung unbefangener sein. Aber man braucht eine kritische Methode, um diesen Schleier zu durchdringen⁹⁴. Geiger konnte sich nicht darauf beschränken, seine Beschreibung der Periode aus den Berichten der Quellen zusammzusetzen. Für ihn verläuft die Arbeit in einem gewissen Kreislauf. Einerseits entnimmt er den vorliegenden Berichten die Umriss der vergangenen Wirklichkeit. Danach aber wendet er sich zu den Quellen zurück mit der Frage, in welcher Richtung sie selbst durch den zu erforschenden historischen Prozeß oder durch seine Nachwirkung beeinflusst sind. Diese Methode der Tendenzkritik war in der deutschen Umwelt durch Barthold Niebuhrs *Römische Geschichte* eingeführt worden⁹⁵. Die unmittelbare Anregung kam für Geiger aus der Methode der Tübinger Schule in ihrer Kritik des Neuen Testaments als Quelle für das apostolische Zeitalter. Er hatte sich schon 1836 für diese Studien Baur und seiner Schüler interessiert⁹⁶. In den fünfziger Jahren übernahm er dann für sein Hauptwerk die Methoden dieser protestantischen Theologengruppe. Es war für ihn eine Bestätigung seiner frühen Über-

⁹³ *Abraham Geiger*, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, Neudruck, Berlin 1926, 423 ff.

⁹⁴ AaO, 423.

⁹⁵ Geiger hat als Bonner Student bei Niebuhr hospitiert. Nachgelassene Schriften, V, 23 f.

⁹⁶ Brief vom 31. März 1836, Nachgelassene Schriften, V, 89, an M. A. Stern. Vgl. Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (J. Z. W. L.), II (1863), 232.

zeugung, daß die Fakultäten des liberalen Protestantismus mit ihrer Problemstellung seiner eigenen Absicht, geschichtliches Denken als Brücke zwischen Tradition und Gegenwart zu verwenden, am nächsten kommen. Es mag ihm damals leichtergefallen sein, seinen wichtigsten Beitrag zur Wissenschaft des Judentums mit Hilfe der Ideen der Tübinger Schule zu gestalten, weil im Jahrzehnt nach 1848 die verbündeten konservativen Kräfte in Staat und Kirche Baur's Geschichtskonstruktion als säkularisiert und pantheistisch, jedenfalls als unchristlich empfanden. In diesen Jahren wurde die jüngere Generation der Tübinger von den theologischen Fakultäten verdrängt⁹⁷.

Die Schule war von der Theorie ausgegangen, daß das Leben der Kirche bis in das zweite Jahrhundert hinein durch die Fortdauer des Gegensatzes bestimmt worden ist, der zwischen Petrus und Paulus bestanden hatte. Die zwei Tendenzen, Bindung der Christen an das jüdische Gesetz und Freiheit von solcher Verpflichtung, haben nach Baur im Widerstreit den Charakter der apostolischen Zeit bestimmt. Weil die Apostelgeschichte die beiden Wortführer in friedlicher Zusammenarbeit zeigt, wird sie an das Ende dieser Epoche verwiesen⁹⁸. In entsprechender Weise hat Geiger den geschichtlichen Prozeß, der die Welt der Makkabäer in das Zeitalter der Gesetzeslehrer des Talmud verwandelt hat, aus dem Gegensatz zweier Parteien verstanden. Sein Bemühen geht darauf hin, aus dem Schrifttum der Zeit die Auseinandersetzung von Sadduzäern und Pharisäern als die treibende Kraft nachzuweisen. In diesem Sinn behandelt er das Verhältnis der beiden Makkabäerbücher. Die Sadduzäer vertreten die Sache des höheren Priesterstandes, dem es auf Wahrung des kultischen Privilegiums ankam, ohne die gesellschaftliche Stellung seiner Geschlechter zu vernachlässigen. Diese Gruppe war deshalb geneigt, gute Beziehungen mit der Gewalt aufrechtzuerhalten, die das Land regierte. Das erste Buch ist ein Ausdruck dieser Gesinnung. Es gipfelt in der Darstellung Simons als des Gründers der makkabäischen Dynastie in einem selbständigen Fürstentum. Er hat dabei die loyale Unterstützung eines untadeligen Priestertums auf seiner Seite. Dagegen behandelt das zweite Buch die Taten der regierenden Familien mit Zurückhaltung. Aber die Sünden der Hohenpriester werden deutlich herausgestellt, besonders ihre Vernachlässigung der national-religiösen Interessen. Die Heilighaltung des Sabbaths, die nicht einmal die Verteidigung des eigenen Lebens gegen angreifende Feinde gestattet, ist ein wichtiges Thema. Der Unsterblichkeitsglaube spielt eine wesentliche Rolle. Das Chanukkafest verliert hier den Charakter als Siegesfest des Makkabäerhauses; es dient der Erinnerung an die Auffindung des heiligen Feuers durch Nehemia. Diese charakteristischen Einzelheiten des

⁹⁷ *Wilhelm Dilthey*, Ferdinand Baur (1865), in: *Gesammelte Schriften*, IV, Stuttgart 1959, 450 f.

⁹⁸ [*Eduard Zeller*], *Die Tübinger historische Schule*, *Historische Zeitschrift*, IV (1860), 90-173; *H. Harris*, *The Tuebingen School*, illustriert die Haltung und Lehren der Schule aus einem umfangreichen Material ungedruckter Briefe.

zweiten Buches werden von Geiger als Beleg für die pharisäische Gesinnung des Verfassers zusammengestellt⁹⁹.

Geiger leitet beide Parteien von religiösen Bruderschaften ab, die in der frühen Makkabäerzeit viel Gemeinsames hatten. Beide Gruppen wollten die Reinheit des Volkes gegen den Einfluß der fremden Zivilisation und der in dieser Frage indifferenten Juden schützen. Aber ihre abweichende Stellung im Leben schuf im Laufe der Zeit einen Gegensatz der Anschauungen. Die Sadduzäer erscheinen als der Priesteradel, der vor allem, wie die Anglikaner des siebzehnten Jahrhunderts, als hochkirchliche Richtung die traditionelle kultische Ordnung aufrechterhalten und, wenn nötig, weiter ausbauen will. Das alltägliche Leben des Volkes, abgesehen von der vorgeschriebenen Anteilnahme am Opferdienst, war ihnen weniger wichtig. Dagegen wollten die Pharisäer, vergleichbar den Puritanern, das *ganze Dasein des Volkes* nach dem Grundsatz der Heiligkeit formen. In dieser Richtung mußten sie das mosaische Gesetz weiterbilden, indem sie Bestimmungen, die nur für das Priestertum gedacht waren, so deuteten, daß ihre weitere Anwendbarkeit möglich wurde. Ihre bürgerliche Herkunft aus dem Handwerkerstand gab ihnen den Antrieb, in demokratischer Gesinnung Unterschiede aus Herkommen und Privileg zu überwinden; sie betonten die Gleichheit vor dem göttlichen Gesetz. Die Abschaffung der Priesterklasse aber wagten sie nicht auf ihr Programm zu setzen, weil deren Existenz im Text der Bibel so ausführlich begründet war¹⁰⁰. Die Pharisäer versuchten mit ihrer Auslegung das Gesetz an das sich wandelnde Leben anzupassen; aber die Prinzipien ihrer Exegese setzten der Vernünftigkeit und Innerlichkeit Grenzen. Über den Rabbinismus seiner eigenen Zeit erklärte Geiger mit Stolz, daß er auf Grund wachsender historischer Einsicht den Prozeß vollenden wird, der in den pharisäischen Anfängen des rabbinischen Judentums angelegt war.

Der Gegensatz der pharisäischen Schulen zum Priesteradel ist für Geiger ein wesentlicher Antrieb für das Werden der gesetzlichen Tradition gewesen, die das Judentum durch viele Jahrhunderte beherrscht hat¹⁰¹. Aber nach der Zerstörung des Tempels sind die Sadduzäer aus der Geschichte verschwunden, soweit diese einen schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Deshalb ist dieser historische Prozeß, der für Geigers Auffassung so wesentlich ist, nirgends in der talmudischen Literatur erörtert. Die siegreichen Schulen haben ihre Gegner verdrängt. Deren Spuren müssen aus verstreuten Andeutungen rekonstruiert werden, zumal aus der Textgeschichte der Bibel in ihren Übersetzungen. Auch Geiger sieht den masoretischen Text als Repräsentanten der ursprünglichen Fassung an, aber datiert die autoritative Stellung dieser Textform erst in die Zeit Akibas im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Unter dieser Voraussetzung benutzt er die Abweichungen in der Septuaginta und

⁹⁹ Geiger, Urschrift, 206–230.

¹⁰⁰ AaO, 100–106, 153–158, 429, 434.

¹⁰¹ Geiger, Sadduzäer und Pharisäer, 34 f. (Sonderdruck aus J. Z. W. L., II, 1863).

in den aramäischen Übersetzungen als Quelle für den Nachweis des Nebeneinanders verschiedener Anschauungen in der vorhergehenden Periode¹⁰². Man sieht, warum er sich methodisch den Arbeiten der Tübinger Schule verwandt gefühlt hat, die das Werden der Kirche mittels einer Tendenzkritik der Texte aus dem Gegensatz zweier Parteien im apostolischen Zeitalter ableitete.

Aber diese Untersuchungen Geigers waren durch einen zweiten, ganz andersartigen Anschauungskreis mit Tendenzen der deutschen Umwelt verbunden. Wir sahen, daß er die pharisäische Bewegung als fortschrittlich und demokratisch charakterisierte, im Gegensatz zu der Starrheit der auf Sicherung ihrer Privilegien bedachten Priesterpartei. Mit dieser Charakteristik ist die Sympathie ausgedrückt, die der Reformrabbiner des neunzehnten Jahrhunderts einer Bewegung gegenüber empfindet, die er als Schöpfer einer neuen Periode der jüdischen Geschichte ansehen konnte. Aber es bleibt merkwürdig, daß er in dieser Bewegung nicht das *religiöse* Motiv als Ursprung und in der Tiefe treibende Kraft anerkennt. Die eigentliche Differenz zwischen Sadduzäern und ihren Gegnern versteht er als politisch und sozial. Wenn wir bedenken, daß für ihn in seiner eigenen Welt sich das Judentum als eine Gemeinschaft des Glaubens darstellte, erscheint diese Interpretation einer grundlegenden Epoche etwas paradox. Da wir wissen, wie sehr Geiger in seinen Forschungen eine tiefere Begründung für sein Wirken als Prediger und Lehrer eines liberalen Judentums suchte, entsteht hier ein wirkliches Problem für das Verständnis seines Werkes.

Eine bedeutende Erscheinung der Umwelt kann vielleicht dazu dienen, diese Wahl von Grundbegriffen in seinem Hauptwerk zu erklären. Geiger hat diese Studien in den Jahren unternommen, als zwischen 1854 und 1856 die ersten drei Bände von Theodor Mommsens *Römischer Geschichte* veröffentlicht wurden. In diesem Werk wird das Schicksal der römischen Republik sehr wesentlich von dem Kampf zweier Parteien bestimmt. Die herrschenden Geschlechter behaupten sich lange gegen Umsturzversuche demokratischer Führer. Aber die innere Auflösung der Aristokratie schreitet fort, bis das Genie Caesars, der als Volksmann begonnen hat, diesen Gegensatz überwindet. Mommsen hatte 1848 in Schleswig-Holstein die Sache der Freiheit und des bürgerlichen Liberalismus journalistisch vertreten. 1851 hatte ihm die sächsische Reaktion wegen seiner politischen Haltung die Leipziger Professur entzogen¹⁰³. Mommsens glänzendes Geschichtswerk bedeutete sicher für Geiger eine Ermutigung, seine Darstellung der Sadduzäer und Pharisäer in ähnlicher Weise zu stilisieren. Darüber hinaus können wir rückblickend sagen, daß die Übersetzung antiker Sektengeschichte in die Sprache moderner Sozialgeschichte keine wirkliche Entfernung von seinen tiefsten Absich-

¹⁰² Geiger, Urschrift, 97–100, 159–164.

¹⁰³ Theodor Heuss, Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, Kiel 1956, 63 ff., 70, 78 ff., 85 f., 163 ff.

ten bedeutet. Die Religion der Emanzipationszeit mußte ihrem Wesen nach den Glaubenscharakter des Judentums betonen, aber die Situation ihrer Entstehung begünstigte das politische Motiv solcher Bemühungen, obwohl es im Gegensatz zu den bewußten Absichten stand. Man suchte eine Interpretation der eigenen Vergangenheit, die sich in die als liberal und demokratisch verstandene Welt des Bürgertums einfügte. Wenn man die Pharisäer als eine Reformpartei und als Vorläufer des eigenen Tuns auffaßte, wurde es einleuchtend, ihre religiöse Stellungnahme aus ihrer demokratischen Tendenz abzuleiten.

Mit dieser Offenheit gegenüber den wissenschaftlichen Fragestellungen und Begriffen der Umwelt verband Geiger den entschiedenen Willen, das geistige Wesen des Jüdischen zu erkennen und als dauernden Wert festzuhalten. Seine Beziehung zu der historischen Theologie der Protestanten hinderte ihn durchaus nicht, das Christentum als den Gegner zu sehen, der dem älteren Glauben mit Fremdheit und Unverständnis gegenübergetreten ist und in dieser Haltung verharret. Der angesehene Neutestamentler Heinrich Julius Holtzmann in Straßburg hatte Geiger mit dem Argument kritisiert, daß seine Erneuerung der jüdischen Theologie gänzlich von christlicher Religionswissenschaft abhängt. In der Entgegnung formuliert Geiger den Satz: „Das Christentum ist nicht modern, und die Moderne ist nicht christlich“. Dies Urteil bedeutet für ihn mehr als ein augenblicklich nützliches Schlagwort in einer Polemik. Er war überzeugt, daß die Methoden, die er in der deutschen Umwelt vorfand und für die Weiterbildung der Wissenschaft des Judentums benutzte, ihrem Charakter nach nur als eine Emanzipation vom eigentlich Christlichen zu verstehen seien, so wenig dieser Wandel im allgemeinen ins Bewußtsein trete. In diesem Sinn hat er die Arbeit der Tübinger Schule als Schöpfung der Gegenwart angesehen, deren Probleme seinen eigenen verwandt waren. Wenn diese Gelehrten Arbeiten aus dem jüdischen Bereich nicht in ihre Forschungen einbezogen, wirkte in dieser Ablehnung ein Überrest mittelalterlicher Vorurteile¹⁰⁴.

Diese Auffassung, daß die Wissenschaft, die aus der Bildung der neueren Zeit erwachsen ist, einen universellen Charakter besitzt, hat Geiger in einem Brief an den Orientalisten Theodor Nöldeke entschieden betont: „Die Wissenschaft ist der Ertrag der gesamten geistigen Entwicklung der Menschheit, die sich immer mehr von einzelnen zeitlichen und volkstümlichen Einseitigkeiten zu befreien sucht“¹⁰⁵. Aber die Auswirkung dieser Anschauung auf seine Forschung schien eine bestimmte Grenze zu haben. Noch kurz vor seinem plötzlichen Tode hat er, wiederum gegenüber Nöldeke, ein Unbehagen ausgedrückt, das in ihm die zeitgenössische historische Kritik an der hebräischen Bibel verursachte. Solche Studien lagen damals fast ausschließlich im Bereich der protestantisch-theologischen Fakultäten.

¹⁰⁴ Das Judentum und seine Geschichte, II, 1863, 185, 188, J. Z. W. L., II, 232.

¹⁰⁵ (Dezember 1865), Nachgelassene Schriften, V, 301 f.

Geiger blieb bei aller Anerkennung der Verdienste dieser Arbeit doch überzeugt, daß christliche Gelehrte die innersten Antriebe des jüdischen Glaubens nicht rein erfassen könnten; sie stehen auf fremdem Grund. Nur für die Juden ist die Bibel „ein wahrhaftiges geistiges Eigentum, das sie mit der rechten heiligen Scheu, aber auch mit echter Vertraulichkeit zu behandeln wissen“. Er hatte schon 1847 die Hoffnung ausgesprochen, daß die zeitgenössische Entwicklung der Wissenschaft des Judentums bestimmt sei, die Höhe der Leistungsfähigkeit wieder zu erreichen, die ihr im Bereich der arabischen Kultur eigen gewesen war. Jüdische Biblexegese würde das reife Ergebnis dieser Entwicklung sein¹⁰⁶.

Er hatte zu Lebzeiten nichts veröffentlicht, was eine Annäherung an dieses Programm bedeutet hätte. Max Wiener hat deshalb die Frage aufgeworfen, was die Ursache dieser Zurückhaltung gewesen sein könnte¹⁰⁷. Andererseits hat Geiger in seinem letzten Lebensjahr Vorlesungen zur biblischen Exegese gehalten, in denen, nach seinen im Nachlaß gedruckten Aufzeichnungen, die drei ersten Bücher des Pentateuchs kritisch behandelt wurden¹⁰⁸. Das akademische Lehramt, das ihm im siebten Jahrzehnt seines Lebens durch die 1872 erfolgte Gründung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums zuteil wurde, gab den Antrieb. Er konnte die Hoffnung hegen, daß noch etwas von dem verwirklicht werden könnte, was er als junger Mann von einer jüdisch-theologischen Fakultät erwartet hatte.

Er sah in diesen Bemühungen um die Entstehungsgeschichte der Bibel eine Fortsetzung seiner früheren Arbeit über die Abwandlungen, die der abgeschlossene Text unter veränderten Zeitumständen erlitten hatte¹⁰⁹. Er hatte für diese Anwendung der Tübinger Methode auf die Interpretation der hebräischen Bibel einen christlichen Vorgänger, der Theologie und Geschichte in ein auch für Geiger annehmbares Verhältnis gebracht hatte.

Wilhelm Vatke hatte 1835 Hegels dialektische Religionsgeschichte durch das Erbe von Herders literarischem Einfühlungsvermögen bereichert und war so dem Verständnis der alten Texte nähergekommen als sein hierin noch stark von Begriffen der Aufklärung beeinflusster Meister. Aber er hatte gleichzeitig, wiederum von Hegels Weg abweichend, auf den Spuren von Niebuhrs Sachkritik der römischen Traditionen über die Anfänge der Stadt, die Bibel als Dokument der Volksgeschichte in ihren gesellschaftlichen Handlungen und politischen Schicksalen zu verstehen versucht. Er ging von der

¹⁰⁶ (13. Juli 1874), Nachgelassene Schriften, V, 364. W. Z. f. j. Th., VI, 114.

¹⁰⁷ Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, 252 f.

¹⁰⁸ Vorlesungen, Wintersemester 1873/74, in: Nachgelassene Schriften, IV, Berlin 1876, 132–179. Dazu die Vorlesung: Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums, Wintersemester 1872/73, in Bd. II, Berlin 1875, 65–84: Zeit der Offenbarung.

¹⁰⁹ Bd. IV, 134–136.

Voraussetzung aus, daß ein halbnomadisches Volk während seiner Wanderungen in der Wüste keine Agrargesetzgebung schaffen könnte. Solches Verständnis des biblischen Textes machte schwierige Analysen notwendig, deren Ergebnisse bis heute Gegenstand der Diskussion geblieben sind. Aber die *Fragestellung* bleibt Vorbedingung, wenn man das Volk und sein Buch in die Weltgeschichte einordnen will¹¹⁰.

In den einleitenden Bemerkungen zu dieser Vorlesung über die biblischen Bücher nach ihrer ursprünglichen Entstehung und Vollendung hat Geiger das methodische Problem solcher Untersuchungen in ähnlicher Weise formuliert wie Vatke und es als *circulus vitiosus* bezeichnet: Die Schriften der Bibel können kritisch nur aus der Volksgeschichte verstanden werden; dabei kann die geistige und staatliche Entwicklung des Zeitalters nur aus den Berichten konstruiert werden, welche von eben diesen biblischen Texten geboten werden. Solches Verfahren beruht auf Intuition; seine Ergebnisse müssen deshalb zunächst als subjektive Hypothese gelten, so lange noch nicht der systematische Beweis geführt ist, daß alle Widersprüche und Schwierigkeiten durch die so formulierte Theorie aus dem Wege geräumt sind¹¹¹.

Nach den ziemlich weitgehend ausgearbeiteten Aufzeichnungen hat Geiger in diesen Vorlesungen versucht, die Erzählungen über das mosaische und nach-mosaische Zeitalter als Ausdruck wechselnder Machtverhältnisse zwischen den das Land besetzenden Stämmen zu verstehen. Für die so versuchte Schichtung der Überlieferung werden auch Abwandlungen in der Beschreibung von Kulthandlungen herangezogen. Für Moses und die sinaitische Offenbarung als Ursprung von Glaube und Gesetz scheint kein Raum zu sein. Eine Deutung der biblischen Frömmigkeit aus jüdischem Bewußtsein, wie sie der Brief an Nöldeke in Aussicht gestellt hatte, ist nicht versucht. Geigers früher und unerwarteter Tod bietet gewiß eine naheliegende und nicht unrichtige Erklärung für den fragmentarischen Charakter. Aber jene Frage nach der Ursache des späten Beginns solcher Studien, die für einen Mann seiner Richtung eine wichtige Aufgabe dargestellt haben, bleibt so ungelöst.

In seiner Theologie hatte er den übernatürlichen Charakter der sinaitischen Offenbarung durch eine dem Genius des jüdischen Volkes eigene Vernunft-erkenntnis des Göttlichen ersetzt. Gerade darum mußte ihm der Kern des heiligen Buches ein fester und dauernder Block bleiben. Hier war das Ideal ausgesprochen, nach dem spätere Epochen beurteilt werden konnten und zu dem sie im wesentlichen zurückkehren sollten.

Es ist denkbar, daß Geiger sich immer bewußt war, wie seine eigene Anlage zu sehr radikalen Ergebnissen führen könnte, wenn er von seinen Untersuchungen über die Abwandlungen des abgeschlossenen Textes zu einer Entstehungsgeschichte der Bibel fortschreiten würde. Seine Hemmung, solche

¹¹⁰ Siehe Anm. 89.

¹¹¹ Bd. IV, 136.

Studien zu veröffentlichen, würde aus dem Gefühl erwachsen sein, daß Forschung in dieser Richtung nicht unmittelbar zu der Lehre passen würde, die er predigte. Von seinen studentischen Hörern mag er angenommen haben, daß sie im Laufe ihrer Studien die Verbindung finden würden. Fünfundvierzig Jahre nach Geigers Tod hat Franz Rosenzweig die Idee entwickelt, daß das Judentum seinem Wesen nach dem Walten der Geschichte entzogen sei. Solcher Gedanke wäre in seiner vollen Bedeutung dem Reformers des neunzehnten Jahrhunderts, der gewiß die Bezeichnung historische Theologie für sein Werk nicht abgelehnt hätte, fremd geblieben. Trotzdem scheint in seinem Zögern, die Geschichte der Bibel zu erforschen und seine Ergebnisse an eine breite Öffentlichkeit zu bringen, eine Annäherung an Rosenzweigs Erfahrung erkennbar zu sein¹¹².

Wenn wir schließlich versuchen, die dauernde Bedeutung solcher modernistischer Interpretation der jüdischen Überlieferung als Teil der Anpassung an die neue Lage in der Welt abzuschätzen, liegt die Versuchung nahe, ein negatives Urteil zu fällen. Das Heute von 1850, das dabei als Richtpunkt dienen mußte, ist sehr schnell ein Vorgestern geworden. Andererseits stellt der Charakter unserer Gegenwart, in der alles im Fluß zu sein scheint, ein solches Urteil über die Bedeutung einer Erscheinung in Frage. Überdies ist Aktualität nicht der eigentliche Richtpunkt für unsere Aufgabe. In diesem Zusammenhang kommt es darauf an festzustellen, wie weit von dem Wissenschaftsbetrieb der Umwelt angeregte Untersuchungen, wie sie bei Geiger und Frankel vorliegen, dazu beigetragen haben, der deutschen Judenheit in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ihre Gestalt zu geben. Was Frankel, den Gründer des Breslauer Seminars, anbetrifft, wird niemand diese Frage mit einem klaren Nein beantworten: Der Typus des deutschen Rabbiners, der Bewahrung traditioneller Werte mit Offenheit für moderne Kultur und Wissenschaft verband, ist unmittelbar oder mittelbar von diesem Zentrum aus geprägt worden. Diese Nachwirkung ist durchaus nicht auf diejenigen beschränkt gewesen, welche sich theologisch innerhalb der von Frankel vorgezeichneten Richtung gehalten haben.

Für Geiger und sein Programm, in dem Entwicklung sowohl zum Verständnis der Geschichte als auch zur Begründung gegenwärtiger Lebensordnung dienen sollte, können wir diese Behauptung nicht mit der gleichen Sicherheit vertreten. Er hat seinen Plan, eine theologische Fakultät zu schaffen, deren Arbeit in seinem Ziel ihre Einheit finden sollte, nicht verwirklichen können. Seine Vorlesungen an der Hochschule beeindruckten auch Studenten aus Nordamerika. Aber die Verfassung der Anstalt schloß die Bildung einer theologischen Schule bestimmter Richtung aus. In der Fakultät sollten Lehrer aller religiösen Parteien vertreten sein. Der Charakter des Unterrichts war

¹¹² Geist und Epochen der jüdischen Geschichte (1919), in: *Franz Rosenzweig*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 12–25.

stärker von philologischen Interessen an einer mit Sympathie behandelten Überlieferung bestimmt, als durch die Fragen der Auseinandersetzung von Gegenwart und Vergangenheit im Glauben, wie sie Geiger bei seinen stoffreichen Forschungen als sinngebend vorgeschwebt hatten¹¹³. Deshalb bleibt es fraglich, ob seine Verbindung von Wissenschaft des Judentums mit der Idee einer religiösen Reform zu historischer Wirkung gekommen ist. Aber die Erfahrung, aus der diese Problemstellung erwachsen ist, blieb für die nächsten zwei oder drei Generationen lebendig. Geigers starkes Gefühl für den Abstand von Vergangenheit und Gegenwart war das Motiv seiner Lebensarbeit, die unter diesem Wandel der Erscheinungen in der Tiefe eine Identität finden und festhalten sollte. Viele jüdische Laien, die um die Jahrhundertwende in den Gemeinden tätig waren, mögen kaum seinen Namen gekannt haben. Aber auch in ihrem Dasein gab es mehr oder weniger bewußt die Erfahrung, daß eine Vergangenheit, von deren konkreten Normen sie sich weit entfernt fühlten, doch ein wesentliches Stück ihrer eigenen Haltung bestimmte.

VII

Es ist der Zweck dieser einleitenden Betrachtung, an einigen Beispielen zu zeigen, wie Geist und Gesellschaftsordnung der ersten Jahrhunderthälfte den Charakter des modernen Judentums in Deutschland beeinflußt haben. Wichtige Voraussetzungen von Außenseitertum und kultureller Leistungsfähigkeit stammen aus dem Gefüge dieser Epoche. Das Jahr 1848 hat den Bruch mit dieser Vergangenheit, den die Führer der liberalen Bewegung im Sinne hatten, nicht gebracht. Für eine Gruppe, der das Scheitern der Weimarer Demokratie zum Verhängnis wurde, liegt es nahe, den Fehlschlag der Frankfurter Versammlung nicht nur als die Vorbedingung der Sonderstellung der Juden im kaiserlichen Deutschland anzusehen, sondern gleichzeitig als Weichenstellung, mit der das Kommen des Naziregimes entschieden war. Für eine solche Deutung kann man Motive der antisemitischen Agitation seit den siebziger Jahren anführen. Aber es bleibt wahr, daß der sich seit 1933 vollziehende Übergang vom Mythos zur Verwirklichung in dem Mitteleuropa des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts nicht möglich gewesen wäre. Es gehörte dazu das Kommen eines neuen Zeitalters im Gefolge des Ersten Weltkrieges und der damit zusammenhängenden Russischen Revolution. Damals sind in weiten Bereichen die Hemmungen abgeschwächt worden, welche

¹¹³ *Ismar Elbogen u. J. Höniger*, Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Festschrift zur Einweihung des eignen Heims am 22. Oktober 1907, Berlin 1907, 12–14, 20–34, 41–57. Dazu die Erinnerungen von *Georg Herlitz*, Die „Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin. Erinnerungen eines Hörers aus den Jahren 1904–1910, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, IX, Nr. 35 (1966), 197–212.

die Zivilisation der menschlichen Aggressivität auferlegt hatte. Der vollkommene und allen offensichtliche Erfolg der jeweiligen Bewegung mit ihren großen und kleinen Führern wurde wichtiger als alles andere. Die Liberalen und Sozialisten, die im neunzehnten Jahrhundert ernsthaft an eine bessere Zukunft für Volk und Menschheit geglaubt hatten, haben sich solche Folgen ihrer Idee nicht träumen lassen, obwohl der Verlauf der Französischen Revolution und die durch sie entfesselten Machtkämpfe ein warnendes Beispiel gegeben hatten. Überdies ist die Weltgeschichte voll von solchen durchaus ungewollten Ergebnissen erfolgreichen Handelns.

Nun ist es gewiß möglich, die weltpolitische Katastrophe von 1914 mit dem Fehlschlag der Bewegung von 1848 in eine Ursachenreihe zu bringen. Aber für eine solche Konstruktion muß die Annahme gelten, daß bei einer Reichsgründung liberaler Prägung die Nachfolger von Gagerns und Gabriel Riessers ein besseres Verständnis für die Schwierigkeit der Eingliederung eines machtvollen neuen Nationalstaats in Europa und in die Welt gehabt haben würden als die Epigonen Bismarcks. In diesem Fall wäre die Krisis des europäischen Imperialismus in ihrer Wirkung verzögert worden und hätte vielleicht einen weniger gewaltsamen Verlauf genommen. Hugo Preuß hat 1915 das Buch, in dem er das Programm des Weimarer Staats vorwegnahm, in dem Glauben geschrieben, daß ein liberal-demokratisches Regime in Deutschland die weltpolitische Isolierung in der Vergangenheit hätte vermeiden und in kommenden Jahren würde rückgängig machen können¹¹⁴. Eine Betrachtung der außenpolitischen Debatten von 1848/49 liefert uns jedenfalls keinen Beweis dafür, daß eine liberale Struktur des deutschen Nationalstaats jene Politik verhindert hätte, die dem Streben nach einem Anteil an Weltmacht den Vorrang gegenüber der Sicherung in der geographisch gefährdeten Stellung Mitteleuropas gegeben hätte. Es bleibt zum mindesten fraglich, ob ein liberales Bürgertum als herrschende Schicht, im Sinn der Frankfurter Verfassung, sich den imperialistischen Tendenzen der Zeit entzogen haben würde. Die Kritiker und Warner im *Berliner Tageblatt* und der *Frankfurter Zeitung* waren und blieben Außenseiter, nicht nur als Opposition gegenüber der kaiserlichen Regierung, sondern auch im Hinblick auf die Denkart, die damals die bürgerliche Welt beherrschte. Diese Verwurzelung einer unheilvollen Politik in machtvollen Strömungen der Zeit wird am eindrucksvollsten bezeugt durch Max Weber, der damals gewiß in Charakter und Geist der bedeutendste Erbe des Frankfurter Professorentums gewesen ist. Seine Kritik am Stil der kaiserlichen Politik war bitter. Aber er hat auch den Satz geprägt, daß die Reichsgründung ihren Sinn verlieren würde, wenn nicht die deutsche Weltgeltung dazu erworben würde. Auch dieser große Soziologe hat nicht vor-

¹¹⁴ Hugo Preuß, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena 1915, besonders das Vorwort und 41–60. Zu Preuß siehe nunmehr auch: Ernest Hamburger, Hugo Preuß: Scholar and Statesman, in: Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London 1975, 179–206.

ausgesehen, daß die Konflikte aus dem so verursachten Wettbewerb als ihre Folge das Ende des europäischen Imperialismus herbeiführen würden. Es scheint darum sicherer zu sein, die beiden Ursachenkomplexe, die Situation der Juden in der deutschen Gesellschaft und den Zusammenbruch des Kaiserreichs, die zusammen die Katastrophe von 1933 möglich gemacht haben, nebeneinander stehen zu lassen, ohne sie durch eine Beziehung auf 1848/49 zu verbinden. Solche Erwägungen über die Verknüpfung der zur Katastrophe führenden Ursachen sind nicht unerheblich für unsere Beurteilung und unser Verständnis der modernen deutsch-jüdischen Geschichte.

DEUTSCHE JUDEN UND DER SAKULARISIERUNGSPROZESS IN DER ERZIEHUNG

Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation

von

Julius Carlebach

Das Leben der Juden in Deutschland machte, allen Darstellungen zu diesem Thema zufolge, seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine bemerkenswerte Wandlung durch. Damals begann eine scheinbar isolierte, unwissende, starrgläubige und in ihrem Denken noch dem Mittelalter verhaftete Bevölkerungsgruppe ganz im Geiste der Aufklärung die Vorteile und Gewinne einer säkularen Erziehung wahrzunehmen, nachdem sie bis dahin von der sie umgebenden deutschen Bevölkerung abgesondert, in Feindschaft gegenüber säkularen und kulturellen Einflüssen, sich hauptsächlich durch Klein- oder Trödelhandel und nicht immer ganz ehrliche Geschäftspraktiken behauptet hatte. Die säkulare Erziehung erwies sich als angeblich so erfolgreich, daß die Feindseligkeit der deutschen Bevölkerung, die durch die vermeintliche Verderbtheit und Abkapselung der Juden hervorgerufen war, in eine nicht minder intensive Feindschaft umschlug, die sich gegen die hervorragenden Leistungen der Juden auf vielen, traditionsgemäß als reiner Ausdruck deutscher Kultur betrachteten Gebieten wandte.

Über die Ursachen des Wandels jüdischer Haltungen zur Erziehungsfrage scheint heute weitgehend Übereinstimmung zu herrschen. Er ist, wie noch zu zeigen sein wird, von einigen Kennern der Materie mit dem Wirken von einer Handvoll Reformern erklärt worden, die dem jüdischen Volke den Weg aus der Rückständigkeit in die Moderne gewiesen hätten. Andere Autoren haben äußere Faktoren wie das österreichische Toleranzedikt von 1782 und die epochemachende Schrift Christian Wilhelm Dohms (1781–83) als die eigentlich auslösenden Faktoren angeführt. Wiederum andere Historiker haben auf die unvermittelte und erfolgreiche Entstehung weltlicher jüdischer Schulen als wahrscheinliche Ursache hingewiesen, während eine weitere Gruppe von

Experten den Verfall der Gemeinde-Autonomie angeführt hat, der mit tiefgreifenden, damals sich in ganz Europa auswirkenden sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen in Verbindung gebracht wurde.

Welche Interpretation man auch immer bevorzugen mag, es scheint auf jeden Fall weitgehende Übereinstimmung zu herrschen über die Lebensbedingungen der Juden kurz vor ihrem dramatischen Eintritt in das soziale und kulturelle Leben Deutschlands, selbst wenn der unterschiedliche gesellschaftliche Standpunkt, von dem aus die jeweiligen Beobachter schrieben, ihre Perspektive beeinflußt hat. Mitunter sind die Wurzeln für die Position eines bestimmten Autors nur allzu offensichtlich. Hofrat Bernds etwa schrieb, eindeutig nicht nur als Beobachter, sondern auch als Verwaltungsbeamter, wenn er berichtete:

„Ein Hauptmittel zur Veredlung dieser Kaste und daß sie nach und nach ihren finsternen Character ablegt, ist wohl dieses, daß sie angehalten werden, ihre Kinder im Lesen und Schreiben der Landessprache unterrichten zu lassen. Dadurch kommt allmählig ein gutes Buch nach dem andern in jüdische Hände. Wie die Aufklärung wächst, fällt der Aberglaube an den Talmud, und der Character der Nation wird milder. Ein Beispiel sieht man an vielen Berliner Juden.“¹

Die Vermutung, daß eine direkte und unvermeidliche Beziehung zwischen Verfolgung und Diskriminierung einerseits und moralischer Verderbtheit andererseits bestand, wurde oft sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern der jüdischen Emanzipation geäußert. Dohm war der bekannteste Vertreter dieser Argumentationsweise, als er zur Beendigung der Diskriminierung aufrief. Aber nur ein halbes Jahrhundert später benutzte Hermes das gleiche Argument, um die Emanzipation zu blockieren. Er schrieb im Jahre 1842:

„Aber wenn man die Juden als solche nicht verachtet, so folgt daraus nicht, daß man sie zu allen bürgerlichen Rechten zulassen soll, die bisher den christlichen Staatsbürgern vorbehalten waren, und von denen sie theils ihr Glaubensbekenntniß, so fern sie demselben nicht untreu werden wollen, theils die freilich nur durch Jahrhunderte der ungerechtesten Unterdrückung zu erklärende, jetzt aber einmal vorhandene und nicht im Augenblicke aufzuhebende sittliche Verwahrlosung der weit überwiegenden Mehrheit ihres Stammes ausschließt.“²

Indessen konnte die angebliche Verderbtheit der Juden, wie sie besonders gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts unter Hinweis auf ihre „korrupte“ Sprache und ihre beherrschende Rolle im Klein- und Trödelhandel als erwiesen galt, auch in einem ganz anderen Lichte gesehen werden, wenn sie von

¹ Zitiert in A. Warschauer, Die Erziehung der Juden in der Provinz Posen durch das Elementarschulwesen, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. 3 (1889), 29–63. Zitat aaO, 32.

² So C. H. Hermes in einem Artikel auf der ersten Seite der Kölnischen Zeitung, Nr. 187 (6. Juli 1842). Diskussion des Artikels und seiner Bedeutung, besonders für Karl Marx und Bruno Bauer bei: Julius Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, London [im Druck].

einem unparteiischen Beobachter beschrieben wurde, dessen Ansichten nicht von einem bestimmten ideologischen Standpunkt her geprägt waren. N. M. Nathan hat auf die Memoiren Karl Friedrichs von Klöden hingewiesen, der in den späten 1790ern über seine Kontakte als Fünfzehn- oder Sechzehnjähriger mit Juden folgendes schrieb:

„Alle sprachen damals noch den jüdisch-deutschen Dialekt, der durch ganz Polen und noch viel weiter geht, aus einer Menge verdorbener deutscher und hebräischer Worte, sowie seltsamer Redewendungen besteht und mit einer eigenen Art von Singsang gesprochen wird. Es hielt anfangs schwer, diesen Jargon zu verstehen; allmählich gewöhnten wir uns daran, und endlich konnte ich ihn so gut sprechen, wie ein Jude. Die meisten Israeliten trugen übrigens gewöhnliche Tracht; nur ein Teil der älteren Leute kleidete sich nach der Art der polnischen Juden...“

Im weiteren berichtet Klöden dann von jüdischen Trödlern, die

„... das ganze Jahr mit einem Bündel unbedeutender Waren von Ort zu Ort weit umher handelten und nur zu den Festen in Friedland anwesend waren. Das Leben solcher ‚Pündeljuden‘, wie sie gewöhnlich genannt wurden, die sich meistens über ihrem Bündel noch mit einem kleinen Kessel schlepten, in welchem sie die Speisen bereiteten, um sie kosher zu haben, war ein Leben voll der größten Entbehrungen mit allen möglichen Plagen von Hunger, Durst, Hitze und Kälte, von Müdigkeit, Krankheit, Ungeziefer, Verhöhnung und wegwerfender Behandlung, und dessenungeachtet suchten sie die schweren Vorschriften ihrer Rabbiner genau zu erfüllen. Dazu gehörte in den meisten Fällen eine Stärke des Charakters, die Bewunderung erregen mußte. Daß viele von ihnen Taugenichtse waren, konnte nicht befremden. Zu bewundern war es, daß es nicht alle wurden.“³

Auf den nachfolgenden Seiten sollen nun einige dieser weithin akzeptierten Vorstellungen über die Juden kritisch überprüft werden, wobei von der Vermutung ausgegangen wird, daß eine Reihe von historischen Erklärungen auf persönlichen Vorurteilen und Einstellungen ihrer Autoren beruht, andere mit dem uns verfügbaren Beweismaterial in Widerspruch stehen, während die meisten Interpretationen Widersprüche in unseren Quellen übersehen, weil uns entweder das notwendige analytische Instrumentarium fehlt, um es in einen historischen Zusammenhang einzuordnen oder weil seine Bedeutung noch nicht richtig ausgelotet worden ist. Man sollte jedoch berücksichtigen, daß es im Rahmen eines kurzen Beitrages wie diesem kaum möglich ist, die im folgenden auftauchenden komplexen Fragen eingehend zu behandeln. Wo zentrale Probleme nur kurz angedeutet werden, besteht aber die Absicht, bei späterer Gelegenheit systematischere Analysen folgen zu lassen. Zum Verständnis des vorliegenden Zusammenhangs mag es genügen, verschiedene Hypothesen aufzustellen, die es uns ermöglichen sollen, einige Aspekte des hier interessierenden Zeitabschnitts und der in ihm lebenden Men-

³ N. M. Nathan, Aus den Jugenderinnerungen Karl Friedrichs von Klöden, in: Festschrift zum 70. Geburtstag Martin Philipppsons, Leipzig 1916, 249–256. Zitat aaO, 251–252.

schen neu zu überdenken. Wenn ein solches Vorgehen nichts weiter bewirken sollte, als daß die Wiedereröffnung eines scheinbar erschöpfend behandelten Forschungsgebietes als wünschenswert angesehen wird, dann hat dieser Beitrag seinen Zweck erfüllt.

Wenn im achtzehnten Jahrhundert das Denken der deutschen Juden von der jüdischen religiösen Erziehung beherrscht wurde, so muß ihre Grundschule, der „Cheder“, als ein wichtiger Vermittler traditioneller Werte betrachtet werden. Diese Institution ist oft kritisiert worden. Nun ließe sich hingegen sagen, daß sie bei aller Unzulänglichkeit und nachweislichen Schwächen, sowohl ihrer erzieherischen Vorstellungen als auch ihrer Methoden, dennoch insofern eine positive Rolle gespielt hat, als sie den Übergang von der rein religiösen zur säkularen Erziehung erleichtert hat. Einer der Gründe, warum uns die frühe Erziehung jüdischer Kinder immer wieder einigermaßen verzerrt dargestellt worden ist, mag sehr wohl in dem relativ dürftigen Material zu finden sein, das wir über jüdische Haushalte und Familienstrukturen besitzen. Auch hier dürfte ein erneuter Versuch, diese mit sozialen und ökonomischen Bedingungen des hier behandelten Zeitabschnitts zu verbinden, uns zu einem besseren Verständnis der oft behaupteten „Verderbtheit“ und „Elendszustände“ jüdischer Gemeinden verhelfen. Als eine weitere Möglichkeit, die Antriebskräfte jüdischen Lebens in der Zeit vor der Emanzipation neu aufzuschlüsseln, böte sich eine systematische Studie der Rolle der Frau an, und dies um so mehr, als ein hinreichend großer Materialbestand darauf hinweist, daß die jüdischen Frauen für sich selbst ein umfassendes und weitreichendes Erziehungssystem entwickelten, das uns erlauben würde, auf einen mehr eigenwüchsigen Ursprung zeitgemäßer Reformversuche zu schließen, als es die bisher als gültig angesehene historische Perspektive vermuten läßt.

I

Es ist oft behauptet worden, daß die meisten Juden gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts arm, grobschlächtig und – außer im Umgang miteinander – unehrlich waren. Sie verfügten zwar über eine Erziehung, aber nur im engeren, religiös definierten Sinne, und sie konnten Jiddisch lesen und schreiben. Die Männer konnten zudem Hebräisch, und viele von ihnen waren auch mit den Grundregeln der Arithmetik vertraut. Die Grundschulausbildung wurde im „Cheder“ besorgt und bestand gewöhnlich aus einem Unterricht, der in kleinen Klassen abgehalten wurde. Er wurde in den Privatwohnungen der Lehrer erteilt, die oft miteinander darum wetteiferten, jüdische Eltern zu überreden, ihre Kinder zu ihnen zu schicken. Der Unterricht erstreckte sich hauptsächlich auf elementare jüdisch-religiöse Fächer. Wir besitzen ein umfangreiches Material über Äußerungen von Schülern, Eltern und Gemeindegältesten, die sich über die schlechte Qualität des Unterrichts, die unbefriedi-

genden Unterrichtsbedingungen und die Inkompetenz, Grausamkeit oder den Geiz der Lehrer beklagen⁴. Daneben gab es den in der Gemeinde unterhaltenen Schultyp, die Talmud Thora, die gewöhnlich arme und verwaiste Kinder aufnahm, sowie eine auf größere Gemeinden beschränkte höhere Lehranstalt, die Jeschiwah, in der die begabteren Jungen den Talmud studierten. Für die Ausbildung der Mädchen wurde weit weniger gut gesorgt, obwohl sie im Lesen und Schreiben und manchmal auch in auf ihre zukünftige Rolle als Ehefrau und Mutter zugeschnittenen häuslichen und religiösen Fertigkeiten unterrichtet wurden. Wohlhabende Eltern und solche, die besonderen Wert auf die Erziehung ihrer Kinder legten, nahmen sich Privatlehrer, die zwar nicht unbedingt besser qualifiziert waren als andere Lehrer, deren Lohn aber zum Teil in der Unterbringung und Verpflegung im elterlichen Haus bestand und die somit strenger überwacht werden konnten als die Lehrer, die in ihren Privatwohnungen unterrichteten. Das Niveau war von Ort zu Ort und von Schule zu Schule sehr unterschiedlich, und zwar in einem solchen Maße, daß die häufig zu findende Kritik hier und da wohl eher der Ausdruck lang angestauter Unzufriedenheit mit bestehenden Unzulänglichkeiten der Verwaltung oder der bis dahin verübten Mißbräuche war, während besser funktionierende Lehranstalten unerwähnt blieben.

Es ist wichtig, Klarheit darüber zu gewinnen, wie die Vorstellungen über die Lebensbedingungen der deutschen Juden in der frühen Neuzeit und über die Qualität ihrer Ausbildungsmöglichkeiten entstanden sind. Bei jüdischen Autoren, auf deren Darstellungen sich die Urteile der Historiker stützen, zeigt sich oft, daß tieferliegende Beweggründe eine Rolle spielten, wenn sie Lebensformen, die ihrer Ansicht nach noch zu weit verbreitet und akzeptiert waren, nicht lediglich beschrieben, sondern diese auch ausdrücklich von ihnen abgelehnt wurden. Christliche Autoren benutzten hingegen jüdische Quellen mitunter dazu, um bestehende Gemeinplätze und allgemein verbreitete Vorurteile zu verstärken. Obwohl sich die Beweise dafür mehren, daß zum Beispiel zwischen Juden und den sie umgebenden Gesellschaften ein sehr viel regerer gesellschaftlicher und kultureller Austausch bestand, als das Bild eines „geschlossenen Ghettos“ vermuten läßt⁵, war Graetz nicht von seiner Ansicht von der Isolierung und der „Mittelalterlichkeit“ des Judentums während der Zeit vor der Emanzipation abzubringen, einfach weil jene Periode in gewissen Grenzen von zwei, ihm geradezu verhassten Faktoren beherrscht wurde, näm-

⁴ *Isidore Fishman, The History of Jewish Education in Central Europe, London 1944.*

⁵ *Marvin Lowenthal, The Jews of Germany, London 1939, 107, schreibt, der „jüdische Geist“ habe „mit dem Zeitgeist sich bewegt“, weil die Mauern der Ghettos „porös“ gewesen seien. Heinz Moshe Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums, Hamburg 1969, 42, meint, daß die Kontakte zwischen Juden und Deutschen intensiver wurden, nachdem erstere aus den Städten vertrieben worden waren und auf Dorfebene Beziehungen mit Nichtjuden entwickelten. Lowenthal, op. cit., 137, dagegen weist darauf hin, daß die Juden eher in andere Städte zogen.*

lich dem Einfluß der polnischen Rabbiner, die nach den russischen Pogromen Mitte des siebzehnten Jahrhunderts nach Deutschland flohen, und zum zweiten von den Auswirkungen des kurze Zeit später entstehenden jüdischen Mystizismus und der fehlgeschlagenen messianischen Bewegung⁶. Allein Graetz' feindseliger Dogmatismus kann vermutlich die merkwürdigen Kommentare eines heutigen Historikers erklären, der die „verlausten Massen (*verminous masses*)“ der Ghettos, die durch ihre „Vorurteile beschränkt und beengt“ waren, den wenigen „aufgeklärten“ Juden gegenüberstellte, die sich fähig und eifrig bemüht zeigten, „sich den Christen enger anzuschließen“. Diese aufgeklärten Juden, so wird uns berichtet, wurden durch „ihren natürlichen Wissensdurst und ihre Liebe zum Geld“ angetrieben und Moses Mendelssohn sei einer der ersten gewesen, „der sich auf die Flucht aus der hebräischen Welt begab“⁷. Hannah Arendt hat ein gleichermaßen abstoßendes Bild der Bedingungen gezeichnet, unter denen deutsche Juden vor und während der Emanzipationsepoche lebten. Dabei sprach sie von einer „privilegierten“ Elite, die – wie sie schreibt – mit dem Staat zusammenarbeitete, um die Masse der jüdischen Bevölkerung in Armut zu halten, sowie einer „gebildeten“ Elite, die einerseits „dutzendweise durchschnittliche Begabungen“, andererseits aber auch einige hervorragende, wenn auch politisch wirkungslose Persönlichkeiten hervorbrachte⁸.

Ebenfalls ist es auf jüdische Autoren zurückzuführen, daß die dürftige Qualität und die Mängel des „Cheder“ das Bild weithin bestimmten. Diese Berichte können im großen gesehen in drei Gruppen eingeteilt werden. Als erstes waren da die unaufhörlichen Beschwerden und die dauernde Kritik der Rabbiner und der Gemeindeältesten, die sich häufig über das niedrige Niveau und die unzureichenden Unterrichtsmethoden beklagten⁹. Zweitens gab es Juden, die schlimme und demütigende persönliche Erfahrungen dazu benutzten, ihre Abkehr vom Judentum oder ihre Ablehnung jüdischer Erziehung zu rechtfertigen¹⁰. Eine Reihe von späteren Autoren benutzte drittens diese früheren Kommentare sodann, um jüdische Gemeinden dazu zu bewegen, moderne Erziehungsmethoden anzunehmen¹¹. Es ist gewiß interessant, daß

⁶ Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. X, Leipzig 1897, 298, 302, 354.

⁷ Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, Chicago–London 1974, 249, 257.

⁸ Hannah Arendt, *Privileged Jews*, in: A. G. Duker und M. Ben-Horin (Hrsg.), *Emancipation and Counter-Emancipation, A Jewish Social Studies Reader*, New York 1974, 56–87. Siehe dort bes. 82.

⁹ Viele dieser Berichte sind abgedruckt in: Moritz Güdemann, *Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden*, Berlin 1891, sowie in: Simchah Assaf, *Mekoroth Le 'Toldot Hachinuch Be 'Yisrael* (Quellen zur Geschichte des Erziehungswesens in Israel), Tel Aviv 1954.

¹⁰ Salomon Maimon, *An Autobiography*, übersetzt von J. Clark Murray, London 1888, 33–34; *Salomon Maimon, Geschichte des eigenen Lebens (1754 bis 1800)*, Bücherei des Schocken Verlags, Berlin 1935.

¹¹ Eine der negativsten Darstellungen der Cheder findet sich in: Morris Joseph,

Darstellungen der früheren Epochen des jüdischen Erziehungssystems oft sehr viel positiver, ja direkt wohlwollend ausfallen¹² und daß für die angebliche Verschlechterung des Systems überwiegend die Zeit zwischen dem fünfzehnten und dem achtzehnten Jahrhundert angesetzt wird¹³.

Nur unter Schwierigkeiten ist es möglich, die verzerrten und unzulänglichen Beschreibungen der allgemeinen Lebensbedingungen deutscher Juden vor der Emanzipation zu verstehen, selbst wenn man versucht, solche Schilderungen in einem weiteren sozio-ökonomischen Zusammenhang zu sehen, in dem sie entstanden¹⁴. Nicht weniger schwierig ist es zu erklären, warum sich ein so großer Teil der heutigen Literatur überwiegend auf nur scheinbar bedeutsame Ereignisse¹⁵ oder auf die Analyse der Schriften einer Handvoll von Pionieren konzentriert, die sich mit einigen zentralen Problemen auseinandergesetzt und auf sie Einfluß zu nehmen versucht hatten¹⁶, obwohl doch ein großer Bedarf an sehr viel umfassenderen Fragestellungen besteht, durch die wir zunächst einmal eine detailliertere und zuverlässigere Kenntnis über das soziale und kulturelle Leben der großen Mehrheit der jüdischen Bevölkerung erlangen könnten. Denn es sind gerade die Einstellungen und Reaktionen dieser Mehrheit, die wir analysieren sollten.

Soweit es die Diskussion um das Erziehungswesen betrifft, können wir freilich sowohl die unmittelbaren Gründe, warum gewisse Autoren ihre jeweiligen Positionen bezogen haben, als auch die weiteren Folgen ihrer unverhüllten, nachweislichen Vorurteile ohne weiteres identifizieren. So kommen wir schließlich zu der These, daß der „Cheder“ bzw. das Grundprinzip, auf

Jewish Education, in: *J. Hastings* (Hrsg.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Bd. 5, Edinburgh 1912, 197. Die Schilderung wird fast wörtlich wiederholt in: *W. M. Feldman*, *The Jewish Child. Its History, Folklore, Biology and Sociology*, London 1917, 309–311. Eine ganz andere Darstellung aufgrund persönlicher Erfahrungen in: *Heymann Steintal*, *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von *Gustav Karpeles*, 2. Aufl., Berlin 1910, 287–295. Eine detaillierte und ausgewogenere Darstellung des Cheder in: *Emanuel Gamoran*, *Changing Conceptions in Jewish Education*, New York 1925. Siehe bes. den ersten Teil über „Jewish Education in Russia and Poland“ Kap. 3 – Elementary Education – The Heder.

¹² Siehe z. B. *S. Frankfurter*, *Das alt-jüdische Erziehungs- und Unterrichtswesen im Lichte moderner Bestrebungen*, Wien 1910; *Nathan Drazin*, *History of Jewish Education from 515 B. C. E. to 220 C. E.*, Baltimore 1940; *Shmuel Safrai*, *Elementary Education, its Religious and Social Significance in the Talmudic Period*, in: *H. H. Ben-Sasson* und *S. Ettinger* (Hrsg.), *Jewish Society through the Ages*, London 1969, 148–169.

¹³ Siehe *Morris Joseph*, aaO.

¹⁴ Siehe z. B. *Reinhard Rürup*, *Jewish Emancipation and Bourgeois Society*, in: *Year Book XIV of the Leo Baeck Institute*, London 1969, 67–91, der, Marx nicht unähnlich, die Ansicht vertritt, daß die Emanzipation der Juden im weiteren Kontext der bürgerlichen Revolution in Deutschland gesehen werden müsse.

¹⁵ *Jacob Katz*, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870*, Cambridge, Mass. 1973.

¹⁶ *Graupe*, op. cit.

dem er aufbaute, ein System war, das Persistenz besaß, einzigartig jüdisch und einzigartig effektiv war.

Das Judentum wird traditionsgemäß von seinen Anhängern als Manifestation göttlichen Rechts gesehen. Der Jude hat zugleich die doppelte Aufgabe, dieses Recht zu kennen und zu praktizieren. Als eine wesentliche Vorbedingung dieser Kenntnis wurde von biblischen Zeiten bis zur Gegenwart die Erziehung zur Pflicht erhoben. Der Bibel zufolge besteht Erziehung aus zwei Elementen: der Kenntnis des Rechts und der Geschichte. Da das Recht offenbart (d. h. unveränderlich) und zugleich dynamisch (d. h. wandlungsfähig) ist, bedarf es der Kenntnis beider Elemente, um seinen Zweck zu verstehen. Geschichte ist Tradition, und Tradition ist heilig. Selbst in biblischen Zeiten, so heißt es im Talmud, gab es keinen Jungen und kein Mädchen, keinen Mann und keine Frau, „von Dan bis zu Ber Schewa“, der sich oder die sich nicht im Recht und in der Tradition auskannten¹⁷. Es sollte uns daher nicht überraschen, daß dieser universelle Ansatz, um den Einbruch fremder Einflüsse und Eroberung durch inneren Widerstand auszugleichen, in der Erziehung institutionalisiert wurde. Man mußte hinausgehen über den mehr idyllischen Wirkungsbericht des von der Bibel inspirierten Beispiels der direkten Vermittlung von den Eltern zum Kinde, wie es in den Sprüchen Salomos (1,8) – „Mein Kind, gehorche der Lehre Deines Vaters, und verwerfe nicht den Unterricht Deiner Mutter“ – zum Ausdruck kommt. Im Jahrzehnt vor der zweiten Tempelzerstörung befahl der Hohe Priester Josua von Gamala, daß in jedem Bezirk und in jeder Stadt „Lehrer für kleine Kinder“ ernannt und daß „Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren eingeschult“ werden sollten¹⁸. Im Grunde war es dieses Gebot, das allen nachfolgenden Entwicklungen im Erziehungswesen – von der Elementarstufe bis hin zu den höchsten Lehranstalten – die Richtung gewiesen hat. Und das schließt auch den „Cheder“ ein, der die eigentliche Grundstufe darstellt. Es sollte allerdings nicht vergessen werden, daß die in Josua von Gamalas Gebot vorgesehene „Cheder“-Stufe nicht auf einem abstrakten Erziehungsideal beruhte; ebenso wenig sollte sie dem Kinde eine wirtschaftlich ausgerichtete Ausbildung vermitteln, um es auf irgendeine gesellschaftliche Rolle vorzubereiten. Sie war auch nicht als eine Institution gedacht, durch die die junge Generation so in die Gesellschaft integriert werden sollte, daß sie die sich aus dem Prozeß der Arbeitsteilung ergebenden, jeweils zuerteilten Funktionen akzeptierte. Erziehung war vielmehr die Theorie der Thora, und die Thora war die praktische Anwendung der Theorie; die Theorie jedoch bedeutete kein Voraussagen der Praxis, ebenso wie die Praxis keine Theorie schuf. Damit entwickelte sich die jüdische Erziehung zu einem unentbehrlichen Element einer permanenten dialektischen Beziehung zwischen dem in die Thora versenkten Juden einer-

¹⁷ Babl. Sanhedrin 94 b.

¹⁸ Babl. Baba Bathra 21 a.

seits und einer sich ständig wandelnden Welt um ihn herum andererseits. Aus dieser Wechselbeziehung ergab sich eine Erziehungsphilosophie, die holistisch und dennoch partikularistisch war; sie schloß kein Gebiet aus, sondern erfaßte im Gegenteil alles Wissen unter der einfachen Überschrift der jüdischen Erziehung.

Kehren wir nun zu der bereits erwähnten Kritik an dem „Cheder“ kurz zurück. Sie äußerte sich einerseits als Kritik an den Mängeln des „Cheder“ und nahm andererseits die Form einer Auseinandersetzung mit dem System als solchem an. Wenn man einmal von den sich gegen irgendwelche Mißbräuche richtenden Klagen absieht, die eine unvermeidliche Begleiterscheinung jeder institutionalisierten Tätigkeit sind und Berichte wie die von Salomon Maimon erklären könnten, dann haben wir es mit Beschwerden von Rabbinern zu tun, die sich mitunter zwar gegen Mißbräuche wenden, aber häufiger substantielle Auseinandersetzungen mit den Methoden und Techniken des Unterrichts sind. In dieser grundsätzlicheren Kritik spiegeln sich zweifellos der Wandel gesellschaftlicher Bedingungen wider sowie die Anpassung an eine veränderte Einstellung zum Kind und zu ökonomischen Zwängen, die die auf Gemeindeebene bestehenden Bildungseinrichtungen beeinflussten. Allerdings wurden die Ziele der Erziehung nie in Frage gestellt. Das Ganzheitsprinzip der jüdischen Erziehung ließ Raum für unbegrenzte methodologische Neuerungen, sorgte aber zugleich für eine Unverrückbarkeit der Zielsetzungen. Dies wird bei einem Blick auf das Zentralproblem, auf das Verhältnis zwischen Erziehungspraxis und Kindesindividualität, deutlich. Lange bevor Reformen wie Rousseau und Basedow die Autonomie jedes einzelnen Schülers und die angeborene Kreativität eines jeden Kindes betonten, hatten bereits der Talmud und nachfolgende jüdische Autoren auf die Individualität und das Gefälle in den Leistungen von Studenten und Schülern hingewiesen¹⁹. Während man erkannte, daß diese Einsicht flexible Erziehungsmethoden und die Entwicklung eines Ausleseverfahrens für die Aufnahme in die Lehranstalten erforderte, ging man nicht direkt von der natürlichen Kreativität und Autonomie des Individuums aus. Ja, es war sogar eines der hervorragenden Merkmale des Chassidismus im achtzehnten Jahrhundert und einer der Gründe für seinen Erfolg, daß er dem intellektuell benachteiligten Juden die Alternative bot, sich in einem praktischen, tatbezogenen Aufgabenbereich zu verwirklichen, wenn er die rigoroseren Anforderungen nicht zu erfüllen vermochte, die das Studium der Thora an den Studenten stellte.

Es ist jedoch noch ein weiterer Punkt zu berücksichtigen, bevor wir uns von kritischen Äußerungen am jüdischen Unterricht abkehren und uns der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Erziehungssystem zuwenden können. Das Ganzheitsprinzip der Thora und die unbegrenzten Möglichkeiten, die sich von jeher daraus ergaben, gehen von der ausdrücklichen An-

¹⁹ Siehe Mischnah Aboth V, 15.

nahme aus, daß die Thora weder räumliche noch zeitliche Grenzen kennt. Praktisch bedeutet dies, daß Erziehung als ein offener, nie endender Prozeß verstanden wird; er mag einen Anfang haben, aber er hat kein Ende. Seine Vollendung ist nicht an ein bestimmtes Alter, ein bestimmtes Entwicklungsstadium oder eine bestimmte Zeit gebunden. Erziehung ist nicht fürs Leben – sie *ist* Leben. Sie ist keine Vorbereitung auf etwas, sondern sie ist Selbstzweck. Alles was der „Cheder“ daher in seinen verschiedenen Ausprägungen bot, war eine Gelegenheit zu lernen, wie man lernt. Das Prinzip des Lernens um des Lernens willen findet seine Erfüllung nicht so sehr in dem, wieviel man weiß, sondern vielmehr darin, wie intensiv man studiert. Dieses Prinzip sollte einen tiefgehenden Einfluß auf die emanzipierten Juden in Deutschland ausüben und zwar nicht nur insofern, als sich Regierungen und Gemeindeälteste in ihrer Erwartung getäuscht sahen, daß die Emanzipation zu einer stärkeren Ausgeglichenheit in der Sozialstruktur der jüdischen Bevölkerung führen würde, sondern auch insofern, als damit unter den Erben der Cheder-Tradition eine unverhältnismäßig starke Neigung zu akademischen Berufen entstand.

Oberflächlich betrachtet lassen sich beißende Kommentare über die schlechte Qualität der Cheder-Ausbildung wie die von Morris Joseph aus der gesellschaftlichen Situation heraus erklären, aus der sie entstanden sind. Joseph war ein englischer Rabbiner, dem die Lage der Juden in Rußland bekannt war sowie die Tatsache, daß die „Aufklärung“ sie nicht vor dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts erreichte. Während des ganzen ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts erlebte er den Strom von Flüchtlingen mit, die aus Rußland nach England kamen, ihre „Schtetl“-Traditionen mitbrachten – darunter auch den Cheder alten Typs, und diesen nach London verpflanzten. Da er überzeugt war, daß diese „fremdartigen“ Gebräuche die schnelle Integration der Neuankömmlinge in die englische Gesellschaft verhindern würden, wandte er sich gegen deren Traditionen, und es war vermutlich seine Absicht, sie zur Übernahme des anglierten Lebensstils britischer Juden zu bewegen. Bei näherem Hinsehen jedoch geht Josephs Kritik sehr viel tiefer und könnte mit den offenen feindseligen Angriffen gegen den Cheder in Verbindung gebracht werden, wie sie etwa den berüchtigten Cheder-Prozessen von Witebsk zugrunde lagen²⁰.

Wenn, wie bereits erwähnt, die Erziehung als Idee seit biblischen Zeiten fest verwurzelt und ein deutliches Merkmal jüdischen Lebens war, warum hat

²⁰ Im Jahre 1921 führte die sowjetische Regierung eine Reihe von „Prozessen“ gegen jüdische Institutionen, und zwar den „Cheder-Prozeß“ in Witebsk, den „Jeschiwah-Prozeß“ in Rostow und den „Rosch-Haschana-Prozeß“ in Kiew. Siehe *Joshua Rotenberg*, *Jewish Religion in the Soviet Union*, in: *Lionel Kochan* (Hrsg.), *The Jews in Soviet Russia since 1917*, London 1972. Detaillierte Diskussion des „Cheder-Prozesses“ auch bei *Joseph Carlebach*, *Der Chederprozeß im Stadttheater zu Witebsk*, Berlin 1924.

dann die von den religiösen Führern abgelehnte und vom Staat befürwortete Einführung einer säkularen Erziehung eine so beherrschende Rolle bei der Formulierung des Emanzipationsgedankens durch jüdische Laienvertreter gespielt? Das Problem wird noch komplizierter, wenn man sich vor Augen hält, daß die weltliche Erziehung überhaupt nichts wirklich Neues für Juden darstellte²¹. Bei der Suche nach einer Antwort auf unsere Frage trifft teilweise wohl Kobers Erklärung zu, daß „die Erziehung zu einem Ersatz und zugleich zu einer Vorbereitung für die volle Emanzipation wurde“²². Diese These würde zumindest partiell das rege Interesse der staatlichen Organe erklären. Eliav hingegen meint, daß frühe Versuche, Erziehung auf praktische Zwecke hinzuwenden, unter dem Einfluß der „Aufklärung“ einer neuen Ideologie Platz machten: „An die Stelle einer Neigung zur weltlichen Bildung trat das Streben nach weltlicher Erziehung“²³. Eine derartige Erklärung ist indessen leicht tautologisch. Sie sagt nichts darüber aus, *warum* eine weltliche Erziehung zu einem so wichtigen Element der Emanzipationsbewegung wurde. Ebenso wenig trägt sie dazu bei, die besondere Bedeutung der *weltlichen* Erziehung – im Gegensatz zur Erziehung per se – zu begreifen, die ihr Befürworter als auch Gegner beimaßen.

Um zu einer Lösung dieses Problems zu gelangen, sollte man vielleicht für einen Augenblick zum Talmud zurückkehren. Im Traktat *Kethuboth* stößt man auf folgende Äußerung des Rabbiners Hihja:

„Ich werde dafür sorgen, daß die Thorah in Israel nicht vergessen werden wird. Denn ich bringe die Flachssaat, säe sie und webe [aus dem Gewächs] Netze. [Mit diesen] jage ich Hirsche, mit deren Fleisch ich Waisen ernähre und aus dessen Häuten ich Schriftrollen fertige, und dann begeben sich zu einer Stadt, in der es keine Lehrer für kleine Kinder gibt, und schreibe die fünf Bücher des Pentateuch für fünf Kinder nieder und lehre weitere sechs Kinder die sechs Lehren der Mischnah und sage dann jedem Kinde: ‚Lehre Deine Freunde das, was Du gelernt hast.‘“²⁴

²¹ Siehe z. B. *Joseph Eschelbacher*, Die Anfänge der allgemeinen Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn, in: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Martin Philipppsons, Leipzig 1916, 168–177, und die neue und umfassende Studie von *Monika Richarz*, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 28, Tübingen 1974.

²² *Adolf Kober*, Emancipation's Impact on the Education and Vocational Training of German Jewry, in: *Jewish Social Studies*, 16 (1954), 3–32. Zitat aaO, 4.

²³ *Mordechai Eliav*, *Hachinuch Hayehudi Be 'Germaniah Bimei Ha 'Haskalah Ve 'Haemanzipaziah* (Jüdische Erziehung in Deutschland während der Aufklärung und der Emanzipation), Jerusalem 1961. Zusammenfassung des Buches in *Eliav's* Aufsatz: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, III, Nr. 11 (1960), 207–215. Zitat aaO, 208.

²⁴ *Babl. Kethuboth* 103 b.

Hier haben wir ein gesellschaftliches Ideal vor uns, bei dem Landwirtschaft und Handwerkskunst als Mittel zur Förderung der Erziehung benutzt werden.

Wenn man sich auf der anderen Seite die beiden einflußreichsten Veröffentlichungen ansieht, die der Emanzipation den Weg ebneten, so erweist sich, daß beide sich für eine Umkehrung jenes traditionell jüdischen Erziehungsprinzips einsetzten. In seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781 und 1782) schreibt Christian Wilhelm Dohm, daß der Staat es „für den Juden einrichten soll, ihn in jungen Jahren an solche Studien heranzuführen, die sein späterer Beruf mehr oder weniger“ erfordere²⁵. In ganz ähnlicher Weise zielte das 1782 von Kaiser Joseph II. erlassene Toleranzedikt darauf ab, die jüdische Nation für den Staat einzuspannen. Es enthielt demgemäß eine Reihe von Klauseln, die bestehenden Gesetze abzuändern, um es Juden zu ermöglichen, die Landwirtschaft oder ein Handwerk zu ergreifen oder auch sich den schönen Künsten zu widmen. Auch die Gemeindeältesten sahen in einer systematischen Veränderung der jüdischen Berufsstruktur eine entscheidende Vorbedingung der Emanzipation* und betrachteten die weltliche Erziehung als den einzig erfolgversprechenden Weg dorthin²⁶.

Auch wenn die Emanzipation erreicht wurde, so spielte die weltliche Erziehung dabei am Ende doch eine ganz andere Rolle als ihr von ihren früheren Vorkämpfern zugeordnet war; das gleiche gilt für die Frage der Umstrukturierung der von den deutschen Juden ausgeübten Berufe. Was den ersten Problemkreis betrifft, führte die Tatsache, daß die weltliche Erziehung in ein bestehendes und expandierendes jüdisches Schulsystem integriert wurde, zu einer außerordentlichen Betonung akademischer Leistung; die alte Cheder-Methode, das Lernen zu lernen, wurde einfach auf weltliche Fächer übertragen, was am Ende die völlige Verdrängung der jüdischen Fächer mit sich brachte. Gerade die Erfolge der Juden in der weltlichen Erziehung machten die Gemeindeältesten blind gegenüber dem Widerstand, auf den Juden weiterhin stießen, die sich um Zutritt zu Gewerbe und Handwerk bemühten. Ein weiterer Grund, warum der Feindseligkeit der Umwelt nicht mehr Gewicht beigemessen wurde, lag in der wachsenden Verstärkung im neunzehnten Jahrhundert. Wenn der Bauer und das Proletariat, genau wie der Adel und die Beamtschaft, sich weigerten, ihre gesellschaftlichen und

²⁵ Zit. in Kober, op. cit., 5 (Hervorhebung von mir, J. C.).

* Siehe hierzu den Beitrag von Jacob Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, im vorliegenden Bande (Hrsg.).

²⁶ Sucher B. Weinryb, Der Kampf um die Berufsumschichtung, Berlin 1936. Zur Emanzipationsproblematik siehe verschiedene weitere Arbeiten von Reinhard Rürup, so sein Kapitel Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland vor 1890, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, hrsg. von Werner E. Mosse, unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976, 1–56.

wirtschaftlichen Positionen mit Juden zu teilen, dann ermöglichte das Anwachsen der Städte im heraufziehenden Zeitalter der Industrialisierung dem verachteten Hausierer und Trödler, dem nicht der Sinn nach höherer Bildung stand, ein im Wirtschaftsleben wichtiger und akzeptierter, wenn auch nicht völlig integrierter Kaufmann oder Makler zu werden.

Durch eine merkwürdige Ironie des Schicksals legten so die beiden hervorstechendsten und am meisten befremdenden Merkmale der deutschen Judentum aus der Zeit vor der Emanzipation den Grundstein für ihre größten Leistungen. Das Einfließen der Cheder-Tradition in die weltliche Erziehung schuf eine zahlenmäßig starke und intellektuell eindrucksvolle akademische Elite, die das klassische jüdische Ideal des Lernens auch dann noch weiterpflegte, als sie sich ihren jüdischen Wurzeln zunehmend entfremdete. Der gering geachtete, aber anpassungsfähige Trödler hingegen übertrug seine Fertigkeiten im Handeln und seine Ausdauer auf den schnell wachsenden Handel in den städtischen Zentren des neuen industriellen Zeitalters und schuf damit ein starkes und einflußreiches jüdisches Element im Wirtschafts- und Finanzbürgertum.

II

Man kann also sagen, daß der eigentliche Wandel, der die deutschen Juden damals erfaßte, nicht so sehr in einer Verschiebung von der jüdischen auf die weltliche Erziehung bestand, sondern vielmehr in einer Verweltlichung der Erziehungs-Ziele und -Methoden im Gefolge der wachsenden Verweltlichung vieler anderer Bereiche jüdischen Lebens. Die Entstehung einer „Wissenschaft des Judentums“ kennzeichnet das Einsetzen dieser Entwicklung, mit der das Studium des Judentums aufhörte, ein Erziehungsprozeß für Juden und durch Juden zu sein, und stattdessen eine abstrakte, akademische Disziplin wurde, die Wissenschaftler aller Glaubensrichtungen anziehen konnte und dies auch tat. In seinem letzten paradoxen Entwicklungsstadium konnte das Studium der Thora mit Namen wie Wellhausen und Strack verbunden sein, die entweder dem Judentum feindlich gesinnt oder einer andersartigen religiösen Gedankenwelt verhaftet waren²⁷. In der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts nahm die jüdische Erziehung daher eine neue Bedeutung an. Während bis dahin für Juden jede Erziehung ipso facto jüdische Erziehung bedeutete, wurde von nun an in der Erziehung scharf unterschied-

²⁷ Die Beziehung zwischen jüdischer Bildung und einem Bekenntnis zum Judentum blieb weitgehend dunkel und verborgen bis zu Franz Rosenzweigs Arbeit. Er verdeutlichte sie fast genau ein Jahrhundert nachdem Eduard Gans den Culturverein gegründet hatte, der die Wissenschaft des Judentums hervorbrachte. Siehe *Nabum N. Glatzer* (Hrsg.), *Franz Rosenzweig, On Jewish Learning*, New York 1955. (Deutsche Originalausgabe: *Franz Rosenzweig, Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*. Mit einem Nachwort von Eduard Strauß, Bücherei des Schocken Verlags, Berlin 1937.)

den zwischen dem Erlernen der kulturellen Traditionen und Grundzüge der die Juden umgebenden Gesellschaft, dem Aneignen ihrer Werte und Normen und der eigentlichen jüdischen Erziehung, die sich zu einer hochspezialisierten Einweisung in die Gebräuche einer bestimmten Religion entwickelte. Demgemäß bestimmte der Grad, in dem die jüdische Erziehung mehr oder weniger getreulich dem traditionellen Studium und der Befolgung der Thora gewidmet war, auch die jeweilige Haltung und den Lebensstil des einzelnen und zwar in einem solchen Maße, daß „das Gesetz den Unterschied zwischen Jude und Jude deutlicher hervortreten läßt als den zwischen Juden und Christen“²⁸. Die schnelle und dramatische Säkularisierung der Juden Deutschlands, die sich bei ihnen um so vieles rascher durchsetzte als bei der Mehrheit der übrigen Bevölkerung (obwohl sie alles in allem einen weiteren Weg zurücklegen mußte), bildet somit ein zentrales Forschungsproblem, das untersucht und geklärt werden muß. Dieser Säkularisierungsprozeß war durch das Bemühen charakterisiert, sozio-ökonomische wie auch intellektuelle Veränderungen rational zu bewältigen, sowie durch die Weigerung, sich durch immer neu sich auftürmende Hindernisse und Widerstände entmutigen zu lassen. Hinzu kamen eine Überempfindlichkeit gegenüber Kritik von außen und eine bisher noch nicht geklärte Fähigkeit der Familie und der Schule, dem Kind das für die Anpassung an eine sich rapide verändernde Umwelt notwendige Rüstzeug mit auf den Weg zu geben.

Wir brauchen hier nicht auf jene gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfte einzugehen, die zu den Wandlungen in der Sozialstruktur im weiteren Sinne führten. Uns interessieren hier in erster Linie die Faktoren, die auf die Sonderart der jüdischen Bevölkerung eingewirkt haben. Der die deutsche Judentum kennzeichnende rational-intellektuelle Zug wurde – wie bereits erwähnt – von dem Historiker Graetz als eine abrupte, durch Moses Mendelssohn und die „Aufklärung“ inspirierte Befreiung von mittelalterlichem Geist interpretiert. Der Vater des Verfassers dieses Aufsatzes fand dagegen in seinem Vortrag über die ‚Geschichte der Juden von Altona‘ eine weitaus überzeugendere Erklärung, in dem er den in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Altona ausgetragenen „Amuletten-Streit“ zwischen den Rabbinern Jonathan Eybeschütz (1690–1764) und Jacob Emden (1697–1776) abhandelte. Die unmittelbare Ursache des viele Jahre lang in äußerst bitterem und feindseligem Tone geführten Streites bildete ein von Eybeschütz angefertigtes Amulett, auf dem Emden Hinweise auf einen mittlerweile völlig zurückgewiesenen Pseudo-Messias namens Sabbatai Zevi entdeckt haben wollte. Obwohl Eybeschütz dies mit allem Nachdruck ablehnte, breitete sich der Konflikt unvermindert in seiner ganzen Heftigkeit über Deutschland aus. Was, so fragte Joseph Carlebach, konnte zwei rabbinische Gelehrte von Weltruf dazu veranlassen, soviel Energie, Zeit und giftige Worte einem Problem zu

²⁸ Rosenzweig, op. cit. (Englische Ausgabe), 61.

opfern, das in jeder Hinsicht lächerlich und unbedeutend erschienen sein muß. Carlebach vertrat dazu folgende Ansicht:

„Dieser Amulettenstreit war gewissermaßen der letzte Reinigungsprozeß von dem wenn auch nur unbewußten oder halbbewußten Erlösungsschwarm. Ganz gleichgültig ob Emden durch sein verletztes Ehrgefühl den Streit vom Zaun gebrochen oder nicht, der Kampf verlangte von allen Beteiligten eine klare Stellungnahme. Er zog das Geheimste der Seelen ans Licht und zerrte es vor die Entscheidung einer kritischen Analyse. Gewiß war es kein Zufall, daß dieser Kampf auf dem Boden Altonas ausgefochten wurde. Hier waren beide Welten, aschkenasisch und sephardisch, zusammengeschlossen; hier war eine ruhige, glückliche Insel des Friedens, wo gerechte Herrscher des Wohlstands der jüdischen Gemeinde sich freuten; hier die Stätte, wo ohne Sorge man sich ganz dem Studium hingeben konnte. Hier und nur hier konnte Emden diesen Amulettenstreit als Vorwand der Auseinandersetzung nehmen, denn an irgend einem Punkte mußte er doch den Gegner, den Unangreifbaren, angreifen. So nahm er den Grenzbezirk, zu dem jeder Gläubige immer gern abschweift, den Bezirk des messianischen Wunders, der übernatürlichen Erlöserkraft als Angriffspunkt und zwang hier die gesamte rabbinische Welt zum Bekenntnis.

Dieser Kampf der führenden Geister war u. E. die Hauptursache, daß die gesamte deutsche Judenheit sich ein für alle Mal der Mystik entschlag, was sie allerdings für die Aufklärerei besonders anfällig gemacht hat.“²⁹

Die auf diese Weise zurückgewiesene mystische Tradition fand nicht nur bei den pseudo-messianischen Bewegungen in Südeuropa und dem mittleren Osten ihre Anhänger, sondern auch unter den verfolgten und verarmten Massen in den jüdischen Gemeinden Rußlands und Polens, den Hauptträgern der jiddischen Sprache und Kultur, der Talmudlehre und vor allem des Chasidismus, einer religiösen und gesellschaftlichen Erneuerungsbewegung mit ausgeprägt mystischen Elementen. Die deutschen Staaten und ihre Regierungen, insbesondere Preußen, wurden nun bis zu einem gewissen Grad in ihrer Einstellung zu den ansässigen jüdischen Bevölkerungsgruppen von der Befürchtung beeinflusst, daß eine zu milde Handhabung der Gesetzgebung eine massive Wanderbewegung der Juden von Ost nach West begünstigen werde. Solange die jüdische Bevölkerung nur einen winzigen Teil der Gesamtbevölkerung ausmachte, bestand berechtigter Grund zu der Annahme, daß die Zeit und der gesellschaftliche Druck die Juden zur Assimilation, zum Übertritt zum Christentum oder zur Auswanderung treiben würden, so daß sich die jüdische Frage gewissermaßen von selbst und ohne drastische Eingriffe des Staates lösen werde. Die jüdische Einwanderung aus Osteuropa wurde unter diesen Umständen in zweifacher Hinsicht als gefährlich angesehen: Diese Einwanderer würden nicht nur die Zahl der Juden auf dem alten Niveau halten

²⁹ *Joseph Carlebach*, Die Geschichte der Juden in Altona, Altona 1930 (Unveröffentlichtes Manuskript im Besitz von Rabbiner Solomon Carlebach, New York, dem ich für die Benutzungserlaubnis zu Dank verpflichtet bin).

oder sogar erhöhen, sondern mit ihrer besseren Kenntnis der jüdischen Tradition und größeren Treue zu ihr würden sie sehr wahrscheinlich auch den Assimilierungsprozeß aufhalten und die in der Auflösung begriffenen jüdischen Traditionen in Westeuropa aufs neue beleben. Um einen solchen osteuropäischen Einfluß zu verhindern oder zumindest einzudämmen, führten die deutschen Behörden nicht nur strenge Einwanderungsbestimmungen ein, sondern begannen auch mit der systematischen Verunglimpfung der kulturellen und sozialen Traditionen der „Ostjuden“³⁰ und machten aus ihrer Verachtung und Feindseligkeit gegenüber deren Sprache, Kleidung, Sitten und Berufen keinen Hehl.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten deutsch-jüdischer Geschichte, daß ein Großteil dieser Feindseligkeit als „objektive Kritik“ von einer Mehrheit der deutschen Juden übernommen und Bestandteil eines tiefverwurzelten Vorurteils wurde, das eine dauerhafte Barriere zwischen Juden aus Ost und West aufrichten sollte. Dieses Vorurteil lag den arroganten Äußerungen Heinrich Graetz' und, wie noch zu zeigen sein wird, vieler anderer Wissenschaftler zugrunde; es war ein Vorurteil, das dem jüdischen Gemeindeleben viel an Lebenskraft nahm und das schließlich zu einem festen Bestandteil im antisemitischen Waffenarsenal deutscher Nationalisten wurde. Das Drängen auf Emanzipation legitimierte und verstärkte dieses Vorurteil in solch einem Maße, daß es schließlich seine eigene Dynamik gewann und einen rein zerstörerischen Einfluß ausübte.

Wir können uns diesen Prozeß veranschaulichen, wenn wir das Verhalten der deutschen Juden zur jiddischen Sprache und den polnischen Juden oder auch die Art und Weise betrachten, in der man sich mit Moses Mendelssohns Übersetzung des Pentateuchs auseinandersetzte. Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn man feststellt, daß Mendelssohn selbst dem Jüdisch-Deutschen (oder Jiddischen) gegenüber niemals so ausgeprägte Vorurteile gezeigt hat, wie es von vielen Autoren zur Rechtfertigung ihrer eigenen Ablehnung behauptet worden ist. Durchdrungen von den Idealen und vom Geist der Aufklärung und der modernen europäischen Kultur, bedauerte Mendelssohn sicherlich, daß seinen Mitjuden soviel an deutscher Kultur fehlte³¹; auch konnte er sich nicht einiger bissiger Kommentare zur Qualität der jiddischen Übersetzungen des Pentateuch enthalten, die vorlagen, als er seine eigene Übersetzung begann. Über eine frühere jiddische Übersetzung von dem Rabbiner Jekutiel Blitz meinte er, sie beweise, daß „er nichts vom Geiste der hebräischen Sprache und ihrem Gebrauch“ verstanden habe und daß er das wenige, was er verstand, in eine „verdorbene und verstümmelte Sprache“ übersetzt

³⁰ Siehe etwa die deutliche Ablehnung der frederizianischen Behörden gegen die Juden der Provinz Posen nach deren Eingliederung in den preußischen Staat.

³¹ Siehe seinen Brief an August von Hennings vom 29. Juni 1779, in: *Moses Mendelssohn*, Eine Auswahl aus seinen Schriften und Briefen. Denkmäler jüdischen Geistes, hrsg. von B. May und J. B. Levy, Bd. I, Frankfurt a. Main 1912.

habe, die jeden Leser anwidere, „der richtig [Deutsch] zu sprechen versteht“³². Als nun Graetz sodann die Auseinandersetzung aufnahm, war das Jiddische bereits zu einem angeblich „verabscheuungswürdigen Jargon“, einem „barbarischen Dialekt“ und einer „korrupten Sprache“ geworden³³. Es überrascht daher nicht, wenn sich der Historiker Markus Brann, Graetz' Nachfolger am Breslauer Seminar, ähnlich ausdrückte und das Jiddische als ein „verdorbenes Kauderwelsch“ bezeichnete³⁴. Spuren dieser Verunglimpfung lassen sich bis hin zu den jüngeren Historikergenerationen verfolgen. So nannte Sachar es eine „volkssprachliche Zwitterbildung“³⁵, Margolis und A. Marx es einen „verdorbenen Dialekt“³⁶ und Graupe es „auf der Stufe des Mittelhochdeutschen stehengeblieben“, das in der Folgezeit „durch Aufnahme slavischen Sprachgutes“ verändert worden sei³⁷. Sogar diejenigen, die Mendelssohn angriffen, weil sie seine Ablehnung des Jiddischen als Hauptursache für den Niedergang der jüdischen Kultur ansahen, verewigten mitunter selber diese Vorurteile gegen das Jiddische, wenn sie Mendelssohn ungerechtfertigterweise abschätzig Äußerungen unterschoben. Unter Hinweis auf eine nicht näher identifizierte Quelle behauptet Mahler zum Beispiel, Mendelssohn hätte die Sprache älterer jiddischer Übersetzungen des Pentateuch beschrieben als „eine Sprache von Hanswurst, völlig unzulänglich und verdorben; ein Leser, der auf gepflegte Sprache halte, muß sich angewidert und abgestoßen fühlen“³⁸. Indessen kann die Ablehnung polnischer Lehrer nicht mit Mendelssohn in Verbindung gebracht werden. Graetz war es, der als führender Vertreter dieser negativen Einstellung die Ansicht vertrat, polnische Lehrer würden nur angestellt, weil es keine anderen gäbe; sie würden die jüdischen Jugendlichen „mit der Zuchtrute und mit zornigen Gebärden“ lehren, in den alten Texten die absurdesten Dinge, „jede Albernheit und Abgeschmacktheit“ zu entdecken³⁹. Und Brann folgte auch hier wieder den Fußstapfen seines Meisters, wenn er von „rohen und unwissenden, meist aus dem Osten zugewanderten Jugendlehrern“ sprach⁴⁰. Ähnliche Bemerkungen finden sich in

³² Vgl. *Mendelssohns* „Einleitung“ zu seiner Übersetzung des Pentateuch.

³³ *Graetz*, op. cit., Bd. XI, Leipzig 1900, 38; und die englische Ausgabe *History of the Jews*, Philadelphia 1967, Bd. V, 328–329. Diese Ausgabe basiert auf der ursprünglichen Übersetzung aus dem Jahre 1891, die Graetz noch selber gesehen hat.

³⁴ *Markus Brann*, *Geschichte der Juden und ihrer Literatur*, Bd. 2, Breslau 1895, 388.

³⁵ *Howard M. Sachar*, *The Course of Modern Jewish History*, London 1958, 48–49.

³⁶ *M. L. Margolis* und *A. Marx*, *A History of the Jewish People*, Philadelphia 1927, 595.

³⁷ *H. M. Graupe*, *Die Entstehung des Modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden, 1650–1942*, Hamburg 1969, 46–47.

³⁸ *Raphael Mahler*, *A History of Modern Jewry, 1780–1815*, London 1971, 161.

³⁹ *Graetz*, op. cit., XI, 38 f.

⁴⁰ *Brann*, op. cit.

Werken jüngerer Datums. So berichtet Graupe, die Lehrer seien meist aus Jeschiwot in Polen gekommen, wären als Lehrer ungeeignet gewesen und hätten eine für die meisten Kinder fast unverständliche Sprache gesprochen. Die Erfindung und Tradierung der Legende von der Minderwertigkeit des Jiddischen, die Leugnung der jiddischen Kultur und die feindselige Ablehnung polnischer Juden spielten den herrschenden Eliten in den deutschen Staaten direkt in die Hände und brachten vieles an echter und einzigartiger jüdischer Kultur in Verruf. Es waren freilich nicht nur die Regierungen der deutschen Staaten, denen es sehr gelegen kam, daß ihre eigene engstirnige Einstellung durch die Juden selbst eifertig rationalisiert und verbreitet wurde. Auch die im Entstehen begriffene antisemitische Bewegung leitete viele eigene Argumente aus diesen Vorurteilen ab, die oft genug in treuherziger und wohlmeinender Ignoranz in Umlauf gesetzt worden waren.

Dieser Sachverhalt läßt sich am besten mit einem Blick auf das Werk des Urenkels von Moses Mendelssohn illustrieren, der – obwohl denkbar frei von antisemitischen Gefühlen – gleichwohl eine Karikatur jüdischen Lebens zeichnet, die nur eine vernichtende Wirkung gehabt haben kann. Sebastian Hensel war der Sohn aus der Ehe Fanny Mendelssohn-Bartholdys, einer Enkelin von Moses, mit Wilhelm Hensel. Sebastian war von Beruf Landwirt und Gutsverwalter und sehr stolz auf seine Familie und ihre intellektuellen Leistungen. Im Jahre 1879 veröffentlichte er eine Familiendokumentation über den Zeitraum 1729–1847 unter dem Titel *Die Familie Mendelssohn*, die bis 1929 nicht weniger als zwanzig Auflagen erlebte. In seiner Beschreibung der Herkunft Moses Mendelssohns behandelte Hensel auch das Problem der jüdischen Sprache sowie der Lehrer aus Polen. Er erläuterte mit viel Mitgefühl, wie die Juden trotz jahrhundertelanger Verfolgung ihrer Religion treu blieben und wie diese Standhaftigkeit zur Entwicklung einiger positiver jüdischer Züge beigetragen habe. Doch dann führte er wie Dohm, Hermes, Bruno Bauer und viele andere deutsche Autoren weiter aus, daß Verfolgung und Diskriminierung unvermeidlich auch negative Folgen gehabt hätten. Das liest sich dann so:

„Die Nation verknöcherte, sie verlor jeden weiteren Blick, aller Fortschritt stockte; sie hatte ihre besondere Sprache, ein krasses Gemisch von Hebräisch und Deutsch, ihre besondere Art, Haar, Bart und Kleidung zu tragen; das einzige Studium, außer der Medizin, war das ihrer religiösen Bücher. Und wie es immer geschieht, wenn sich die Religion der Verbindung mit dem übrigen geistigen Leben entzieht, so auch hier: sie wurde starr, jede Frische entwich ihren Formen, die dogmatischen Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien wurden immer mehr ausgesponnen, und wer hierin Meister war, galt für fromm. Ihre Schriftsprache war das Hebräische. Dieses liegt aber in seinen Wurzeln und seinem ganzen Character der modernen Entwicklung ferner als irgendeine andere alte Literatursprache, und so war das einzige Studium der damaligen Juden auch noch dazu angetan, sie der modernen Bildung immer mehr zu entfremden. Dazu kam die Persönlichkeit der Lehrer: es waren fast durchgängig polnische Juden, weil man sie für schriftgelehrter als

die deutschen hielt. Natürlich standen diese den deutschen Christen noch ferner als ihre deutschen Glaubensgenossen und erweiterten die schon bestehende Kluft immer mehr. Eine Priesterkaste neigt immer zur Intoleranz, wenn sie sich auch aus dem edelsten, gebildetsten Teil einer Nation rekrutiert, wieviel mehr hier, wo sie aus Mitgliedern eines fremden unwissenden und kulturlosen Volkes bestand. Verfolgung der Aufgeklärteren, Verbot jeder Spur von Bildung, beharrliches Zurückhalten auf dem einmal eingenommenen Standpunkt war die Lebensaufgabe, die sich diese polnischen Rabbiner gestellt hatten. Sie ahnten, daß bei allgemeiner Bildung es um ihre Herrschaft geschehen sein würde, und so stempelten sie jede Abweichung von der gewohnten Sitte oder Unsitte zum Sakrilegium: richtig deutsch sprechen, Lesen eines deutschen Buches war Ketzerei.⁴¹

In seiner endgültigen Biographie Moses Mendelssohns hat Alexander Altmann eine detaillierte Zusammenfassung der Geschichte der Mendelssohnschen Übersetzung des Pentateuch vorgelegt. Diese Übersetzung war, obgleich in hebräischen Buchstaben gedruckt, in korrektem und sehr anspruchsvollem Hochdeutsch ausgeführt. Altmann enthält sich freilich einer Bewertung dieses Unternehmens und gibt sich mit einem Satz des Lobes zufrieden, in dem er Mendelssohns Übersetzungsleistung hervorhebt⁴². Heinrich Graetz hingegen machte seine Ansichten zu der Übersetzung mehr als deutlich, wenn er meint, sie habe mit dem Vorwurf gegen die Juden Schluß gemacht, ihre eigene Literatur nicht zu kennen und eine korrupte Sprache zu sprechen⁴³. Zudem werde diese Übersetzung die jüdische Jugend die deutsche Sprache lehren⁴⁴; sie habe zu einer Wiedergeburt der Juden geführt und ihnen ihre innere Freiheit gegeben⁴⁵. Ebenso überschwenglich äußerte sich Brann. Die Übersetzung, so schrieb er, erziehe die deutschen Juden und habe sie zur europäischen Kultur hingeführt. „In ihrer Wirkung war Mendelssohns Übersetzung seit Jahrhunderten die größte That eines jüdischen Gelehrten“⁴⁶. Es überrascht daher kaum, daß auch Hensel des Lobes voll war: „Die Übersetzungen gewannen sich ein immer größeres Publikum und bilden noch heute die Grundlage aller jüdischen Jugenderziehung“⁴⁷. Franz Rosenzweig entdeckte in der Übersetzung den entscheidenden Faktor, durch den ein „deutsches Judentum“ geschaffen worden sei⁴⁸, und Hermann Goldschmidt sieht sie als einen Höhe-

⁴¹ *Sebastian Hensel*, Die Familie Mendelssohn, 1729–1847, Leipzig 1929, 20. Aufl. hrsg. von *F. Brandes*, 14–15.

⁴² *Alexander Altmann*, Moses Mendelssohn. A Biographical Study, London 1973, Kap. 5, bes. 420.

⁴³ *Graetz*, op. cit., XI, 40.

⁴⁴ AaO, 42.

⁴⁵ AaO, 46.

⁴⁶ *Brann*, op. cit., 387.

⁴⁷ *Hensel*, op. cit., 30.

⁴⁸ *Franz Rosenzweig*, Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier, in: *Der Morgen*, V, Nr. 4 (Oktober 1929), 374; *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 53.

punkt der jüdischen Geschichte überhaupt an⁴⁹. Selbst David Rudavsky, der sich erst jüngst zu dem Thema äußerte, behauptet, die Übersetzung habe „eine geistige Revolution im jüdischen Leben hervorgerufen“⁵⁰.

Freilich sind nicht alle Historiker in gleicher Weise davon überzeugt, daß die Übersetzung so wünschenswert oder erfolgreich war, wie vorgegeben wurde. Salo Baron hält ihren Einfluß für etwas Vorübergehendes⁵¹, und Schalom Ben-Chorin führt Material an, das beweist, daß die Übersetzung schon um 1840 als ein „veraltetes Werk“ angesehen wurde⁵². H. M. Graupe vertritt die Meinung, daß Mendelssohn selbst die Bedeutung seiner Arbeit übertrieben habe, und verweist dann auf die unerwünschten Folgeerscheinungen. Raphael Mahler meint, daß die Übersetzung die jüdische Kultur zerstört und mehr dazu beigetragen habe, das Studium der deutschen Sprache zu fördern als das der Thora⁵³. Hier lag in der Tat der eigentliche Grund dafür, daß die Veröffentlichung der Übersetzung den heftigen Widerstand von so führenden Rabbinern wie Raphael Cohen aus Altona hervorrief. Und allen seinen beißenden Angriffen auf die jiddische Sprache und die polnischen Rabbiner zum Trotz erkannte auch Graetz, daß die von Mendelssohns Gegnern vorgebrachten Befürchtungen in diesem Falle vollauf gerechtfertigt waren⁵⁴.

Bei näherer Betrachtung scheint es in der Tat so zu sein, daß die Übersetzung kaum mehr bewirken konnte, als dem Leser ein Verständnis für den korrekten Gebrauch des Deutschen zu vermitteln. Daß es überhaupt für notwendig erachtet wurde, den hebräischen Originaltext zu übersetzen, dürfte hinreichend beweisen, daß die Kenntnis des Hebräischen damals unvollkommen war, wenn man einmal wirklich gelehrte Juden außer Betracht läßt. Das Jüdisch-Deutsche war, trotz der zitierten negativen Kommentare über diese Sprache, dem Deutschen hinreichend nahe, um es jüdischen Lesern der Mendelssohnschen Übersetzung zu ermöglichen, durch das Studium der deutschen Version ein Verständnis des hebräischen Textes zu gewinnen. Dies traf auch auf diejenigen zu, die das ältere Jüdisch-Deutsch kannten, sowie auf die, die das mehr als Umgangssprache gebrauchte Jiddisch sprachen, wie es von Osteuropa nach Deutschland kam. Dies läßt sich durch eine Gegenüberstellung von einer kurzen Passage aus *Zena Ur'ena*, dem wohl volkstümlichsten jiddischen Kommentar zum Pentateuch, hier in einer der frühesten, von deutschen

⁴⁹ Hermann L. Goldschmidt, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Frankfurt a. Main 1957, 19–20.

⁵⁰ David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements. A History of Adaptation and Adjustment*, New York 1967, 70.

⁵¹ S. W. Baron, *The Modern Age*, in: L. W. Schwarz (Hrsg.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, New York 1956, 380.

⁵² Schalom Ben-Chorin, *Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland*, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959, 311–331, bes. 313.

⁵³ Graupe, op. cit., 96, 103; Mahler, op. cit., 162.

⁵⁴ Graetz, op. cit., XI, 42.

Juden produzierten Ausgabe, und einem Auszug aus einer 164 Jahre später in Polen veröffentlichten Edition zeigen. Letztere ist in Jiddisch geschrieben und wurde in den frühen 1780ern benutzt, ungefähr zur gleichen Zeit, als Mendelssohn seine Übersetzung veröffentlichte. Die folgende kleine Geschichte stellt eine Erläuterung zu Genesis 11,28 dar:

Baseler Edition (1622)

„[Va-ya-math Haran al Penei Terach Awiev...] * Den sein Fater Terach Hat ver Koift [Bildnisse] un' [Götzen] un' [Awrohom] is ein mol gishtanden der bei. Un' wen einer Kumen ist un' hot giwelt Koifen die [Götzen] da frugt [Awrohom]: Wie alt bistu? Da entwort er: Funzig oder sechzig yor. Da sagt er: way dir, du bist nun alt sechzig yor un' du wilt dich buckin zu winem das da ein tag alt is? Da hot sich der selbig gischemt un' is [mit Scham] ein wek gegangen.“

Lemberger Edition (1786)

„[Va-ya-math Haran al penei Terach Awiev] * ... Den sein Vater Terach hot far Kauft [Götzen] un' [Awrohom] is ein mol geschtanen der bei. Un' wen einer gekummen is un' hot gewolt Kaufen die [Götzen] da fragt [Awrokom]: Wie alt bistu? Enfert er: Fufzig oder sechzig yor. Sagt er: Way dir, bist alt sechzig yor un' wilt dir bucken zu einem dos ein tag alt is? Do hot sich der selbiger geschemt un is [mit Scham] awek gegangen.“

* Die in eckige Klammern gesetzten Wörter erscheinen im Text auf Hebräisch.

Nun sollte man nicht vergessen, daß Mendelssohn zwei wichtige Motive für die Inangriffnahme seiner Übersetzung hatte. Es handelt sich um Gründe, die zusätzlich aber nicht weniger bedeutsam sind als das häufig vorgebrachte Argument, er habe seinem Volk die ersten „Schritte in die Kultur“ ermöglichen wollen. Das erste Motiv war, das Hebräische als „die allein authentische Sprache des jüdischen Volkes“ wiederzubeleben; das zweite, um jüdischen Kindern, von denen viele bereits mit deutschen Büchern, biblische Texte enthaltend oder Auslegungen dazu, in Berührung kamen, einen verlässlichen Führer durch den ursprünglichen, von christologischer Exegese und Korrekturen unbeeinflussten Text in die Hand zu geben⁵⁵. Mendelssohn scheint in dieser Beziehung einigermaßen naiv gewesen zu sein, wenn er so komplizierte Ziele auf einem so einfachen Wege erreichen zu können glaubte. Jecheskel Landau aus Prag, ein anderer Hauptwidersacher Mendelssohns, erwies sich hierin als ein besserer Beurteiler der Wirkungen der Übersetzung. Seine Bedenken betrafen zwei Aspekte. Zum einen, so meinte er, werde die Konzentration Mendelssohns auf Fragen deutscher Grammatik und Syntax dazu führen, daß Kinder sich in Bibelstudien, die die Übersetzung benutzten, vornehmlich dem Studium der deutschen Sprache widmen würden. Zum anderen, so argumentierte er, werde die Übersetzung dadurch für Kinder ungeeignet gemacht, daß

⁵⁵ *Altmann*, op. cit., 374–375.

Mendelssohn an die Stelle der wörtlichen die sinngemäße Übertragung gesetzt habe, wo immer dies aus stilistischen oder inhaltlichen Gründen erwünscht erschien. Folglich sei die Übersetzung nur für „reife Leser“, die mit den herkömmlichen Versionen des Pentateuch vertraut seien, geeignet⁵⁶.

Soweit sich die Auseinandersetzungen über die Frage des Jiddischen, über die polnischen Lehrer und über Mendelssohns Übersetzung um rein pädagogische Probleme drehten, scheinen sie aus heutiger Sicht fehlgeleitet gewesen zu sein, und die Befürchtungen der Traditionalisten haben sich jedenfalls bestätigt. Indessen lagen dem Konflikt letztlich politische Differenzen zugrunde. Nicht das Recht der Opposition gegen Mendelssohn stand dabei in Frage, sondern die von seinen Widersachern angewandten Methoden. Mendelssohn selbst war durchaus zu Auseinandersetzungen bereit. Seine Einwände richteten sich gegen die Zwangsmethoden seiner Gegner. Allerdings muß auch seine Ablehnung von Zwang in der entsprechenden Perspektive gesehen werden. Mit seinem Widerspruch gegen den Einsatz rabbinischer Autoritätsvollmachten in einem ideologischen Disput war Mendelssohn seiner Zeit an liberaler Gesinnung voraus. Aber dies trug nicht zu einer Stärkung des qualitativen Gehalts seiner Ansichten zu kontroversen Themen bei. Im Zeitalter des Absolutismus lebend, wies er nicht den Zwang als solchen zurück. Im Gegenteil, indirekt wandte er ihn selber an und versuchte im übrigen nur, ihn auf dem Gebiet des Glaubens und der Religion zu beseitigen. Ebenso sollten wir nicht mit denen, die ihm widersprachen, allzu hart ins Gericht gehen. Denn das Grundproblem, das Mendelssohn zu lösen sich bemühte, besteht schließlich bis auf den heutigen Tag.

III

Die ausgedehnte Literatur zum Sozial- und Familienleben der Juden während des Mittelalters und der frühen Neuzeit enthält so gut wie keine Informationen über eine Reihe von Grundfragen und Grundprinzipien. So wissen wir nur sehr wenig über die Größe von Familien, über ihre Struktur, über die genaue Verteilung von Verwandtschaftsgruppen sowie über Veränderungen im sozialen, ökonomischen oder bildungsmäßigen Status von Frauen und Kindern im jüdischen Haushalt. Eine Reihe von Details findet sich verstreut in der Literatur. Aber bisher ist anscheinend noch kein systematischer Versuch gemacht worden, alle diese Informationen zusammenzutragen oder zumindest die Daten zu überprüfen, um zu erfahren, ob ein zusammenhängendes Bild rekonstruiert werden kann. Als einziger mildernder Umstand für diese seltsame Forschungslücke wäre anzuführen, daß Studien über Familienstrukturen für diese Zeit überhaupt unterentwickelt sind. Erst in den letzten Jahren ist

⁵⁶ AaO, 382–383.

unter europäischen, historisch interessierten Soziologen eine Bewegung entstanden, die sich an ein Beseitigen der Forschungslücken gemacht hat⁵⁷.

Solche Forschungen sind nicht nur aus akademischen Gründen notwendig – nicht nur, weil sie nur für andere Akademiker von Interesse sind. Im Gegenteil, gerade weil das Verhältnis von Tatbeständen – wie zu zeigen sein wird – auffallende Unterschiede zwischen jüdischen und nichtjüdischen Gruppen aufweist, dürfte diese Forschungsrichtung erheblich weitere Konsequenzen haben, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Wenn wir zum Beispiel den Status des Kindes zu einer bestimmten Periode analysieren, so könnten wir vorhandene und anerkannte Strukturmodelle ansetzen, um den Kindesstatus mit allgemeineren sozio-ökonomischen Faktoren zusammenzubringen. F. Musgrave⁵⁸ hat die These aufgestellt, daß der Status von Kindern in der westlichen Welt an den „ihnen zunehmend zugebilligten Schutzbestimmungen und Wohlfahrtseinrichtungen“ gemessen werden könnte⁵⁹. Ist dies richtig, dann dürfte es ihm zufolge auch möglich sein, Veränderungen im Status von Kindern anderen gesellschaftlichen Faktoren gegenüberzuhalten. Eine hohe Kindersterblichkeit würde demnach Kindern einen „hohen“ Status verleihen, weil sie einen Mangelwert besäßen. Alternativ könnte es auch eine fallende Geburtenrate (im Gegensatz zu einer hohen Kindersterblichkeit) sein, die den Status von Kindern anhebt. Die Begründung lautete, daß im ersten Falle der Status von einer einfachen Angebot- und Nachfrage-Situation bestimmt würde; im zweiten Fall dagegen würde die geringe Geburtenrate eine starke Neigung seitens der Eltern widerspiegeln, die Familiengröße nach ihrem Einkommen auszurichten, um die Vorteile zu maximieren, die sie ihren Kindern zukommen lassen können. Dies wäre sodann ein Indikator für einen „hohen“ Status.

Die Familiengröße hat vermutlich ebenfalls auf den Charakter und den Inhalt der Erziehung einen Einfluß. Wo die Überlebenschancen des Kindes gering sind, wären hohe Investitionen in die Ausbildung offensichtlich unwirtschaftlich. Je größer umgekehrt die Wahrscheinlichkeit, daß das Kind das Erwachsenenalter erreicht, umso wichtiger die Notwendigkeit, es in einen Status einzuweisen, der es ihm ermöglicht, wirtschaftlich das Leben zu meistern. Entsprechend würden wir in Zeiten, in denen Kinder eine relativ hohe Chance haben, das Erwachsenenalter zu erreichen, und in denen die Arbeitsmarktlage günstig ist, erwarten, größere Familien anzutreffen als in Perioden, in denen sich die überlebenden Kinder nur unter großen Schwierigkeiten ihren Lebensunterhalt erarbeiten können.

Die vorstehenden Überlegungen sind indessen allzu rational und entspre-

⁵⁷ Siehe z. B. *Peter Lasletts* Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band *Household and Family in Past Time*, Cambridge 1972.

⁵⁸ *F. Musgrave*, *Population Changes and the Status of the Young*, in: *P. W. Musgrave* (Hrsg.), *Sociology, History and Education*, London 1970, 36–57.

⁵⁹ AaO, 37.

chen logischen Mustern, die in der politischen und sozialen Realität nicht anzutreffen sind. So ist es gut denkbar, daß die Familiengröße unter Juden in der frühen Neuzeit ausschließlich durch äußere Faktoren bestimmt wurde wie etwa die Beschränkungen, die ihnen viele deutsche Staaten für die Zahl ihrer Kinder auferlegten. Oder die Familiengröße wurde durch eine hohe Pro-Kopf-Steuer determiniert, so daß sich nur die jüdischen Wirtschaftseliten in Deutschland viele Kinder leisten konnten⁶⁰.

Im vorindustriellen Zeitalter war der Haushalt ökonomisch gesehen eine wichtigere Einheit, als es die Familie in Industriegesellschaften ist. Folglich dürfte es in der Struktur des Haushalts viele wichtige Elemente gegeben haben, die für das in seinem Bereich stattfindende Großziehen von Kindern von Bedeutung waren. Hier sei nur ein Beispiel angeführt. Eine kleine Veröffentlichung des Plesse-Archivs gibt uns einige – allzu seltene – Informationen über die Bevölkerung von Bovenden, einem kleinen Dorf einige Kilometer nördlich von Göttingen während des siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts⁶¹. Ein kurzer Blick auf die vorhandenen Daten (siehe Tabelle I) erlaubt einige Rückschlüsse auf die Struktur einzelner Haushalte von 1833–1845. In Bovenden wohnten damals 116 Juden, die sich auf dreißig Familien oder Haushalte verteilten. Allerdings könnten einige Juden, die als alleinstehend aufgeführt sind, Mitglieder eines größeren Haushalts gewesen sein. Es sind fünf Verwandtschaftsgruppen identifizierbar, wenn auch nicht deutlich ist, in wieviele räumlich geteilte Haushalte sie aufgesplittert waren. Die Juden machten ca. 4,5 % der Gesamtbevölkerung aus und zahlten proportional doppelt so hohe Steuern. Eine der dreißig Familien errichtete eine Tabakfabrik, die viele Jahre lang die Hauptstütze der dörflichen Wirtschaft war. Die Gemeinde besaß ihren eigenen Schochet (Schlächter) sowie ihren eigenen Chasan (Kantor) und zumindest zeitweise auch ihren eigenen Lehrer. Eine jüdische Schule wurde 1835 gegründet und blieb bis 1909 in Betrieb.

Nimmt man die Haushalte der Alleinstehenden aus, so haben wir 23 Familien vor uns, von denen sechs – oder rund 25 % – unter dem gleichen Dach wohnende männliche oder weibliche Bedienstete besaßen, die meisten davon Nichtjuden. Das hier angeführte Dorf ist weder typisch noch repräsentativ. Allgemeine Schlüsse können aus dem Studium der Zusammensetzung der Bovender Haushalte nicht gezogen werden⁶². Hingegen ist genügend Material

⁶⁰ *Ismar Freund*, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Berlin 1912, Bd. I.

⁶¹ Siehe die Aufsätze von *Ralph Busch*, Die jüdischen Einwohner Bovendens vom 17. bis 19. Jahrhundert, und *Brigitte Fährmann*, Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Bovenden im 19. Jahrhundert, in: *Heinrich Lübke* (Hrsg.), Aus der Geschichte des Dorfes Parenden, Plesse-Archiv, Heft 6 (1971).

⁶² Nicht zum geringsten Teile deshalb, weil viele Details zu skizzenhaft und manchmal widersprüchlich sind, was auf die Zerstörung früherer Quellen zurückzuführen ist.

Tabelle I: Jüdische Familien in Bovenden 1833-1845

Haushalt	Vater	Mutter	Junge	Mäd- chen	Bedienstete männ- weiblich	Beruf	
1	1	1	5	2	- -	Schirmmacher	
2	1	-	-	-	- -		
3	1	1	1	-	- 2 Chri- sten?		
4	1	1 wieder- verh. Witwe	1 oder 1 Stief- kind	1 Stief- kind	2 -	Trödler	
5	}*	1 Witwe	-	-	- -		
6		1	-	2	- -		
7		1 Witwe	2	-	- -		
8		1	1	-	2	- -	keinen
9		1	1	2	-	- -	
10		1	-	-	-	- -	
11	1	1	3	3	- -	Händler, Lot- terieeinnehmer, Schochet	
12	}	1	1	2	- -		
13		1 Witwe	-	2	- -	keinen	
14		1 Witwe	-	1	-	1 Christ	keinen
15	1	1	3	4	1 4 Chri- sten	Kaufmann/ Fabrikant	
16	1	1	3	6	- -	Ladenbesitzer	
17	}	1 Witwe	-	-	- -		
18		1 Witwe	2	-	- -	keinen	
19		1	1	1	1	- -	keinen
20		-	1	2	-	- 1 Jude	keinen
21	}	1	1	2	-	1 Christ	
22		1	1	-	-	- -	einer von beiden = Rechtsanwalt
23		1	1	1	1	- -	
24		1	1	-	-	- -	? + verw. Mutter
25	1	1	1 Pflege- kind	-	1 2 { 1 Christ 1 Jude		
26	1	-	-	-	- -		
27	}	1 Witwer	-	-	- -		
28		1	1	3	4	- -	Viehhändler
29		1	1	1	-	- -	Viehhändler
30	1	-	-	-	- -		
Summe	23	25	33	33	4 11		

* Klammern bezeichnen verwandte Familien.

vorhanden, um eine Reihe von Fragen zu stellen. So wäre zu fragen, ob die Durchschnittszahlen von 4,3 Mitgliedern und 3,3 Kindern pro Haushalt die Norm waren für jüdische Haushalte oder für Dorfhaushalte allgemein. Welche Bedeutung wäre der relativ hohen Zahl von Witwen, der gleichen Verteilung der Geschlechter, dem hohen Anteil an Juden „ohne Beruf“ beizumessen? Welchen Einfluß hatten die christlichen Bediensteten auf dem Felde der Sozialisation? Wie weit verbreitet war die Sitte, Pflegekinder aufzunehmen? Schließlich: Welche Bedeutung soll man den Altersangaben für Väter und Mütter beimessen, die, mit dem Geburtsalter der Kinder verglichen, über der zu erwartenden Altersspanne zu liegen scheinen. (Vgl. Tabelle II.) Dies könnte ein entscheidender Faktor sein nicht nur hinsichtlich der Gesundheit der Kinder, sondern auch als wichtige Variable dienen, mit deren Hilfe

Tabelle II: *Alter der Eltern bei der Geburt des ersten und des letzten Kindes*
Bovenden

Familie	Vater		Mutter		Gesamt- kinderzahl
	erstes	letztes	erstes	letztes	
1	41	70	21	50	7
3	40		30		1
4	28		26 ^c	32	3
6	43	48 ^b	36	41	2
7	—	—	36	40	2
8	42	47	30	35	2
9	28	30	26	28	2
11	26	39	29	42	6
12	41	49	42	50	3
13	—	—	36	38	2
14	—	—	41		1
15	36	49	26	39	7
16	33	46	30	43	9
18	—	—	23	32	2
19	25	27	21	23	2
20	—	—	20	46	2
21	44	50	19	25	3
23	25	29	24	28	2
25	21		22		1 ^d
28	37	54	30	47	7
29	34		36		1
Durchschnitt ^a	34,8	41,6	29,1	37,6	3,3

^a Die Eltern des Pflegekindes ausgenommen.

^b Vater zweimal verheiratet, insges. 5 Kinder.

^c Aus einer früheren Ehe stammend.

^d Pflegekind.

die entsprechenden Rollenfunktionen der Eltern bei der Sozialisation und Erziehung ihrer Kinder erfaßt werden könnten.

Wenn sich schon aus einer oberflächlichen Untersuchung eines einzigen Dorfes so viele Fragen ergeben, dann dürfte offensichtlich sein, daß eine systematische Sammlung von Daten über Familien- und Haushaltsstrukturen, soweit vorhanden, viele wertvolle Informationen liefern würde, die zum Teil von grundsätzlicher Bedeutung für ein besseres Verständnis der hier angeschnittenen Probleme wären. So sollte auch eine systematische Analyse der Entstehung und Entwicklung der säkularen Erziehung Detailinformationen einbeziehen über die Stellung und den Status des jüdischen Kindes sowie über Faktoren, die Veränderungen in den vorherrschenden Haltungen zum Kind mit bewirkten. Ebenso wichtig, wenn nicht gar wichtiger wäre ein Verständnis der Position der Frau in Familie und Gemeinde. Obwohl es eine beachtliche Literatur über jüdische Frauen gibt, mangelt es auch ihr an jenen empirischen Daten, die für ein zuverlässiges Bild der sozio-ökonomischen und kulturellen Grundlagen des jüdischen Familienlebens unabdingbar wären. Wahrscheinlich sind die Zusammenhänge auf diesem Felde sogar noch komplizierter als im Falle des Kindes. Denn es gibt ein wichtiges, die Position der Frau betreffendes Element, das zwar lang und breit diskutiert wird, aber immer ohne die notwendigen Einzelheiten der Praxis. Das Leben und die Position der Frau wurde nämlich in erster Linie durch die Halachah, das jüdische Gesetz, bestimmt⁶³. Obwohl Ritual und religiöse Praxis einen bedeutenden Teil jenes Gesetzes ausmachten, bestimmte es zugleich auch viele Aspekte des Soziallebens, die normalerweise nicht unter die Rubrik „Religion“ fallen und die gesellschaftliche und „weltliche“, über das Studium des jüdischen Glaubens hinausgehende Implikationen haben. Diese Aspekte wären selbst dort in die soziologische Analyse der täglichen Lebensmuster einzubeziehen, wo wir es mit spezifischen Ritualen und symbolischen Handlungen zu tun haben. Das trifft auf das jüdische Recht allgemein zu und müßte daher auch hier in Rechnung gestellt werden. So ist etwa das Weißen des Hauses für den Sabbat ein Ritual und ein symbolisches Gebot, das eine religiöse Bedeutung besitzt. Aber implizit identifiziert es auch die Frau mit dem Heim und verstärkt auf diesem Wege ihre soziale Rolle innerhalb der Familienhierarchie. In ähnlicher Weise integrieren die Regeln, nach denen Ehegatten während der Menstruationszeit der Frau einander zu meiden haben, die physiologischen Funktionen der beiden Partner in die bestehende Gesellschaftsordnung. Diese Ordnung betont den beiderseitigen Sexualcharakter von Mann und Frau und segnet es, wenn beide die Ordnung akzeptieren. Es mag möglich sein, halachische *Re-*

⁶³ Umfassendste Darstellung der Stellung der Frau im jüdischen Recht bei *Maimonides*, *The Book of Women* (übers. von Isaac Klein), New Haven-London 1972. Eine neuere Abhandlung in *S. J. Berman*, *The Status of Women in Halakhic Judaism*, in: *Tradition*, 14/2 (Herbst 1973).

geln, soweit sie Frauen betreffen, zu analysieren, rationalisieren oder gar zu mystifizieren, um die sich verändernden Auffassungen und Erwartungen verschiedener Epochen mit ihnen in Einklang zu bringen. Bezüglich der halachischen *Prinzipien* dagegen läßt sich dies nicht so leicht bewerkstelligen.

Für unseren Zusammenhang ist jenes allgemeine Prinzip das wichtigste, wonach Frauen von den meisten *Mitzwot* (vom Recht vorgeschriebene Handlungen) ausgenommen sind, die an bestimmte Zeiten gebunden sind (z. B. der Besuch der Synagoge zur Gebetsstunde) und somit mit ähnlich zeitgebundenen häuslichen Pflichten kollidieren könnten. Die Entstehung dieses Prinzips spiegelt die rationalen Grundlagen der halachischen Regeln wider. Aber es könnte auch sein, daß sich dahinter eine bestimmte, von außen beeinflusste Rationalisierung verbirgt. Dies läßt sich durch einen Blick auf die sozio-ökonomischen Veränderungen nachweisen, die in jüdischen Gemeinden stattgefunden haben. So ist es in der Tat sehr zweifelhaft, ob dieses Prinzip jemals auf Perioden und Situationen angewandt werden konnte, in denen die Lage der Frau nicht der entsprach, die entweder in den jüdischen Haushalten der östlichen Oberklasse oder denen der viktorianischen Mittelklasse herrschte. Bereits im Buch Ruth finden wir klar abgegrenzte nicht-häusliche und landwirtschaftliche Rollen für Frauen. Und erst recht besitzen wir vom Mittelalter an viele Anzeichen dafür, daß Frauen die Verantwortung für die wirtschaftliche Haushaltsführung trugen oder zumindest teilten⁶⁴.

Für unseren Zusammenhang ist es jedoch von großer Bedeutung, daß die schriftlich überlieferten Diskussionen über die Rolle der Frau in der wirtschaftlichen Sphäre, angefangen mit dem Talmud⁶⁵, nicht notwendigerweise aus Anpassungsbewegungen an die vorherrschenden ökonomischen Bedingun-

⁶⁴ Das bekannteste Beispiel ist das des Rabbiners Akiba, der seine Frau vierzehn Jahre lang verließ, um seinen Studien nachzugehen. Jacob ben Meir Tam (auch unter dem Namen Rabbeinu Tam [1100–1171] bekannt) gab eine Verordnung heraus, die den Zeitraum begrenzte, bis zu dem ein Ehemann dem Hause fernbleiben und seiner Frau die Fürsorge der Familie überlassen durfte. Siehe L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, Connecticut 1972 (Neudruck der Aufl. von 1924), 44. Eleazar ben Jehudah von Worms (1176–1238) berichtet von dem Fall eines frommen Juden, der seine Töchter das Schreiben lehrte, damit sie Finanzangelegenheiten wahrnehmen konnten. Siehe Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland*, X.–XIV. Jahrhundert, Wien 1880, 230. Für die frühe Neuzeit ist das beste Beispiel das von *Glückel aus Hameln*, deren Autobiographie, *Die Memoiren der Glückel von Hameln*, zu einem Klassiker geworden ist. Sie schildert detailliert, was für eine wichtige Rolle sie in den Geschäften ihres Mannes spielte. Der jiddische Originaltext wurde zuerst von *David Kaufmann* veröffentlicht, Frankfurt a. Main 1896. *Bertha Pappenheim* gab 1910 eine deutsche Übersetzung als Privatdruck heraus. Die gültige deutsche Ausgabe besorgte *Alfred Feilchenfeld*, *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, Berlin 1913. Die erste englische Übersetzung des jiddischen Textes, *The Life of Glückel of Hameln 1646–1724*. Writen by Herself, unternahm *Beth-Zion Abrahams*, London 1962.

⁶⁵ Z. B. der Traktat Babl. Kethuboth 62 ff.

gen entstanden sind. Solche Überlegungen mögen zwar manchmal eine Rolle gespielt haben. Aber ursprünglich entstand die Frage als Beisatz zu einem anderen halachischen Prinzip und wurde auch in diesem Rahmen diskutiert. Dies ist ein Prinzip, das dem die Position der Frau regelnden in gewisser Weise zuwiderlief, und zwar das Prinzip, daß es die vorrangige Pflicht des Mannes sei zu studieren. Ein großer Teil der Debatte drehte sich dementsprechend um die Fragen der ehelichen Rechte von Frauen, deren Ehemänner das Haus verließen, um ihren Studien nachzugehen. Fragen des Lebensunterhalts spielten dabei oft lediglich eine zweitrangige Rolle. Was wir somit besitzen, sind durchlaufende Indikatoren darüber, daß Frauen als Brotverdienerinnen in der Wirtschaftssphäre mitarbeiteten, und zwar zu fast allen Zeiten der jüdischen Geschichte und auf allen sozialen Ebenen. Nur eine sehr kleine Elite war hiervon möglicherweise ausgenommen. Zum zweiten haben wir Indikatoren für eine bereitwillige Akzeptierung der Tatsache, daß Frauen auch außerhalb des Hauses Funktionen als Brotverdienerinnen wahrnehmen durften und auch wahrnahmen, ohne daß dadurch der Status und die Unantastbarkeit des Heimes gestört wurde! Und dies geschah dem halachischen Prinzip zum Trotz, wonach die Frau eine auf das Heim zentrierte Rolle einzunehmen hatte.

Wir haben hier den Begriff „Indikator“ benutzt, weil wir – wie in der Kinderfrage – auch zu diesem Problem keine systematisch gesammelten Informationen über die effektive wirtschaftliche Leistung der Frau besitzen sowie über den Anteil der Frauen in der Marktsphäre und in der Manufaktur. Ebenso fehlen Daten zu äußeren Faktoren wie z. B. zu der Frage, wie weit die Position der jüdischen Frau in ihrer nichtjüdischen Umwelt ihre Beschäftigung bestimmte und veränderte. Benutzen wir wiederum die Indikatoren, die wir angeführt haben, um die allgemeine Hypothese aufzustellen, daß jüdische Frauen wirtschaftlich tätig waren (und zwar besonders in der uns interessierenden Epoche), dann können wir offensichtlich weitere Folgerungen aus dieser Tatsache ziehen. Selbst wenn die meisten Juden in Europa vor der Emanzipation arm waren und wirtschaftlich am Rande des Existenzminimums lebten, sollten wir zugleich von der Annahme ausgehen, daß in den Fällen und in den Gegenden, wo die Bedingungen günstig waren, Frauen – wie immer sie ökonomisch tätig gewesen sein mögen – auch eine mehr oder weniger starke Konsumentenposition erlangten. Mehr noch: sie dürften, wenn auch nur auf einigen Gebieten und nur zeitweilig, einen derartigen Einfluß über das eigene Schicksal und das ihrer Familie gewonnen haben, daß sie zu relativ stärkeren potentiellen Faktoren sozialen Wandels heranwuchsen als vergleichbare Gruppen von Frauen in den sie umgebenden christlichen Gesellschaften. Es gibt einige Anzeichen dafür, daß diese beiden Hypothesen mit dem zur Verfügung stehenden Material gestützt werden könnten. So besitzen wir häufige Hinweise darauf, daß jüdische Frauen sich auffällig (d. h. teuer) nach der letzten Mode kleideten und deutlich dazu tendierten, wertvollen

Schmuck zu tragen⁶⁶. Es wäre zwar einfach, aber wohl zu einfach, dieses Verhalten mit weiblicher Eitelkeit zu erklären. Moritz Güdemann hat es großzügig als Beweis für die Liebe und Hochachtung angeführt, mit der jüdische Ehemänner ihre Frauen behandelten, indem sie ihnen teure Luxusgegenstände schenkten⁶⁷. Marvin Lowenthal möchte es für ein Symptom der Unsicherheit der Juden halten, die zur Folge gehabt habe, daß sie ihr Vermögen in leicht transportable und austauschbare Güter verwandelten⁶⁸. Wenn wir hingegen unser Wissen zu diesem Punkt mit anderen Betätigungen jüdischer Frauen zusammenbringen, die mit ihrer Position als Konsumenten verbunden waren – wie z. B. ihr Engagement im Buchhandel, auf das wir noch eingehen werden – dann dürfte es plausibler sein, das Zurschaustellen von Wohlstand seitens jüdischer Frauen als das zu werten, was es höchstwahrscheinlich war, nämlich als das Hervorkehren eines Bewußtseins von Stärke hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Position innerhalb der Gemeinde.

Zweideutig ist auch die traditionelle jüdische Haltung zur Mädchen-Erziehung. Sie spiegelt sich gut in einer berühmten Mischnah wider⁶⁹, in der Ben Azzai dafür plädiert, daß ein Jude seine Tochter die Thora lehren müsse, während R. Eliezer dagegen meinte, daß der, „der seine Tochter die Thora lehrt, wie jemand handelt, der sie mit der Unzüchtigkeit vertraut gemacht“ habe⁷⁰. Mit Nathan Drazin möchten wir argumentieren, daß diese Zweideutigkeit das Verhalten von Jüdinnen verstehen hilft, auch wenn in ihr die soziale Stellung von Frauen, selbst für die Zeit der Antike, nicht zum Ausdruck kommt⁷¹; oder genauer gesagt: uns verstehen hilft, weshalb jüdische Frauen sowohl ihre traditionelle gesellschaftliche als auch ihre daraus folgende ökonomische Position benutzten, nicht so sehr um die Gleichberechtigung auf erzieherischem Gebiet zu erlangen, sondern vielmehr um – wie wir sogleich nachzuweisen hoffen – ein informelles Erziehungssystem für sich selbst zu errichten, das zwar inhaltlich eng an das für Männer angelehnt war, das aber gleichwohl hinreichend autonom und dynamisch war, um sich zu einem wichtigen Faktor zu entwickeln, durch den der Übergang von der traditionellen zur säkularen Erziehung gefördert wurde. Mit anderen Worten: obwohl die Notwendigkeit für eine Analyse der Einflüsse unbedingt anerkannt wird, die durch wirtschaftliche Faktoren und die Evolution pädagogischer Ideen ausgeübt und durch die ein allgemeines Klima sowie Möglichkeiten für den Eintritt von deutschen Juden in das Bildungssystem geschaffen wurden, so

⁶⁶ Siehe z. B. *M. Kayserling*, Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst, Leipzig 1879, 10–12; *A. Berliner*, Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, Berlin 1900, 66 ff.

⁶⁷ *Güdemann*, op. cit., 237–238.

⁶⁸ *Lowenthal*, op. cit., 137.

⁶⁹ Mischnah Sotah 3, 4.

⁷⁰ AaO. Beide lebten um 120–140 C. E.

⁷¹ *Drazin*, op. cit., 119–133.

wäre dennoch die These aufzustellen, daß sich dieser Prozeß nicht so schnell, so nachhaltig und so spontan durchgesetzt hätte wie er es tat, wenn jüdische Kinder nicht durch ihre Mütter entsprechend vorbereitet worden wären, und zwar *bevor* sie in die etablierten Bildungsinstitutionen der jüdischen Gemeinde selbst oder in die der Umwelt eintraten.

IV

Soweit es Mädchen betrifft, ist ziemlich sicher, daß ihnen immer ein gewisser Grundbestand an Wissen mit auf den Weg gegeben wurde, um sicherzustellen, daß sie ihre häuslichen und mütterlichen Pflichten innerhalb des Rahmens des jüdischen Rechts ausführen konnten. Aber es dürfte ebenso sicher sein, daß die Frage, ob und wie weit Mädchen erzogen werden sollten, bei den meisten Gemeindeältesten auf recht zwiespältige Gefühle stieß. Es ist z. B. die Behauptung aufgestellt worden, daß der Hauptgrund für die begrenzte Erziehung, die Mädchen erhielten, in der weitverbreiteten Sitte der Frühehe oder zumindest des frühen Verlöbnisses zu suchen sei. Es sei folglich nur wenig Zeit vorhanden gewesen, um zur Schule zu gehen⁷². Ein solches Argument ist allerdings insofern nicht sehr überzeugend, weil das Frühehenproblem auch junge Männer betraf. Mehr noch: es wurden jeweils sehr detaillierte Vorkehrungen getroffen, um Männern auch nach der Eheschließung eine Fortsetzung ihrer Studien zu ermöglichen. Dies ging sogar so weit, daß der Schwiegervater des jungen Mannes diesen aller wirtschaftlichen Verpflichtungen gegenüber seiner Frau und seiner Familie entband. Sicherlich beeinflusste ein „männliches Überlegenheitsgefühl“ solche Haltungen, wie den Ansichten von Maimonides (1135–1204) über das Thora-Studium (d. h. über Ziel und Objekt aller Bildung) entnommen werden kann. Maimonides stellte auf die eine Seite jene, die aus Liebe studierten, d. h. die um des Studierens willen lernten, was als gleichbedeutend mit Studieren „um des Himmels willen“ angesehen wurde. Auf der anderen Seite sah er die, die aus Furcht vor Strafe oder in Erwartung von Belohnungen studierten, was für eine minderwertige Motivation gehalten wurde. Gleichwohl sollten die, die in die zweite Kategorie fielen, d. h. Kinder, Frauen und Ungebildete (*Amei Ha-aretz*), zum Studium ermuntert werden, bis sie „schließlich die Weisheit und die Einsicht“ gewonnen hatten, mit der sie ihre Studien um ihrer selbst willen betreiben konnten⁷³.

Das Argument von Maimonides ist ziemlich widersprüchlich. Denn wenn Frauen der nötige „intellektuelle“ Ansatz fehlte, so war dies wohl mehr auf

⁷² *Israel Abrahams*, *Jewish Life in the Middle Ages*, London 1896, 342.

⁷³ *Maimonides*, *Hilchoth Teshuvah*, (Gesetze der Buße), Kap. 10, 5. Abteilung. Maimonides' Kategorien sind bemerkenswert, weil Kinder und Ungebildete die Fähigkeit zur Veränderung in sich tragen, die Frau als *Frau* aber nicht.

den Mangel an ernsthaften Erziehungsversuchen zurückzuführen als auf irgendwelche typisch weiblichen Charaktermerkmale. Wir können sogar noch weiter gehen und sagen, daß nicht allein der intellektuelle Entwicklungsstand der Frau, sofern er schlechter war, auf dem Mangel an Erziehungsmöglichkeiten beruhte. Im Gegenteil, viele von ihnen teilten durchaus jene „Weisheit und Einsicht“ mit den Männern, die ihnen angeblich fehlten. In mancher Beziehung ging diese Einsicht sogar über das der gelehrten, aber mit Vorurteilen belasteten Männer hinaus. Waren es doch Frauen mehr denn Männer, die erkannten, daß die bestehenden Erziehungsmethoden eine Kluft zwischen ihnen und ihren kleinen Kindern einerseits und ihren älteren Söhnen und Männern andererseits entstehen lassen würden. Falls die herkömmlichen Praktiken unverändert fortbestanden hätten, wäre es sehr wahrscheinlich gewesen, daß allgemein tiefe Familienkonflikte zwischen den gebildeten Männern und den ungebildeten und verständnislosen Frauen entstanden wären. Wäre dies die tatsächliche Entwicklung gewesen, so hätten wir eine zunehmend ungebildete und unwissende jüdische Bevölkerung antreffen müssen. Über kurz oder lang wären Frauen hinter ihren Ehemännern zurückgeblieben, nicht nur wegen ihres mangelnden Bildungsstandes, sondern auch wegen einer wachsenden Unfähigkeit, überhaupt die *Notwendigkeit* von Bildung und Wissen zu erkennen. Es ist indessen bekannt, daß Kinder weiterhin den „Cheder“ besuchten und daß im allgemeinen die meisten Schüler diese Jahre des Schulbesuchs durchliefen, in vielen Fällen auch erduldeten, und am Ende doch völlig bereitwillig die Idee eines Lernens um des Lernens willen aufgriffen, die in so starkem Maße die Ideologie aller europäischen Judengemeinden beherrschte. Ist diese Feststellung richtig, dann müssen die Kinder ihre Motivation von ihren Müttern und nicht von ihren Vätern erhalten haben, was wiederum bedeutet, daß Frauen sich mit ihren Ehemännern ganz über den Vorrang des Lernens als Ziel an sich einig waren.

Auf welche Weise lernten Frauen, ihren Kindern einen Bildungsdrang zu vermitteln, den sie Maimonides zufolge selber nicht besaßen? Theoretisch könnte diese Frage gelöst werden, indem man die These aufstellt, daß Maimonides für Frauen und Kinder an eine auf Angst basierende Motivation dachte, und daß die Frauen eben diese Motivation an ihre Kinder weitergaben. Nur bei Jungen reifte daraus später eine echte auf Zuneigung gegründete Motivation heran. Die Problematik einer derartigen Erklärung liegt darin, daß sie von einer dauernden Dichotomie in der Bildungsausrichtung innerhalb der jüdischen Familie ausgeht. Infolgedessen ist es schwer zu begreifen, wie diese Familie eine permanente und sehr starke Feindseligkeit und Diskriminierung seitens der Umwelt überleben konnte, ohne selbst ganz auseinanderzubrechen. Waren Frauen wirklich so darauf hinerzogen, so ausnahmslos auf einen Strafe-Belohnungsantrieb zu reagieren, dann wäre zu erwarten, daß sie dem Druck durch Kirche und Staat sehr viel schneller nachgegeben hätten. Um Leiden und Gefahren zu vermeiden, wären sie zum Christentum über-

getreten. Historisch gesehen brachten aber erst das Aufklärungszeitalter und die Emanzipation es mit sich, daß jüdische Frauen eine klare, auf Zuneigung beruhende Einstellung zu europäischer Kultur und Bildung entwickelten. Damals begannen sie, den jüdischen Kulturkreis in beachtlicher Anzahl zu verlassen, wie man aus dem Auftauchen von Jüdinnen in den Berliner Salons ablesen kann. Wir dürfen daher annehmen, daß Frauen genauso lernbegierig waren wie die Männer und genauso stark wie diese jüdischen Normen und Werten anhingen. Und da die bestehenden Gemeindestrukturen nicht in derselben Weise offizielle Erziehungseinrichtungen für Mädchen besaßen, wie sie für Jungen vorhanden waren, müssen wir uns nach einer Alternative umsehen, die den gleichen Zweck erfüllte, ohne von der Gemeinde formell anerkannt und unterstützt zu werden. Es muß zugleich eine Alternative sein, die die etablierten Normen nicht herausforderte und die bestehende Gesellschaftsordnung nicht in Frage stellte.

Wir haben gesehen, wie das Jiddische oder genauer: das Jüdisch-Deutsche in der Emanzipationszeit als ernste Barriere für die Aufnahme und Integration der Juden in die europäische Kultur angesehen wurde. Heute und mit dem Vorteil der historischen Perspektive ausgestattet wissen wir, daß die Abschaffung des Jiddischen nicht dazu beitrug, die jüdische Minorität in die Gesamtgesellschaft zu integrieren und daß die Ablehnung des Jiddischen zu einem rapiden Niedergang der jüdischen Kultur und der herkömmlichen Verbindungen mit dem Hebräischen führte⁷⁴. Es erscheint daher logisch, für die Zeit der Entstehung des Jiddischen die entgegengesetzten Schlüsse zu ziehen. In diesem Falle entsteht ungefähr folgendes Bild: Die in Deutschland lebenden Juden lernten Deutsch, aber wandelten es für den Gebrauch in ihrem eigenen Kulturbereich ab, indem sie es mit Hebräisch vermengten und hebräische Buchstaben benutzten. Durch Verfolgung und Pogrome wurden Jiddisch sprechende Juden abwechselnd nach Osten und Süden, später nach Norden und Westen verschlagen. Jedesmal verblieb jedoch ein Rest an Jiddisch Sprechenden in den Zufluchtsländern, so daß das Jiddische im fünfzehnten Jahrhundert von Rußland bis nach Frankreich und von Norddeutschland bis nach Norditalien eine etablierte Sprache war. Dementsprechend wurden wichtige gesellschaftliche Veränderungen in irgendeinem von diesen Gebieten schnell an die jüdischen Gemeinden übermittelt. So erlaubte es das relativ offene und säkularisierte Klima Italiens Elia Levita (Bachur) (1469–1549), eine jüdische Ausgabe des *Bovebuchs* herauszubringen, die auf einer italienischen Übersetzung mittelalterlicher englischer Erzählungen über die Abenteuer von Sir Bevis of Hampton beruhte⁷⁵. Hinzu kam das Buch *Paris un'Vienne*, eine weitere

⁷⁴ Vgl. Mahler, op. cit., 162.

⁷⁵ Im Jahre 1541 in Isny zum ersten Mal gedruckt und – wie aus der Vorrede hervorgeht – 34 Jahre früher, also 1507, verfaßt. Faksimileausgabe des Erstdrucks: *Elye Bokher*, Poetische shafungen in yidish, aroisgegebn ... fun Judah A. Joffe, New York 1949, Bd. 1 (mehr nicht erschienen). Eine Umschrift, englische Übersetzung und den

mittelalterliche Geschichte, die der Provence entstammte⁷⁶. Aus den strikter religiösen Gebieten Osteuropas kamen Bücher, die sich enger an jüdische Texte und Traditionen hielten. Hierzu gehörte vor allem die Schrift *Zena Ur'ena*⁷⁷, ein nie wieder übertroffener Bestseller, der bis auf den heutigen Tag beliebt ist⁷⁸. Tatsächlich wurden alle wichtigen sozialen und religiösen Entwicklungen zwischen dem fünfzehnten und achtzehnten Jahrhundert – die Entstehung einer jiddischen Literatur, der Messianismus, der Mystizismus, der frühe und späte Chassidismus und der Konflikt in der Säkularisierungsfrage – sämtlich im mitteleuropäischen Gebiet des Jiddisch sprechenden Judentums bekämpft oder gutgeheißen, eingedämmt, verworfen oder fallen gelassen. Es waren jene Juden, die schnell die bei weitem größte und schließlich einflußreichste Gruppe im Weltjudentum repräsentieren sollten.

Wir wollen nun zu der Frage zurückkehren, wie Jüdinnen jene auf Zuneigung begründete Motivation für Bildung gewannen, die dem schnellen und erfolgreichen Übergang von einer religiösen zu einer weltlichen Erziehung unter den deutschen Juden letztlich zugrunde liegt. Wir haben bereits erwähnt, daß Frauen zunehmend an der Wirtschaft Anteil hatten und daß ihnen dies eine beachtliche „Konsumentenmacht“ gab. Mit der Erfindung der Druckerei Ende des fünfzehnten Jahrhunderts wurden Bücher zu einem wichtigen Handelsgut, und das gesamte sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert hindurch erschienen Bücher in jiddischer Sprache, die einen weitgefächerten Themenkreis behandelten. An erster Stelle gab es Übersetzungen biblischer Texte mit Zusammenfassungen und Zusatzkommentaren, die auf der wichtigsten exegetischen Literatur beruhten, wie Talmud, Midrasch und Raschi. Eine andere Gruppe von Büchern bestand aus Leitfäden zum jüdischen Recht, Moralliteratur sowie Verhaltensregeln, die aus traditionellen Quellen zusammenge-

Versuch zur literarischen Einordnung bietet *J. C. Smith*, *Elia Levita's Bovo-Buch: A Yiddish Romance of the Early 16th Century*, Cornell University, Ph.D, 1968. Vgl. ferner *N. B. Minkoff*, *Elye Bokher un zayn Bove-Bukh*, New York 1950; *M. Weinreich*, *Bilder fun der yidisher literatur-geshikhte*, Wilna 1928, 149–171.

⁷⁶ Im Jahre 1594 in Verona veröffentlicht. Es gibt nur noch ein unvollständiges Exemplar, das sich jetzt in der Bibliothek des Trinity College, Cambridge, befindet. U. a. einen Abdruck von 40 Strophen in Quadratschrift bietet *M. Weinreich*, *Bilder* (siehe Anm. 75), 172–191. Vgl. ferner *J. Shatzki*, Paris un Wiene, in: *Landau-Buch* (Schriften fun jidischn wissnschaftlechn institut, Bd. I, Filologische serje 1), Wilna 1926, 187–196; *B. Hrushovski*, *The Creation of Accentual Iambs in European Poetry and their first Employment in a Yiddish Romance in Italy (1508–09)*, in: *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday*, The Hague 1964, 108–146; *G. E. Weil*, *Élie Lévite*, Leiden 1963 (die beiden letztgenannten Veröffentlichungen betreffen auch das Bovobuch).

⁷⁷ Von *Jakob ben Isaac Aschkenasi von Janow*, zuerst veröffentlicht um 1590.

⁷⁸ Die wichtigste Untersuchung über *Zena Ur'ena* stammt von *Khone Schmeruk*, *The East European Versions of Tsene-Rene 1786–1850*, in: *For Max Weinreich . . .*, Den Haag 1964, 319–336 (Jiddisch). Schmeruk schätzt, daß es wenigstens 210 Ausgaben dieses Buches gegeben hat. Es wird weiterhin gedruckt.

stellt waren. Eine dritte Gruppe stellte eine Neuerung dar und umfaßte Sammlungen spezieller für Frauen bestimmte Gebote in jiddischer Sprache. Sie sind unter dem Namen *Techinoth* bekannt, und viele von ihnen sind noch vorhanden, ja sogar noch in Gebrauch und werden weiterhin ergänzt. Schließlich wurden, besonders im siebzehnten Jahrhundert, die schon erwähnten „weltlichen“ Erzählungen veröffentlicht, die hauptsächlich aus der mittelalterlichen Literatur stammten, allerdings den Bedürfnissen und Erwartungen einer jüdischen Leserschaft entsprechend abgeändert waren⁷⁹. Was uns an die-

⁷⁹ Unter den allgemeinen Darstellungen über die verschiedenen Arten von Literatur, die damals entstanden, gibt es einige Klassiker: *Gustav Karpeles*, Geschichte der jüdischen Literatur, Berlin 1921, Bd. 2, Kap. 8; *Maks Erik*, Wegn alt-jidishn roman un nowele, Warschau 1926; *ders.*, Geschichte fun der jidischer literatur ... Ferznter - achznter jorhundert, Warschau 1928; *Israel Zinberg*, A History of Jewish Literature (ursprünglich in Jiddisch veröffentlicht, 1929-1937); jetzt aber in einer ausgezeichneten Übersetzung von *Bernard Martin*; siehe dort bes. Bd. 7, Old Yiddish Literature from its Origins to the Haskalah Period, New York 1975; *Arthur Posner*, Literature for Jewish Women in Medieval and Later Times, in: *Leo Jung* (Hrsg.), The Jewish Library (Third Series), New York 1934; *Meyer Waxman*, A History of Jewish Literature, Bd. 2, Kap. 12. *Otto F. Best*, Mameloschen. Jiddisch. Eine Sprache und ihre Literatur, Frankfurt am Main 1973; *Helmut Dinse*, Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet, Stuttgart 1974. Eine detailliertere Darstellung der weltlichen Literatur findet sich in: *Meier Schüler*, Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanliteratur, in: Festschrift zum 75-jährigen Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Isr. Religionsgesellschaft Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1928, 79-132; *L. Fuks*, Das altjiddische Epos Melokîm-Bûk (Publications of the Bibliotheca Rosenthaliana II), 2 Bde., Assen 1965, Einleitung (Bd. I, S. 1-51); *Arnold Paucker*, Yiddish Versions of Early German Prose Novels, in: The Journal of Jewish Studies, X, Nr. 3/4 (1959), 151-167; *ders.*, Das deutsche Volksbuch bei den Juden, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, 80, Nr. 3 (1961), 302-317; *ders.*, Das Volksbuch von den Sieben Weisen Meistern in der jiddischen Literatur, in: Zeitschrift für Volkskunde, 57, Nr. 2 (1961), 177-194. Sehr gute Beispiele für die Art und Weise, in der mittelalterliche Erzählungen für jüdische Leser adaptiert wurden, finden sich bei *Leo Landau*, Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed Version of the Legend of King Arthur. (Teutonia 21), Leipzig 1912; teilweise beziehen sich hierauf *Josef Weissberg*, Zur Stellung der altjiddischen Literatur in der Germanistik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 91 (1972), 383-406 und *Wulf Otto Dreeßen*, Zur Rezeption deutscher epischer Literatur im Altjiddischen. Das Beispiel ‚Wigalois‘ - ‚Artushof‘, in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Kolloquium 1973, Berlin 1975, 116-128; vgl. auch *Curt Leviant*, King Artus, A Hebrew Arthurian Romance of 1279, New York 1969; *Arnold Paucker*, The Yiddish Versions of the Schildbürgerbuch, in: YIVO Bleter, XLIV (1973), 59-77 (in jiddischer Sprache); *Erika Timm*, Beria und Simra, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, N. F. 14 (1973), Berlin 1975, 1-94; *Theresia Friedrichs*, Zu Flere Blankeflere, in: Trierer Beiträge. Sonderheft 1 (Kolloquium über Fragen des älteren Jiddisch, Vorträge), Trier 1977 (im Druck); *Wulf-Otto Dreeßen*, Die altjiddischen Estherdichtungen. Überlegungen zur Rekonstruktion der Geschichte der älteren jiddischen Literatur. Daphnis 5 (1976), Heft 2 (im Druck).

Über das Fortdauern der weltlichen jiddischen Literatur bei der jüdischen Landbevölkerung in Deutschland bis weit ins neunzehnte Jahrhundert hinein siehe *Stevon*

sem Literaturtyp interessiert, ist die fortlaufende Erwähnung von Frauen als Käufer, Leser, Verbreiter, Autorinnen und Druckerinnen solcher Bücher. Die Sprache dieser Literatur wurde als „Wayber Teitsch“ bezeichnet; ihre Benutzung und ihr Studium wurde so ausschließlich mit Frauen assoziiert, daß viele Autoren in einem beigelegten Prospekt oder im Vorwort Männer davon zu überzeugen versuchten, daß auch sie einen Gewinn aus dem Kauf und der Lektüre solcher Bücher ziehen könnten⁸⁰. Umgekehrt zeigt sich an der Kritik, die viele Rabbiner gegen die Volkstümlichkeit besonders der „weltlichen“ Bücher vorbrachten, daß diese Literatur einen tiefen Einfluß auf das Denken und die Haltung der Leser ausübte. Das läßt sich auch daran ablesen, daß so viele Gelehrte es für ökonomisch und pädagogisch richtig hielten, ihre Zeit mit der Herstellung dieser Bücher zu verbringen. Ebenso ist es abzulesen an den Anstrengungen, die viele von ihnen machten, um Frauen in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, indem sie die ursprünglichen Texte edierten und unauffällig abänderten⁸¹.

Ein seltsamer Zufall hat uns eine bemerkenswerte Sammlung von 47 Briefen erhalten, die alle am oder um den 22. November 1619 geschrieben wurden. Sie wurden in Prag verfaßt und nach Wien abgesandt; doch keiner von ihnen erreichte seinen Adressaten⁸². Eine Reihe dieser Briefe stammt von Frauen oder ist an Frauen gerichtet. Aus ihnen läßt sich daher ersehen, was Frauen damals schrieben und zwar in jiddischer Sprache schrieben. Zudem war ihre Kenntnis des Hebräischen, verglichen mit der von Männern, oberflächlich. Denn sie buchstabierten hebräische Wörter phonetisch, d. h. so wie sie sie gehört hatten, anstatt sie gelesen zu haben. Schließlich war der förmliche Stil jiddischer Briefe dem in deutschen Briefen gebräuchlichen ziemlich ähnlich. Frauen erlernten daher das Lesen und Schreiben auf eine andere Weise insofern, als das Jiddische und nicht das Hebräische ihr primäres Ausdrucksmittel war. Es war ein Wissen, das sie sich mit Hilfe eines informellen auf einer ausgedehnten Literatur für Frauen beruhenden Erziehungssystems angeeignet hatten und das durch einzelne Männer indirekt, nicht aber offiziell

M. Lowenstein, *The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century*, in: *Year Book XXI of the Leo Baeck Institute*, London 1976, 45–46.

⁸⁰ Zwei neue Übersetzungen der *Zena Ur'ena*, von *S. A. Hirskowitz* und von *M. M. Kusak* werden z. Z. veröffentlicht. *Hirskowitz'* Übersetzung ist jetzt in vier Bänden erschienen, *Bnei Berak*, 1974–1976. Auf den Vorsatzblättern der vier Bände wird betont, daß der Text jedwedem Gebrauch dienlich wäre und für pädagogische Zwecke und selbst Gelehrte gedacht sei, die in ihm vieles von Interesse finden dürften. Die Übersetzung von *Kusak* ist mehr akademischer Natur und mit Kommentar und wissenschaftlichem Apparat ausgestattet. Ein erster Band, *Genesis*, Kap. 1–25, wurde 1975 in Jerusalem veröffentlicht.

⁸¹ *Schmeruk* schildert die Versuche von *Maskilim* (Säkularisten) in Osteuropa sowie der *Chassidim*, durch leichte Textveränderungen der *Zena Ur'ena*h jüdische Frauen zu beeinflussen.

⁸² *Alfred Landau* und *Bernhard Wachstein* (Hrsg.), *Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619*, Wien–Leipzig 1911. Siehe dort auch bes. die Einleitung der Hrsg.

durch die Gemeinde unterstützt wurde. Während Umfang und Methoden somit von der Norm abwichen, hielt sich dieses informelle Erziehungssystem inhaltlich strikt an akzeptierte Ideen und Werte. Als Resultat ergab sich, daß im Gegensatz zu früher, als es gebildete Frauen nur ganz selten und vereinzelt gab, die Erscheinung der gebildeten Jüdin jetzt das gesamte Spektrum der Gemeinde-Sozialstruktur erfaßte. Die breite Masse der jüdischen Frauen war „gebildet“ und zwar nicht nur in dem einfachen Sinn, daß sie lesen und schreiben konnten, sondern in dem viel bedeutenderen Sinn, daß sie mit allen Elementen der jüdischen Überlieferung vollauf vertraut waren. Komplizierte Dispute in der Rechtsauslegung, der Zauber von Legende und Geschichte, die durch die Exegese der Bibel gewonnene Inspiration und die Absolutheit ethischer Vorschriften, mit einem Wort, die geistige und gefühlsmäßige Welt jüdischer Gelehrter und Heiligen war eine Sphäre, in der auch die jüdische Frau zu Hause war. Sie war somit einbegriffen und hatte teil am geistlichen Leben, das bisher allzu oft die ausschließliche Domäne der Männer gewesen war und an dem die Frauen häufig allenfalls am Rande als Marginalfiguren im privaten kulturellen Bereich teilgenommen hatten.

Dieses Muster von Isolation und Integration trat vermutlich damals nicht zum ersten Male in der jüdischen Geschichte auf. Aber es war das hervorragende Merkmal beim Übergang der mitteleuropäischen Juden vom Mittelalter zur Moderne. Seinen nachhaltigsten Eindruck hat dieser Wandel wahrscheinlich auf das jüdische Kind hinterlassen. Das Hauptcharakteristikum jüdisch-religiösen Studiums ist seine Rationalität, seine Forderung nach logischer Stringenz, nach Ursachen und Folgen. Es ist fortwährend auf die Suche nach natürlichen und sozialen Ordnungen gerichtet, die ihre Gesetzmäßigkeiten transparent machen, wie auch Gott selbst sein Gesetz offengelegt hat. Da Recht und Ordnung Ausdruck göttlichen Willens auf der Erde sind, müssen sie auch zwangsläufig erkannt und verstanden werden können. Aus diesem Grunde ist es notwendig, die Art und Weise, wie die Natur und die Gesellschaft ihre Probleme lösen, kritisch zu durchleuchten. Es ist erforderlich zu fragen, warum die Sonne größer ist als der Mond und weshalb es in der Welt Arme und Reiche gibt. Es muß unvermeidlich eine Erklärung dafür geben, warum man Gutes tun muß, und eine ebenso logische dafür, weshalb der Mensch böse Taten vermeiden soll. Mag es sich um im eigenen Bereich gewachsenen oder eingeführten Aberglauben, Mystizismus und magisches Denken handeln, die die rationale Welt der göttlichen Vollkommenheit durchdringen und sie gelegentlich verdunkeln und vernebeln, am Ende wird doch die Notwendigkeit zur Kritik und die Forderung nach logisch abgestützten Antworten obsiegen. Nur Gott selbst ist ein Mysterium und muß auch eines bleiben; alles andere, was existiert, ist dem Wissen zugänglich. Dies ist das Bekenntnis, wie es durch die jüdische Überlieferung und die Literatur für Frauen, die sich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert entwickelte, vermittelt wird. Und dies ist auch die Tradition, in der die jüdischen Frauen vermutlich

ihre Kinder aufgezogen haben. Sie lehrten ihre Kinder nachzudenken und überließen es den Gelehrten, die Informationen zu liefern. Sie freuten sich über die Fragen ihrer Kinder. Aber sie beantworteten sie nicht spontan. Denn alle Probleme hatten eine Lösung – in der Bibel, im Talmud, im Midrasch. Der von Maimonides konzipierte idealtypische Gelehrte bezog seine Gesetze von Gott, seine Gelehrsamkeit von Männern und seine Liebe zu beiden von einer Frau – seiner Mutter⁸³.

V

Wir kommen mithin zu dem Schluß, daß wir eine kritische Durchleuchtung der bestehenden Vorstellungen von den Umständen benötigen, in denen die Juden Mitteleuropas vor der Emanzipationsepoche lebten. Denn die bisher akzeptierten Ansichten scheinen hauptsächlich durch zwei wichtige Faktoren beeinflußt worden zu sein, nämlich einmal dadurch, daß sie eine Sicht der Dinge widerspiegeln und stützen, die die Intellektuellenkreise Europas im neunzehnten und weit bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein beherrschte und die damals wie folgt umschrieben wurde:

„Alles was man den Juden vorwirft, ist durch die politische Verfassung, in der sie jetzt leben, bewirkt, und jede andere Menschengattung, in dieselben Umstände versetzt, würde sicher eben derselben Vergehungen sich schuldig machen.“⁸⁴

Die Auffassung, daß Armut, Verelendung und Diskriminierung unvermeidlich einen damit einhergehenden moralischen Niedergang hervorriefen, war so weit verbreitet, daß es erstaunlich wäre, wenn sie nicht die historischen Urteile über jene Zeit auch beeinflußt hätte⁸⁵. Zum zweiten haben wir die These vorgetragen, daß die Übernahme solcher historischer Urteile in hohem Maße eine bestimmte Funktion erfüllte. Sie wurden von den Befürwortern der jüdischen Emanzipation benutzt wie von deren Gegnern, wobei sich jede Seite der Ansichten über die Juden so bediente, wie es der eigenen Sache am nützlichsten war. Indessen besteht ein echtes Bedürfnis, alle vorhandenen Daten zu überprüfen, um zu einer objektiveren und überzeugenderen Analyse der Lage zu gelangen. Sofern man, wie es hier versucht wurde, zeigen kann,

⁸³ Als sehr gutes Beispiel siehe die Bemerkungen des berühmten Rabbiners Meir Shapiro aus Lublin (der den Einfluß beschreibt, den seine Mutter auf seine Interessen ausübte) in: *Jewish Observer*, 10. Oktober 1975, 19: „Die Weisheit der Worte meiner Mutter hat mich zeit meines Lebens begleitet und dienten mir bis auf den heutigen Tag als Leitsterne...“

⁸⁴ Zitiert bei *Ludwig Geiger*, Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 4 (1890), 29–65, Zitat dort 50.

⁸⁵ Siehe z. B. die gleiche Einstellung bezüglich der Kinder der „verelendeten und verarmten Klassen“ in England in: *Julius Carlebach*, *Caring for Children in Trouble*, London 1970.

daß die jüdische *religiöse* Erziehung ein Vorläufer der weltlichen war, sofern bestimmte Vorurteile nachgewiesen werden können, sofern unsere Wissenslücken über Familienstrukturen gefüllt werden und sofern schließlich das Bestehen einer dynamischen kulturellen Bewegung unter Frauen als eine historische Realität nachgewiesen werden kann, dann könnten weitere intensive Studien ein Bild jüdischen Sozial- und Kulturlebens während der Epoche vor der Emanzipation ergeben, das den nachfolgenden Ereignissen sehr viel näher wäre und das das Verständnis der Dynamik historischer Prozesse vergrößern würde.

Bis zu einem gewissen Grade wurde die Hauptstoßrichtung dieses Arguments bereits vor fast hundert Jahren zum ersten Male entwickelt. Damals sah Jakob Auerbach die Lage der Juden Mitteleuropas in der Periode vor der Emanzipation durch eine Passage aus dem *Lied der Lieder* ‚Ich schlafe, aber mein Herz ist wach‘ umschrieben⁸⁶. Er schrieb 1887:

„Man betrachtete und betrachtet theilweise heute noch das alte Judenthum als einen verknöcherten, bloß äußerlichen Formendienst; aber unter dem Formendienst waren reiche Lebenskräfte und Bildungselemente verborgen, die den Geist wach erhielten und die Gesamtheit auch unter der schwersten Bedrückung vor völliger Erniedrigung und innerem Zerfalle bewahrten.“⁸⁷

Zusammenfassend können wir sagen:

Die üblichen Erklärungen für den Wandel von jüdisch religiöser zu weltlicher Erziehung beruhen möglicherweise auf einem Vorurteil, das seine Träger rationalisiert haben. Jener Übergang ist vollkommen erfolgreich gewesen; vielleicht muß man sogar sagen, weniger wäre besser gewesen. Aber die hinter diesem Vorgang wirksamen Kräfte sind für uns noch nicht klar erkennbar. In bezug auf wichtige Fragen fehlt uns das Wissen, das für die Formung eines sinnvollen Bildes nötig ist: Wir sind nicht ausreichend unterrichtet über die Zusammensetzung von Familie und Haushalt, und vollends die Bedeutung der Frau als Erzieherin während dieser Übergangszeit ist bisher beinahe unbeachtet geblieben.

⁸⁶ Lied der Lieder 5, 2.

⁸⁷ Jakob Auerbach, Moses Mendelssohn und das Judenthum, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, 1 (1887), 1–44. Zitat aaO, 3.

DER SPÄTE NATIONALISMUS
IM DEUTSCHEN POLITISCHEN DENKEN
DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS

von

Gerhard Schulz

Die überwältigende Einheit des Judentums in seiner langen – man könnte versucht sein zu sagen (wenn sich dies dem Historiker in seiner Kenntnis der Grenzen universalhistorischen Wissens nicht verböte): in seiner ewigen – Geschichte stellt in mehr als einer Hinsicht einen Gegensatz dar zu der ganz und gar andersartigen Geschichte der Deutschen als eines Volkes und einer historischen Nation. Das hat stets die Beziehungen belastet und hemmt das Verständnis – vielleicht noch heute – auf beiden Seiten. Daher erscheint es angebracht, Ursachen und Tragweite genauer ins Auge zu fassen. Eine „Fremdheit gegenüber einer durch religiöses Gesetz zusammengehaltenen Gemeinschaft“¹ – einer entscheidend und meist sogar ausschließlich durch religiöses Gesetz gehaltenen Gemeinschaft – charakterisiert alle europäischen und europäisierten Großorganisationen bis auf unsere Tage. Wie es Jacob Burckhardt gesehen und, nach Hans Liebeschütz, herausgearbeitet hat, waren in den spätmittelalterlichen Verhältnissen Juden und Christen in „Tun und Lassen bestimmt durch die Vergangenheit ihrer Religion und durch die Gegenwart ihres Konflikts im Glauben“². Ob dies wirklich schon „nationalen Antagonismus“ hervorbrachte, mag man in der Perspektive unserer Zeit, aus der Spät- und Niedergangszeit der europäischen Nationalismen heraus, innerhalb geweiteter Erfahrungshorizonte, bezweifeln. Aber daß Burckhardt, wie vor und neben ihm andere, die tiefer liegende Vergangenheit hinter den diffusen Strömungen ergründete, die die glühenden Eruptionen der nationalen Bewegungen im neunzehnten Jahrhundert hinterlassen hatten, wies die universalgeschichtliche Richtung, die nicht mehr aufgegeben werden kann. Auch die gewählte For-

¹ Hans Liebeschütz in dem Vorwort zu seiner wichtigen, gedankenreichen Untersuchung, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17, Tübingen 1967, VII.

² AaO, 232.

mulierung, die gewiß auf das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert paßt, gibt einen Anhalt, um zur Ergründung des deutsch-jüdischen Verhältnisses vorzustoßen.

Neuerdings ist dieses in den großen abendländischen Prozeß der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen nach Beginn der Industrialisierung eingeordnet worden³, wobei die historisch begründete Konzentration und Vereinseitigung der Rolle, die ein großer Teil der Judenheit innerhalb dieses Prozesses spielte, vieles, wenn nicht gar schon beinahe alles, was der Klärung bedurfte, zu erklären scheint. So unbestreitbar die Relevanz dieser Version ist, erscheinen doch andere Verursachungen des historischen und zeitgeschichtlich verschärften Antagonismus stark überschattet. Letztlich sind geistige – oder besser noch im ursprünglichen Wortsinn gesagt: humane – Attitüden, Verhaltensweisen und Sentiments doch noch nicht immediat aus dem Ökonomischen entwickelt und determiniert, bleibt vieles außerhalb der historischen und psychologischen Mediation unerklärbar.

I

Dies dürfte den Versuch rechtfertigen (mehr sollen die nachstehenden Ausführungen nicht sein), jene Eigenart der Genesis der späten, eruptiv wirkenden Nationalgedanken oder Nationalgefühle in Deutschland näher zu erfassen. Die Auswirkungen waren vielfältig folgenreich und schließlich für die Juden innerhalb Europas verheerend. In stufenweisem Aufrücken haben deutsche nationale Weltanschauung und Daseinsdeutung, die sich immer grö-

³ In besonders anregender nachhaltiger Weise *Hans Rosenberg*, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 24, Berlin 1967, bes. 88–117. Etwa eine vermittelnde Stellung nehmen die Aufsätze von *Reinhard Rürup* ein, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 15, Göttingen 1975 (erst nach Abschluß meines Manuskripts erschienen), darin auch der von *Thomas Nipperdey* und *Rürup* gemeinsam verfaßte Artikel „Antisemitismus“, zuerst in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, hrsg. von *Otto Brunner* u. a., Bd. I, Stuttgart 1972, 129–153. Siehe auch jetzt *Rürups* kürzlich (ebenfals nach Abschluß dieser Arbeit) erschienene Aufsätze, *Emanzipation and Crisis. The „Jewish Question“ in Germany 1850–1890*, und *German Liberalism and the Emancipation of the Jews*, in: *Year Book XX of the Leo Baeck Institute*, London 1975, 13–25 u. 59–68, und dessen Beitrag, *Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland vor 1890*, zu: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. Ein Sammelband hrsg. von *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976, 1–56. Demgegenüber vermittelt uns der jüngst veröffentlichte hinterlassene Versuch des angesehenen Historikers *Gerhard Masur*, *Der nationale Charakter als Problem der deutschen Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 221 (1975), 603–622, kaum neue oder weiterführende Ansichten.

ßere Kreise der führenden Intelligenz eroberten und die, auf einfache Sätze und Schlagworte gebracht, popularisiert wurden, verschiedene Schichten und Geisteslagen durchstoßen. Sie haben andere Elemente der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte in sich aufgenommen und umgebildet, ehe sie, wie ein neues Gebirge aus der Synklinale, den neuartigen, bedrohlichen Zusammenhang einer ariogermanischen Rassenidee mit der Vorstellung vom deutschen Volkstum verknüpften. Sie bewegten sich stets in bewußter oder unbewußter Distanz zur westeuropäischen Geistesentwicklung seit der politischen Konfrontation in den letzten Napoleonischen Kriegen, den Befreiungskriegen der deutschen Nationalgeschichte. Das zog viele, auch noch bedeutendere andere Konsequenzen als die hier in Betracht gezogenen nach sich. Wir beschränken uns auf einen Gesichtskreis, der an dieser Stelle wohl einen geeigneten Platz findet.

Gewiß ist es auch heute noch nicht ganz und gar unangemessen, von fünf verschiedenen – auf ihre Weise historisch, sozial- und geistesgeschichtlich – ausgeprägten Zonen Europas zu sprechen. Wir sind immer noch gewohnt, Eigenarten der nationalen Haltung mit der geographischen Lage des Landes in Verbindung zu setzen. Begriffe wie West-, Mittel- und Osteuropa haben ihren festen Platz in den historischen Wissenschaften. Dabei kann man den Grenzraum des Abendlandes mit Oskar Halecki⁴ im ost-mitteleuropäischen Polen oder näher im Westen erblicken.

Im Bewußtsein der geschichtskundigen Intelligenz hat sich offenbar bis auf unsere Tage im Grunde die Vorstellung einer vertikalen, einer doppelten innerhalb der horizontalen Dreigliederung des Kontinents behauptet. Zwischen dem Süden – von Spanien bis Griechenland – und den Staaten Nordeuropas spricht man nicht nur landläufig und unreflektiert von West-, Mittel- und Osteuropa; diese Begriffe haben ihren festen Platz in der Geographie wie in den historischen Wissenschaften.

Aber auch vorherrschende Gefühle und die Bewegungen des Geistes, die der geschichtliche Abstand zwischen Deutschland und dem westlichen Europa hervorgerufen hat, erscheinen uns kaum von geringerer Intensität als die in Deutschland verbreiteten Empfindungen eines inneren wie äußeren Gegensatzes zu den Völkern und Staaten des europäischen Ostens; oder – um es bei diesem Vergleich nicht zu belassen – auch Tiefe und Heftigkeit des Gegensatzes zwischen „Westlern“ und „Slawophilen“ in der russischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts⁵. Die verwickelte Problematik „Deutschland und Westeuropa“ ist in der Vergangenheit in verschiedenen

⁴ Oskar Halecki, Grenzraum des Abendlandes, deutsche Übersetzung 1957; das amerikanische Original lautet sinnvoller: *The Borderlands of Western Civilization*, New York 1952.

⁵ Ohne hier auf die Literatur zu diesem Thema einzugehen, sei nur auf das immer noch bemerkenswert frische und wichtige Werk von *Thomas Masaryk* verwiesen: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, 2 Bde., 1913, Nachdruck 1965.

Aspekten thematisiert worden, was wohl als Beweis dafür gelten darf, daß innerhalb der historischen Entwicklung ein fester Kern sichtbar ist, über dessen Größe und Konsistenz anscheinend noch keine befriedigende Klarheit zu gewinnen war. Dem Theologen, Philosophen und Soziologen Ernst Troeltsch kommt das Verdienst zu, seine Zeitgenossen auf das Problem als ein zentrales hingewiesen zu haben, was uns wichtiger erscheint als die Kritik an den Prämissen und Anschauungen, die Troeltsch zu seiner Einsicht führten.

Troeltschs Irrtümer ergaben sich im Rahmen seiner Historismus-Auffassung, die einen ebenso zeitgeschichtlich interessanten wie persönlich gefärbten Übergang von der historisierenden protestantischen Theologie zu einer universalistischen Religionsphilosophie und -soziologie charakterisiert, die unausbleiblichen Rückschläge in diesem Vorgang eingeschlossen, die Troeltsch schließlich dazu führten, im Weltkrieg von 1914 einen weltgeschichtlichen Kulturkampf zwischen deutschem und westeuropäischem Geist zu erblicken. Dennoch gehörte Troeltsch nicht zu den polemischen Wortführern der – auch von ihm vertretenen – nationalen „deutschen Ideen von 1914“, denn er hielt am Gelehrtenliberalismus fest und knüpfte mit der Zeit engere Verbindungen zum politischen Liberalismus und schließlich zur liberalen Demokratie, was dann auch die geistigen Vorgänge der vergangenen Kriegsjahre in neu gewonnener Perspektive einer sukzessiven Relativierung unterwarf.

Troeltschs Kritik setzte allerdings zunächst an der alten Position und der nicht verwundenen Kriegssituation an. Der Weltkrieg blieb westlicher Einbruch in die „deutsche Denkweise“. Als Kern seiner Ansichten schälte sich die offenkundig unwiderlegbare These heraus, daß die Begriffe des Naturrechts und der Humanität „in ihrem westeuropäischen Verstande“ nicht „neue und besondere westeuropäische Begriffe“ sind, „sondern uralte europäisch-antichristliche Ideen, die den Grundstock der europäischen Geschichtsphilosophie und Moral bildeten und mit Theologie und Humanismus seit Jahrtausenden verschwistert sind. Sie sind eben deshalb auch durch unzählige Anwendungen und Abänderungen hindurchgegangen und haben eine ungeheure praktische Auswirkung erfahren. Die deutschen Begriffe sind demgegenüber die neuen, modernen, ausgearbeiteten, welthistorisch unbewährten und theoretisch unfertigen“.

Diese scheinbar rasch und knapp hingeworfene These soll dazu dienen, die „höchst verwickelte geistige und politische Geschichte Deutschlands“ zu verstehen. Troeltsch spricht von „den Ideen der romantischen Gegenrevolution“, die einen von „antibürgerlichem Idealismus erfüllten, ästhetisch-religiösen Gemeingeist“ hervorgebracht hatten und „aus diesem Ideal heraus die deutsche Staatslosigkeit durch die Bildung eines starken Einheitsstaats zu überwinden suchten“. Diese Idee wurde „mannigfach gebrochen“ und „zahlreichen Kompromissen bis zur völligen Selbstentfremdung unterworfen...“⁶.

⁶ Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925, 6 f.

Vor Troeltsch hatte wohl kaum jemand die komplizierte deutsche politische Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts mit ähnlich eindeutigen Worten in wenigen Sätzen auf den Nenner zu bringen versucht. Troeltsch wollte seine Feststellung allerdings auf „das protestantisch-lutherische, klassisch-romantische Deutschland“ beschränken und ging wie selbstverständlich und aufreizend beiläufig von der Annahme aus, daß der „Katholizismus der gemeineuropäischen Tradition viel näher steht, sie leichter versteht und sich leichter mit ihren modernen Fortbildungen verständigt“. Wenn uns auch die geistesgeschichtliche Methodik Troeltschs zur Analyse wie zur Bildung bündiger Begriffe wenig geeignet erscheint, so beeindruckt doch, wie er mit wachsendem Illustrationsvermögen den Boden, auf dem er selber stand, im Abstandnehmen von fremden Bedingtheiten zu bestimmen wußte; und das macht ihn interessant auch für uns.

Troeltschs Äußerungen über den vorherrschenden Zug der deutschen Geistesgeschichte enthalten die eindrucksvollsten und vielleicht überzeugendsten Urteile, während manchen partiellen Beobachtungen und im Kriege gar von pseudomystischen Erregungen gezeichneten Bekundungen über die „letzte Tiefe unseres Wesens“, der „heutigen Erregung der Seele als der Grundlage unserer geistigen Zukunft“, gar dem in missionarischer Rhetorik vorgetragenen Postulat nach „Autarkie des Staates als geschlossenem Handelsstaat“, nach „freier Hingabe an den Nationalgeist“ und „der Erfüllung des Nationalgeistes aus dem inneren Zuge des göttlichen Weltwerdens heraus“ lediglich ephemere Bedeutung zukam. Diese deutlich individuelle, allerdings zu dieser Zeit noch ganz ungewöhnliche Sprache geriet in unvermittelt geweiteter Perspektive sogar zu einer Predigt von der „neuen Form des Evangeliums des deutschnationalen Geistes der Freiheit, der produktiven Individualität und Ursprünglichkeit, des metaphysischen Glaubens an die göttliche Weltbestimmung des Deutschtums“⁷.

Wie ist es denkbar, daß nach genialen Einsichten der fromme Protestant in derartig irritierenden Ergüssen die Grenze des Blasphemischen zu überschreiten schien und sich darin den Signaturen der späten Wilhelminischen Periode fast schon vorbehaltlos unterwarf? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, die uns in ihrer allgemeinen Bedeutung interessiert, erscheint es notwendig, die eigenartige Vermischung von religiösen und religionsgeschichtlichen Motiven und Effekten mit politischen, den Austausch von Bekenntnissen und Glaubensüberzeugungen mit der Politik näher ins Auge zu fassen, in der mit guten Gründen „eine seit der Goethezeit anhaltende Verschiebung der seelischen Kräfte“ bemerkt worden ist, „eine Störung des seelischen Gleichgewichts zwischen den rationalen und irrationalen Kräften“⁸. Wir verlassen damit das

⁷ AaO, 34 f.

⁸ Friedrich Meinecke, Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, 3. Aufl., Wiesbaden 1947, 79.

interessante und manche Überlegungen stimulierende Beispiel von Ernst Troeltsch, um der Frage in dem Rahmen zu begegnen, in dem sie gestellt ist.

II

In allen wesentlichen Bezügen der Geschichte Europas gibt es ein deutliches Gefälle vom Osten nach dem Westen, das den von Westen anbrandenden Energien der Neuzeit lange standhält. Dies gilt für die Besiedlung und Aufschließung weiter Gebiete vom Westen her, für das Vordringen des Handels und Verkehrs, von Städten und Bürgertum, für die Entfaltung großer, kapitalbringender Gewerbe sowie den Absatz ihrer Erzeugnisse, für die westliche Auflockerung der im Osten sich noch im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert weiter verfestigenden Agrarverfassung, für die Entfeudalisierung und wirtschaftliche Rationalisierung hier und die bis in hoffnungslose Leibabhängigkeit des Bauernvolkes hineinreichenden Traditions- und Rechtsformen der Unterwerfung und Gebundenheit in der landschaftlichen Weite und Monotonie des Ostens. Als Chateaubriand zu Beginn des letzten Jahrzehnts des achtzehnten Jahrhunderts die Ursprünglichkeit eines neuen großen Landes pries, in dem er das ersehnte Land der Freiheit entdeckte, war er noch weiter über den Atlantik nach Westen gezogen, nach Nordamerika, in dem sein Landsmann Tocqueville vierzig Jahre später Eigenarten und Charakterzüge der modernen Demokratie entdeckte und in ähnlicher Weise wie naturwissenschaftliche Beobachtungen beschrieb. Im Osten des europäischen Kontinents hätten beide, Chateaubriand wie Tocqueville, wären sie je dorthin aufgebrochen, eine ganz andere Welt erblickt und mit anderen Empfindungen erlebt.

Die Gebiete Deutschlands in Mitteleuropa erscheinen in mancher Betrachtung als Synthesen bildende Mitte des Kontinents, als Durchgangs- oder als Bruchzone in den Perioden historischer Eruptionen. Aber sie blieb doch deutlich von den Staaten Westeuropas getrennt, sobald die eigene nationalgeschichtliche Entwicklung einsetzte, die spät erst zu einem Ende führte. Der gesamte Prozeß durchlief Stufen folgenreicher Separation, von Abwehr und Entfremdung, die mancherlei Gestalt annahm. Die Voraussetzungen und Ursachen waren älter und vielschichtig. Daß die schon von Pufendorf beklagte Irregularität und Monstrosität des alten Reiches (was er in der letzten, veröffentlichten Fassung von *De statu imperii germanici* in „monstro simile“ milderte) die Staatsentwicklung über die Fortbildung des Reiches nicht mehr zuließ, sondern nur noch über einzelne Bruchstücke, die Fürstenstaaten, die erst in einem Zeit und Kräfte raubenden Kampf um Rang und Geltung und schließlich um die Hegemonie zermürbt und ausgehöhlt wurden, ehe ein Nationalstaat entstehen konnte, dies kann man bereits als das Ergebnis einer Reihe von Fehlentwicklungen betrachten, einer Geschichte von Unterbrechun-

gen, Verzögerungen und Entwicklungsstörungen: Der Ausbau des mittelalterlichen Kaisertums erlahmte. Die Repräsentation der Stände verlor ihre Bedeutung. Der dreißigjährige Krieg zeigte verheerende politische wie wirtschaftliche und demographisch katastrophale Folgen. Er beendete für lange Zeit die Entwicklung des Bürgertums in Deutschland. Die nächsten eineinhalb Jahrhunderte standen unter dem Gesetz staatsrechtlicher Rückbildungen des Reiches, zentrifugaler und partikularistischer Tendenzen, unter denen sich schließlich im Verlaufe zweier Jahrhunderte die brandenburgisch-preußische Hegemonialmacht durchsetzte und nach eigenen Gesetzen herrschte⁹.

Demgegenüber verliefen die Entwicklungen in den Staaten Westeuropas – bei allen Verschiedenheiten ihrer Geschichte – in großen, durchdringenden Rhythmen. Wollte man es überspitzt ausdrücken, so könnte man von dem Übergewicht der politischen Kontinuität im Westen und von Deutschland als dem Land der Kontinuitätsbrüche sprechen; hier enden Kontinuitätslinien nach einiger Zeit oder sie verdünnen sich, gehen auf in neuen, stärkeren, eruptiven Bewegungen. Nur oberflächlicher Betrachtung kann es als Widerspruch erscheinen, daß die westlichen Staaten in Revolutionen – verschiedenen Sinnes und verschiedenen Grades – fortgebildet wurden, während deutsche Revolutionen in ihren Anfängen erstickten. In Wirklichkeit war die deutsche Geschichte voller untergründiger, allerdings weniger konzentrierter, mehr diffus verlaufener, permanenter Eruptionen.

Die Staatsbildung geschah hier wie dort unter Mitwirkung starker, zeitweilig übermächtiger Fürsten, die die territoriale Einheit schufen, ehe die moderne Entwicklung einsetzte. In England hielten ihnen aber die Stände in den beiden alten Kammern, dem House of Lords und dem House of Commons, auf die Dauer doch die Waage, was nicht ohne Konflikte und heftige Gegenwehr abging. War der Hochadel dem König unterlegen und in den Rosenkriegen zur Ader gelassen worden, so drängten die Commons nach Elisabeths Tod bald mächtig empor – ein Ergebnis nicht zuletzt gerade der vorausblickenden kommerziellen und gewerbefördernden Politik der Königin. Die meisten zentralen Probleme der späteren britischen Geschichte sind entweder wirtschaftlicher Natur oder ergeben sich aus der fortschreitenden Einbeziehung größerer Schichten einer wachsenden und von der Industrialisierung erfaßten Bevölkerung in das System der Repräsentation und der parlamentarischen Selbstregierung, durch Ausdehnung und schrittweise Verallgemeinerung des Wahlrechts – was fast ein Jahrhundert lang dauerte – und durch Ausweitung und Absicherung der Rechte. Eine lange währende Expansion des Handels und schließlich der imperialistische Abschluß der weltweiten Kapital- und Interessenausbreitung ergaben Grundlagen und dauernde

⁹ Vgl. hierzu *Gerhard Schulz*, Deutschland und der preußische Osten. Heterologie und Hegemonie, in: Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 11, Göttingen 1974, 86–103.

Richtweisungen dieser Entwicklung bis an ihr Ende im Verlaufe des zwanzigsten Jahrhunderts.

In den wirtschaftlich und kulturell blühenden Staaten des Kontinents wurde die ständische Repräsentation zunächst dort gefestigt, wo die Herrscher von sich aus die Stände einberiefen und zusammenfaßten, in Burgund, das später in Frankreich aufging, in Frankreich selbst und schließlich in den um ihre Unabhängigkeit ringenden Niederlanden, „de Generalstaaten der zeven provincien der vereenigte Nederlanden“. Der Staat wuchs erst in den Ständen mit dem Willen des Fürsten zusammen. Konflikte waren an der Tagesordnung.

Religionskriege dezimierten in Deutschland wie in Frankreich die Stände. Die brandenburgisch-preußischen Fürsten gestalteten ihren fortgesetzt erweiterten Staat militärisch, finanzpolitisch und administrativ oberhalb der Provinzialstände. Diese gelangten nie zu einer Generalständeversammlung, einige wurden schließlich unterdrückt, andere endeten in Bedeutungslosigkeit. In der gleichen Periode beriefen auch in Frankreich die Bourbonenkönige die *états généraux* nicht mehr ein, um ihren eigenen Staat mit königlichem Heer, Verwaltung, Finanzen und glänzender Hofhaltung aufzubauen. Doch die Forderung nach Wiederberufung der Generalstände, die hier eben doch schon – zuletzt 1614 – existiert und getagt hatten, ist nie gänzlich verstummt. Sie gehörte zum Programm jener Adelsgruppen, die nach dem Tode Ludwigs XIV. mit Boulainvilliers die traditionelle Idee der aristokratisch-ständischen Restauration mit neuen politischen Vorstellungen verknüpften, deren Bedeutung für die Entfaltung der politischen Aufklärung kaum zu überschätzen ist. Auch in Frankreich war fast das ganze siebzehnte Jahrhundert angefüllt von den Erweiterungs- und Umsetzungsprozessen und Verschärfungen des politischen – im eigentlichen Sinne: des gesellschaftlichen Denkens, ehe das *ancien régime* unter dem Druck der in rasch absolvierten Phasen zur Revolution der Volksmassen gegen Herrschaft und Kirche gesteigerten Staatserneuerungsbewegungen der Spätaufklärung zusammenbrach.

Soweit das Denken politisch wurde oder doch den Menschen in seiner Gesellschaft beobachtete, ihre Verhältnisse ergründete, durchschaute, kritisierte und zu bessern versuchte – ganz gleich, ob von religiösem oder vom aufgeklärt-rationalistischen Standort aus – drängte es im England wie im Frankreich des siebzehnten und des achtzehnten Jahrhunderts in erkennbare Richtungen, konnte es in mächtig anschwellenden Strömen Macht gewinnen und zu umwandelnder Kraft werden. Die Theorien der Philosophen verändern die Welt nur in einzelnen Köpfen. Aber eine geistige Strömung, die sich gegen das Bestehende richtet, kann durch ihre Dauer und zunehmende Stärke die Wirklichkeit von Grund aus umwandeln. Da die Philosophen der Aufklärung – der französischen wie der schottischen, auch des englischen Utilitarismus, wenn sie den Menschen sahen, die Gesellschaft schon in einem Veränderungsprozeß erblickten, erfaßten sie bereits die Wandlung als Thema, nicht

spirituell oder transzendental, sondern konkret, wie es vor ihren Augen lag: in Reichtum und Armut, in Kriegen und Vernichtung (Epidemien), in geschäftigem Wandel, in gewisser Großmut und moralischer Stärke, wie in der Verderbtheit, Skrupellosigkeit und Tücke anderer Menschen. Theater und Literatur aller Gattungen, moralische oder theologische Erbauungsschriften und philosophische Traktate der Zeit vermitteln ein faszinierendes Bild von den Projektionen dieser Erscheinungen in den Köpfen einer starken, geistig lebendigen Schicht. Ihr aber lieferte das Leben ihrer Tage die unmittelbare Anschauung: die Bevölkerungsmassierung in den rasch sich ausdehnenden Großstädten, zunächst den Kapitalen London und Paris, jede schon längst mit mehr als einer halben Million Einwohnern, im Jahrhundert der beginnenden Industrialisierung aber auch in den neu sich bildenden, rasch emporschießenden Industriestädten Englands. Wo ständische Überlieferungen noch existierten, dort erschienen sie dann doch schon einer bewegten urbanisierten, mehrschichtigen Gesellschaft mit ihren neuartigen Problemen, ihren Elendsquartieren und Revolten oder der Neigung zur Revolte, die sich nicht mehr durch Korn und höfischen Glanz besänftigen ließ, sondern nach erlösenden Ideen hungerte, unterlegen, antagonistisch, ja atavistisch. Aber wir wollen hier nicht die Geschichte Englands und Frankreichs bis zur Revolution verfolgen und vergleichen. Unser Thema lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Spätling neben diesen Staaten, dessen nationalstaatliche Entwicklung erst das neunzehnte Jahrhundert brachte, das Zeitalter nach der Französischen Revolution.

III

Troeltsch stellte fest, daß die deutschen politischen Begriffe in der „romantischen Gegenrevolution“ entstanden sind. Sie litt unter dem Zwiespalt zwischen der Staatswirklichkeit und dem Streben nach deutscher Staatseinheit und fand nie zu einer unbefangenen Entwicklung. Nur die Großen der Befreiungskriege konnten in ihr wirken und denken. Troeltsch dachte in erster Linie an Stein, Ernst Moritz Arndt und an Wilhelm v. Humboldt.

Was innerhalb dieser Gruppe verschiedenartiger Charaktere in Deutschland nach Revolution und Krisen übrigblieb, war eine romantische, vielleicht „demokratische“ Bewegung, die in ihrem Streben nach nationaler Einheit alle Zäsuren des Jahrhunderts überdauerte. Sie nahm ihren Ausgang von romantisch erregten Männern, vornehmlich Studenten und jungen Universitätslehrern, wie dem Historiker Heinrich Luden in Jena und dem noch jüngeren Juristen Karl Follen, ebenfalls zunächst in Jena, das neben Gießen mehr und mehr zum Hauptort dieser Bewegung wurde.

Die Menschen erlebten die Freiheitskriege als Erhebung eines unvermittelt politische Wirklichkeit werdenden deutschen Volkes. Sie hatten die herzergreifenden Lieder der Freikorps gesungen, ihre Ideale in die Studentenschaft

und in die Universitäten hineingetragen und waren dann nach dem Wartburgfest im Oktober 1817 in das immer enger werdende Netz der polizeistaatlichen Verfolgungsmaßnahmen der deutschen Staaten der Ära Metternich geraten.

Diese nationale Bewegung wies demokratische, gelegentlich konspirative, aber vor allem anderen romantische Züge auf, die sich bis zur Revolution von 1848 wechsellvoll weiterentwickelten. Demokratisch war sie insofern, als sie, hierin noch den revolutionären Idealen der Zeit verbunden, keine Scheidung nach Landschaften und alten Ständen mehr anerkannte, sondern im Lichte der nationalen deutschen Idee jedermann die gleiche Stellung zuwies. Dies geschah zuerst in der Deutschen Burschenschaft, die das nationalrevolutionäre Ideal der Gleichheit aller, die zur Nation gehören, vorwegnahm. Freilich war diese Gleichheit tatsächlich nicht grenzen- und einschränkungslos. Was sich zusammenfand, waren in erster Linie Jünglinge adeligen oder bürgerlichen Herkommens, die sich im Universitätsmilieu im gemeinsamen Bildungsstreben miteinander vereinigten. Doch die Schranken des Adels fielen innerhalb ihrer Reihen ebenso wie in den Freikorps der Freiheitskriege, die ohne Unterschied auf Herkommen und Stand jeden Freiwilligen einstellten. Die meisten mußten ihre Monturen und – sofern sie beritten waren – auch ihre Pferde selbst bezahlen. Daher meldeten sich wirtschaftlich entsprechend Gestellte oder solche Freiwillige, die von anderen für ihre Ausrüstung das Nötige erhielten. Doch nur nach Bewährung, Beliebtheit, Tüchtigkeit wurde befördert. Die Bildung von Freikorps im Jahre 1813 entlastete den Fiskus bei der Aufstellung des für den Feldzug gegen die militärische Macht Napoleons benötigten großen Heeres. Dies kam auch den Juden zugute, die hier erstmals den anderen Staatsbürgern rechtlich völlig gleichgestellt wurden¹⁰. Die gesamte vom Militärdienst nicht erfaßte männliche Bevölkerung wurde zum Beitritt zur freiwilligen Formation aufgefordert, grundsätzlich jedem jungen Mann der Weg in Offiziers- und Unteroffiziersstellen eröffnet; die spätere Verleihung von Ämtern und Auszeichnungen im Zivilleben sollte künftig von einer mindestens einjährigen aktiven Dienstzeit abhängen. Und allen denjenigen wurde eine bevorzugte Berücksichtigung in Aussicht gestellt, die sich durch Tapferkeit, Diensteifer und Patriotismus besonders qualifizierten. In der preußischen Geschichte dürfte hier zum ersten Male dem Prinzip nach der gesamten Bevölkerung außer militärischen Tugenden und Disziplin auch die unter Beweis gestellte Gesinnung als Voraussetzung für Auszeichnung und Aufstieg auferlegt worden sein: Patriotismus, den der Soldat, außer Tapferkeit und Diensteifer, an den Tag legen sollte. Auch der Geist mußte gewonnen werden, nicht nur Mut und Treue im Einsatz für Staat und König.

¹⁰ Vgl. *Horst Fischer*, Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968.

Tatsächlich konnte dann während des Krieges jeder Freiwillige auch Offizier werden, wenn er gezeigt hatte, daß er das Zeug und die erwünschte patriotische Überzeugung hierzu hatte – nicht nur der Adelige, dem dieses Vorrecht in der alten Armee vor allem zustand, das dann einige Jahre nach den Kriegen wiederhergestellt wurde. Die Durchbrechung alter Grundsätze hielt nur wenige Jahre an; doch die einmal eingeführte Gleichstellung der Stände behauptete sich in der Bewegung der jungen Freiwilligen, vor allem derer, die dann die Universitäten bezogen und dort ihren Zielen treu blieben; man hat sie „die deutsche Bewegung“ genannt.

Die „Allgemeine Deutsche Burschenschaft“ nahm nach dem Vorbild der Jenaer Urburschenschaft von 1815 jedermann auf, der sich zu ihren Zielen bekannte, im Unterschied zu den älteren, exklusiven Landsmannschaften. Diese Bewegung wurde von der polizeilichen Verfolgung nach den Karlsbader Beschlüssen der Staaten des deutschen Bundes vom Sommer 1819 in den Untergrund gedrängt. Konspirativ war sie aber schon unter den napoleonischen Behörden; und im geheimen verbreiteten sich auch schon viele studentische Zusammenschlüsse während und vor der Revolutionszeit. Der geheimbündlerisch-verschwörerische Charakterzug prägte weithin die deutsche politische Bewegung zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, während die politischen Tendenzen und Gesellschaften der späten Aufklärung im westlichen Europa, von freimaurerischen Zirkeln aus, aber auch neben ihnen oder gar von ihnen unabhängig, immer stärker in die Öffentlichkeit getreten waren und in der Bildung einer herrschenden, „öffentlichen Meinung“, in Publizität, Publizistik – in England in Petitions on Parliament oder großen Meetings – ihre Zwecke zu erreichen suchten.

Die Kontinuität geheimer Studentenorden, die schließlich die Burschenschaft einbezog, ging auf geheime Studentenorden des achtzehnten Jahrhunderts zurück, wie etwa die Amicisten, die aus der seit 1746 in Jena blühenden Mosellaner Landsmannschaft 1771 hervorgingen und sich rasch auch an anderen Universitäten ausbreiteten, oder den „Bund der freien Männer“, den Fichte 1795 in Jena mitbegründete – um hier nur den ältesten und den jüngsten der bedeutenden Geheimorden des achtzehnten Jahrhunderts namentlich zu erwähnen¹¹. Jena nahm einen aus ihrer Geschichte nicht wegzuz-

¹¹ Über Fichte und den „Bund der freien Männer“ schrieb zuletzt *Peter Christian Ludz* im Rahmen eines Versuchs zur soziologischen Theorie über Ideologie und bürgerliche Gesellschaft, Ideologie, Intelligenz und Organisation. Bemerkungen über ihren Zusammenhang in der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Bd. 15 (1964), 87 ff.; offenbar angeregt durch die einige Jahre zuvor erfolgte Veröffentlichung der vollständigen Protokolle des Bundes von *Paul Raabe*, *Das Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena 1794–1799*, in: *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag...*, Weimar 1959, 336–370. Die wichtigste Darstellung bleibt die von *Wilhelm Flitner*, *August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer*, Jena 1913; unentbehrlich für den gesamten Umkreis der Thematik ist nach wie vor *Carl Brinkmann*, *Der Nationalismus und die deutschen Universitäten*

denkenden Ort ein, „ein kleines, häßlich gebautes Städtchen, wo man nichts als Studenten, Professoren und Philister sieht“, wie der junge Schelling schrieb, geradezu geschaffen für radikales Politisieren, wenn barocker Radau, Raufhändel und anderer Grobianismus nicht mehr reizten. Das von Frankreich herüberkommende Jakobinertum fand verschiedene Ausprägungen, unter denen die akademische Umbiegung in die studentische Nationalbewegung die weitaus folgenreichste und daher historisch interessanteste blieb¹². Das geschah schließlich sogar auf amtliches preußisches Betreiben hin, um dem Vordringen Napoleons entgegenzuwirken – wie Hardenberg schrieb: „Mit eben der Kraft und Konsequenz, womit Napoleon das französische revolutionäre System verfolgt, müssen wir das unsrige für alles Gute, Schöne, Moralische verfolgen . . . Ein solcher Bund, ähnlich dem der Jakobiner, nur nicht im Zweck und in der Anwendung verbrecherischer Mittel, und Preußen an der Spitze, könnte die größte Wirkung hervorbringen und wäre für dieses die mächtigste Allianz.“¹³

Die Bedeutung des unter stiller Mitwirkung der Staatsorgane 1808 in Königsberg begründeten kurzlebigen Tugendbundes blieb dann zwar hinter den Erwartungen wie manchen Behauptungen weit zurück; aber die staatlich geförderte Geheimbündelei trieb bald vielerorts ihre Blüten und leitete schließlich zu den von Ernst Moritz Arndt angeregten „Deutschen Gesellschaften“¹⁴ der Freiheitskriege unter der Führung des Justizrates Karl Hoffmann über, die Studenten wie Senioren zu einer politischen und moralischen Bewegung zusammenfaßten.

Da sich die Studentenbewegung gegen die alten landsmannschaftlichen Korps wandte und im Sinne neuer ethischer Ideale teilweise entschieden gegen das Duellwesen auftrat, aber auch gegen allerlei Zustände und Mißstände an den Universitäten zu Felde zog, wirkte sie beunruhigend, weshalb sie Staat und Polizei äußerst mißliebig erschien. Einige führende

im Zeitalter der deutschen Erhebung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1932.

¹² Zwei jüngere Arbeiten über den Jakobinismus in Deutschland beschränken sich, offenbar aus aktuellem Anlaß, auf die schlichtere Thematik: *Heinrich Scheel*, Süd-deutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften des Instituts für Geschichte, I, 13, Berlin (Ost) 1962; *Walter Grab*, Nord-deutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution, Hamburger Studien zur neueren Geschichte, 8, Frankfurt a. Main 1967; die Genesis der Umformung zum Patriotismus und Nationalismus bleibt unbeachtet, obgleich Ansätze berührt werden. Diese wurden in der älteren Arbeit von *Fritz Valjavec* wenigstens beiläufig, wenn auch sehr knapp behandelt, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815, München 1951, 328–342.

¹³ Zit. von *Brinkmann*, op. cit., 37.

¹⁴ *Friedrich Meinecke*, Die deutschen Gesellschaften und der Hoffmannsche Bund, Stuttgart 1891.

Männer späterer Jahre taten sich hierbei schon hervor, unter ihnen der „Turnvater“ Friedrich Ludwig Jahn in Halle und Frankfurt an der Oder, ein im preußisch-patriotischen Sinne extremistisch national denkender, selbstbewußter Gegner der Landsmannschaften, ihrer Exklusivität und ihrer Duelle.

Die erste Flugschrift Jahns mit dem bezeichnenden Titel *Über die Beförderung des Patriotismus im preußischen Reiche*, die erst später veröffentlicht wurde, als der Fortgang der Politik Napoleons und die Lage Preußens dieses Thema auch staatspolitisch aktuell erscheinen ließen – führte eine Kritik am Studienbetrieb der Universitäten vor, die auf den Gedanken zielte, daß das Erziehungswesen der Zeit der Geschichte des Vaterlandes zur Heranziehung eines neuen Patriotismus dienen solle¹⁵. „Durch Beförderung der Geschichte des Vaterlandes wird vom Könige, dem Herzen des Reichs, Patriotismus in die entferntesten Glieder sich ergießen und aus tausend Kanälen wieder zurückströmen. Vielleicht ist diese Beförderung in jetzigen stürmischen Zeiten notwendiger als je, da Philosophen und andere Schriftsteller nur Weltbürger-sinn empfehlen und gegen Fürstenliebe als Torheit und Aberglauben und gegen Vaterlandsiebe als Kinderei und Frevel raten“.

Aber Jahns Sprache und Gebaren waren von derberer Art, radikaler und rigoroser, als anderen Zeitgenossen lieb sein konnte. Fast zur gleichen Zeit hatte Friedrich von Hardenberg (Novalis) seiner romantischen Stimmung in mystischen Maximen über das preußische Herrscherpaar Ausdruck verliehen¹⁶, die noch ohne politische Folgen blieben. Er hatte sie unter der Förderung Friedrich Schlegels veröffentlicht, aber dennoch die damalige (preußische) Zensur gegen sich aufgebracht, die eine Fortsetzung unterband.

Zehn Jahre später, nach Napoleons siegreichem Vordringen wurde die Tonart heftiger; damals schritt die französische Zensur ein. In Jena hielt Heinrich Luden im Wintersemester 1808/09 eine vaterländisch eingestimmte Universitätsvorlesung über allgemeine Geschichte, deren großer Erfolg¹⁷ als Beginn einer Nationalgeschichte aus patriotischen Beweggründen gelten darf. Der Extremismus blieb nicht aus. Er haftete bald auch an dem Wirken einflußreicher junger Feuerköpfe an den Universitäten, wie des bewunderten Karl Follen,

¹⁵ Friedrich Ludwig Jahn, *Über die Beförderung des Patriotismus im preußischen Reiche*; die Schrift erschien zuerst 1799 unter dem Namen O. C. C. Höpfner, dem Jahn sein Manuskript verkauft hatte. Vgl. *Brinkmann*, op. cit., 26 ff.

¹⁶ „In unseren Zeiten haben sich wahre Wunder der Transsubstantiation ereignet. Verwandelt sich nicht ein Hof in eine Familie, ein Thron in ein Heiligthum, eine königliche Vermählung in einen ewigen Herzensbund?“ Novalis, *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*, in: *Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten*, Jg. 1798, II. Bd., 269–286 (Zit. aaO, 286); der vollständige Text jetzt in: *Novalis, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Paul Kluckhohn (†) und Richard Samuel, 2. Aufl., II. Bd.: *Das philosophische Werk*, I, Darmstadt 1965, 485–503.

¹⁷ Heinrich Luden, *Einige Worte über das Studium der vaterländischen Geschichte*. Vier öffentliche Vorlesungen ..., Jena 1810, Nachdruck 1955.

der den freiwilligen Opfertod heroisierte und die Pflicht zur Vernichtung des Gegners auch juristisch rationalistisch zu rechtfertigen trachtete¹⁸.

Aber Jahn blieb in dieser Gruppe die farbigste, und für einige Zeit – bis zu seiner Verhaftung 1819 – wohl auch einflußreichste Gestalt, die in zeitgenössischer wie in historischer Beurteilung häufig im Zwielficht stand – aus verständlichen Gründen. Seine Turnerbewegung mit der später üblich gewordenen, aus einem altdeutschen Sprichwort übernommenen, etwas harmlos klingenden Losung „Frisch, fromm, fröhlich, frei“ war in ihren Anfängen von einem grenzenlosen Radikalismus erfüllt. Die Behauptung erscheint durchaus glaubwürdig, daß Jahn ein Recht zu tätlichen und tödlichen Angriffen auf politische Gegner, die er häufig genug beim Namen nannte, in Anspruch nahm. Es gibt viele Anzeichen, daß sich der Wunsch nach einer „action directe“ als Mittel der Erlösung von bedrückenden politischen Verhältnissen, von Jahn ausgehend, weithin in dieser Bewegung einstellte. Aber die Wirkungen und Aussichten blieben ambivalent. Die preußische „Soldaterei“ stand nicht hoch im Kurs. Andererseits erscheint es aber auch kaum noch überraschend, daß schon gegen die Burschenschaft der Vorwurf des „Militarismus“ erhoben wurde. Ein Leipziger Arzt und Philanthrop Jörg schrieb 1819 in einer Flugschrift, „daß der politisch-militärische Geist der jetzigen Studierenden keineswegs auf den Universitäten selbst erzeugt, sondern daß er von der Außenwelt und von dem Kriegsschauplatz mit dorthin gebracht worden sei und daß er heute noch mit dem politischen Geiste des Publikums und mit dem militärischen einer großen teutschen Armee in dem genauesten Zusammenhange stehe“¹⁹. Diesen Hinweis sollte man nicht außer acht lassen. Aber dieser militanten Bewegung fehlte doch das eindeutige Ziel und die eindeutige Darstellung eines Weges.

Das Wort: „Stürme muß es geben“ wurde sogar von vergleichsweise ruhigen Köpfen gebraucht. Es sollte aber nicht übergangen werden, daß seit 1817, nach einer schlimmen Mißernte und anhaltenden Notständen in der kleinbürgerlichen und ärmeren Bevölkerung die psychische Depression nach der großen Erhebung nicht ausbleiben konnte und schon aus diesem Grunde der Wille, eine gewaltsame Wendung herbeizuführen, in den deutschen Staaten weit verbreitet war. Soziale Notlage und nationale Parole ergänzten einander und verstärkten sich gegenseitig. Der Gegenschlag, der mit der „Demagogenverfolgung“ einsetzte, war daher in der Perspektive der herrschenden Mächte keineswegs unverständlich; denn die Gefahren waren nicht gering.

Aber auch andere Komponenten traten zutage, die sich nach der Verfolgung stärker ausbreiteten. Auf dem Wartburgfest, am 300. Jahrestag des Reformationstages, dem 17. Oktober 1817, und der Wiederkehr des Tages der Völkerschlacht bei Leipzig am 18. Oktober, wurde die Idee der „inne-

¹⁸ H. Haupt, Karl Follen und die Gießener Schwarzen, Gießen 1907.

¹⁹ Brinkmann, op. cit., 69.

ren Befreiung“ (Luther) mit der „äußeren Befreiung“ (von Napoleon) in engste Beziehung gebracht. 468 Burschenschaftler, darunter 200 Jenaer, feierten das „doppelte Fest der Wiedergeburt des freien Gedankens und der Befreiung des Vaterlandes“, das sie mit den Gestalten Luthers und Blüchers verbanden, um „das Bild der Vergangenheit . . . vor die Seele zu rufen“ und „aus ihr Kraft zu schöpfen für die lebendige Tat in der Gegenwart . . .“. Doch dem nationalen Anspruch an die Geschichte, den Luden erfüllen konnte, blieben die Fachhistoriker noch manches schuldig. Ihr Horizont reichte weiter oder blieb enger. Gemessen an der nationalpolitischen Historiographie der Droysen-Zeit gingen sie noch verhältnismäßig vorsichtig, wenn auch nicht gerade widerstrebend, auf die jüngere Tendenz der Zeit ein; zum Durchbruch kam sie erst 1848.

Es fiel schwer, diese Bewegung eindeutig und einheitlich zu definieren, auch deshalb, weil die in ihren Anfängen studentische Bewegung in wachsendem Maße in breite Schichten der Bevölkerung hineinwirkte und selbst durch Aufnahme neuer Elemente verändert wurde. Dies gilt vor allem für die weitere Ausbreitung der Burschenschaft in Süddeutschland, wo sie – über mehrere Stationen – alsbald in der bürgerlichen liberalen Bewegung aufging. Das erstaunliche Hambacher Fest von 1832, das erste Ereignis einer großen Volksdemonstration auf deutschem Boden, veranlaßt von unterschiedlich gesinnten Initiatoren, kam unter der Mitwirkung burschenschaftlicher Kreise zustande; aber sie befanden sich in einer weit größeren Gemeinschaft, für die auch die nationale Parole nicht an erster Stelle stand. Je mehr Zeit nach den Freiheitskriegen verging, desto breiter wurde die Bewegung, desto mehr verlor sie allerdings auch ihre anfängliche Gestalt. Protestation und Vertreibung der sieben Göttinger Professoren 1837, die dieser nationalen Jugendbewegung nicht unmittelbar zugehörten oder allenfalls eine lockere Verbindung zu ihr unterhielten, löste bereits ein gewaltiges Echo in allen deutschen Staaten aus und rief zahllose Sympathiekundgebungen hervor.

Das Begreifen der Welt als Geschichte, wie es vollends in der Historiographie Leopold Rankes erscheint, hat in verschiedene, in praktischen politischen Fragen nicht ohne weiteres miteinander zur Identität gelangende Richtungen gewiesen: einmal in die idealisierte Idylle der vorrevolutionären, ja mittelalterlichen Welt der kleinen Städte und der kleinen überschaubaren Staaten, die im Grunde auch dem Ideal Rousseaus und sogar noch des jungen Genfers Simonde de Sismondi entsprach. Wurde dem Wort Vaterland der höchste Wert in der historischen politischen Welt zuerkannt, so erhält es hier einen ausschließlich auf den angestammten Kleinstaat bezogenen Sinn. So schrieb sogar der Rechtslehrer Friedrich Karl v. Savigny an Johannes Kaspar Bluntschli im Kanton Zürich, der sich um Anschluß an ein größeres Vaterland, nämlich Preußen und um einen Ruf an die Universität nach Berlin bemühte: „Wem Gott ein so bestimmtes Vaterland gegeben hat, wie Ihnen, dem hat er damit einen natürlichen Beruf auferlegt, den er nicht bloß nicht

leichtsinnig, sondern überhaupt nicht ohne wahre eigene Not verlassen soll . . . Ausharren sollen Sie, auch wo eine gegenwärtige Frucht Ihres Strebens wenig wahrscheinlich ist.“ Schließlich fügte Savigny dem die Mitteilung hinzu, daß sein Berliner Kollege Ranke dasselbe denke²⁰.

Es ist auch darauf aufmerksam gemacht worden, daß Jacob Grimm in seiner Göttinger Antrittsvorlesung 1830 *De desiderio patriae* mit dem Vaterland nichts anderes meinte als seine kleinstaatliche hessische Heimat. In seinen Memoiren schrieb er, daß er als Archivarius in Kassel vierzehn Jahre zuvor eine Professur in Bonn abgelehnt habe, weil er in Hessen zu leben und zu sterben gedachte. Und als dann der Konflikt um die Aufhebung der Hanoverschen Verfassung zur Entlassung der sieben Göttinger Professoren führte, zu denen auch Jacob Grimm zählte, berief er sich in einer Rechtfertigungserklärung nicht auf das konstitutionelle Prinzip oder auf die Rechte freier Bürger, sondern auf das deutsche Altertum, auf Genossenschaftsidee und die Treue zum geltenden Recht. Werner Kaegi hat gewiß recht, wenn er sagte: „Nicht für das künftige Recht eines zu schaffenden Nationalstaates, sondern für das historische Recht echter, gewachsener Staatsgebilde fühlte und kämpfte jene Generation . . . das gewachsene Recht des alten deutschen Daseins und seines Staates ist der heilige Wert, für den jene Männer gegen Napoleon gekämpft haben, auch wenn der nationale Verband dabei stark empfunden wurde.“ Diese scheinbare Unvereinbarkeit zwischen einem „deutschen Dasein“, der Empfindung eines „nationalen Verbandes“ – wie locker er in politischer Hinsicht auch immer sein mochte –, und der Einzelstaatlichkeit der deutschen Fürstentümer wurde lange Zeit gar nicht als störende Diskrepanz empfunden. Die deutsche Restauration trennte die vom gesellschaftlichen Rationalismus französischer Provenienz Unberührten und die vom nationalen Befreiungskrieg gegen Napoleon Überwältigten, die eine deutsche nationale Erneuerung des Reiches anstrebten.

Auch die Generation von Gebildeten, die vorher die überkommenen, jahrhundertealten Territorialfürstenstaaten, in denen sie geboren und aufgewachsen waren, als selbstverständlich und als unwandelbare Wirklichkeit hingenommen hatten, ohne sich in ihren Gefühlen sonderlich für sie zu erregen, diese Generation hatte unter der Fremdherrschaft des aufgezwungenen napoleonischen Überstaates, des Empire, uralte, fast vergessene Gemeinschaften und Rechtsverhältnisse wiederentdeckt. Sie hatte sich erhoben um jenes uralten Herkommens der historischen Gemeinschaften und Staatsgebilde willen. Savigny, der große Jurist, hat vielleicht am eindrucksvollsten formuliert, daß der stark empfundene Gegensatz zur napoleonischen Universalmacht nicht so sehr von einer deutschen Nation ausging, als vielmehr von

²⁰ Werner Kaegi, *Geschichtswissenschaft und Staat in der Zeit Rankes*, in: *Kaegi, Historische Meditationen*, II, Zürich o. J., 133.

der Auffassung des gewachsenen Rechts der Geschichte; das hieß vom bewußten Eigenrecht der deutschen Landschaften und ihrer Stände, der Territorialstaaten und der Städte.

Eben um dieses überlieferten historischen Rechtes willen setzte sich Savigny gegen eine verfrühte Schaffung nationalen Einheitsrechts oder deutschen Volksrechts ein, bevor der Weg zu seiner politischen Gestalt vollendet war. Um dieses Grundsatzes willen wurde er zum Geschichtsschreiber nicht des deutschen, sondern des Römischen Rechts im Mittelalter, widmete er seine Arbeit den romanischen und nicht den germanischen Traditionen in der deutschen Geschichte. Das geschah zuerst in der programmatischen Schrift gegen die deutsch-vaterländische Rechtsgesinnung, die noch während der Freiheitskriege, 1815 entstanden war: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*; auf diese folgte dann die *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, die Savigny von Berlin aus gemeinsam mit Eichhorn und Göschen herausgab. Die von ihm begründete sogenannte „Historische Schule“ war als Rechtslehre und sprachwissenschaftliche Germanistik dann bereits in voller Entwicklung, ehe sie mit Ranke und Droysen innerhalb der Geschichte zu vergleichbarem Rang gelangte.

Die Politik beruhte für diese auf Aneignung und Bewahrung des Vergangenen bedachte Richtung auf der Geschichte der gewordenen und für dauerhaft und bleibend gehaltenen Einrichtungen, denen in jeder Hinsicht der Vorrang gebührte. Für diese Betrachtungsweise hatte das Bestehende eine über alle Maßen gehende Geltung. Dem lag jedoch keineswegs von Anfang jener doktrinäre, polemisch gegen westeuropäische Menschenrechtsideen gerichtete Sinn zugrunde, den der Schweizer Rechtslehrer und Patrizier Carl Ludwig v. Haller aller Entwicklung unterzulegen versuchte. Sein Werk *Restauration der Staatswissenschaft* von 1816 gab dem Zeitalter von 1815 bis 1848 im deutschen Sprachbereich den bleibenden Namen. Der Untertitel dieses umfangreichen Werkes besagte schon alles über die Absichten seines Autors: *Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. Die polemische Wendung war eindeutig. Die „bürgerliche Gesellschaft“ und die auf allgemeinen Menschenrechten beruhenden Verfassungen galten als unnatürlich, künstlich und wurden chimärisch genannt, die vorgängigen, als die in Wahrheit natürlichen Rechtsverhältnisse, wurden ihnen als Bestandteile einer natürlichen, göttlichen Ordnung entgegengesetzt. Man erkennt das deutschsprachige Gegenstück zu der am historischen Königtum und seinen Einrichtungen und an den Ordnungen der katholischen Kirche haftenden Restauration im Frankreich der letzten Bourbonen von 1814 bis 1830.

Aber damit haben wir nur einer Seite des historischen Denkens unsere Aufmerksamkeit gewidmet. Doch nie bleibt in der Geschichte eine einzige Geistesrichtung für längere Zeit allein bestehen. Auch die Belebung des geschichtlichen Sinnes hat in Deutschland Verschiedenes, für Politik und Ver-

fassungsentwicklung Bedeutsames bewirkt. Wir stoßen hierbei sogleich auf eine weitere, tief wirkende Differenz zwischen West- und Mitteleuropa.

Aufklärung, Revolution und Kriege hatten die das menschliche Dasein beherrschenden Mächte des Geistes und der politischen Ordnung, den Fürstentum und die Kirche, erschüttert. Es erscheint angemessen, in eben dem anthropologisch-psychologischen Problem auch den Ursprung der humanistischen Ideale zu sehen. Das menschliche Dasein bedurfte entweder neuer Werte und Ordnungen, um einen Halt in dieser Welt zu finden, oder einer Erneuerung und Bestätigung der alten, vorrevolutionären Ordnungsmächte. Auf deutschem Boden geschah beides zugleich. Die Vorbereitung eines neuen politischen Denkens durch die späte Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert hat in Westeuropa die anthropologische Problematik niemals isoliert, sondern – mehr oder minder dezidiert – in eine gesellschaftliche eingebunden. Dies bildete die Grundlage des modernen Gesellschaftsbegriffs, der auf humanitäre, vernünftige und natürliche Grundlagen aufgesetzt wurde. Hieraus ergab sich der eigenartige politische Akzent des Humanitätsbegriffs und die humane, soziale Akzentuierung der gesellschaftlich-politischen Vorstellungswelt. Auf dieser Grundlage begann sich dann das konstitutionelle Denken der späteren politischen Aufklärung zu entfalten, das seinen Ausgang von allgemeinen Regeln des menschlichen Zusammenlebens in der *société humaine* oder *human society* nahm. Humanität war nichts anderes als individuelle Konsequenz aus der praktisch verstandenen Sozietät.

In Deutschland begann eine in die Breite wirkende Erneuerung ebenso wie moderne wirtschaftliche und soziale Entwicklungen später als im westlichen Europa, wurden die politischen Ideen der Aufklärung von der kriegerischen Entwicklung im Gefolge der Französischen Revolution und unter der Herrschaft Napoleons alsbald verschüttet und blieb die Rezeption westeuropäischer politischer Ideen eng beschränkt, für längere Zeit sogar kaum noch wirksam. Nach 1806 pflegte auch Hegel, der wie viele Gebildete seiner Zeit sehr stark unter dem Einfluß französischer Autoren und Ideen stand, auch dann keine französischen Autoren mehr zu zitieren, wenn er sie nachweisbar benutzte.

IV

Jedes Bemühen um eine Klärung der Zusammenhänge wird sich mit Vorrang den Bereichen des christlichen Glaubens, der Kirche und Konfessionen zuwenden müssen. In welchem Umfang die deutsche Intelligenz im neunzehnten Jahrhundert an sie gebunden war, geht schon daraus hervor, daß ein großer Teil im Laufe des Bildungs- und Lebenswegs zur Theologie oder zu Glaubensproblemen in Beziehung trat, was sich in diesem Ausmaß in den großen Staaten Westeuropas bereits im späten achtzehnten Jahrhundert erledigt hatte. Die Säkularisation des Denkens verzögerte sich im Verhältnis

zu England und Frankreich ebenso wie die moderne Staatsformung und die dann rascher fortschreitende und vieles in engem Zeitraum nachholende Industrialisierung in Deutschland. Sie traf dann mit jüngeren gesellschaftlichen Bewegungen zusammen, in denen sich die Politisierung der Massen auswirkte.

Man kann es vielleicht problematisch finden, daß eine Scheidung von geistig-religiöser Entwicklung und politischem Fortschritt aus der Reformation hergeleitet worden ist²¹. – Die großzügigen Richtweisungen geistesgeschichtlicher Orientierungsversuche bleiben freilich immer bis zu einem gewissen Grade notorisch den Beweis für ihre Evidenz schuldig. Doch das entwertet sie bei weitem nicht immer. – Man hat wiederholt versucht, auf diese oder jene Weise zu ergründen, ob die Deutschen Jahrhunderte hindurch unfähig waren, einen eigenen, sie allesamt bindenden Staat aufzurichten, wie es den Nationen Westeuropas im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit gelang. Name und historische Würde Deutschlands gingen darauf zurück, daß das deutsche Volk nie aus der Geschichte verschwand, obgleich es in politischer Gestalt gar nicht existierte, weder im spätmittelalterlichen „Heiligen Römischen Reich deutscher Nation“ noch im frühneuzeitlichen Kaiserreich der Habsburger. Die Deutschen bewiesen seither ein zähes, aber doch kaum politisch faßbares Dasein, mögen sich auch nationalistisch gefärbte Historiographen oder Literaturgeschichten um handfest erscheinende Interpretationen in ihrem Sinne bemüht haben. Doch dies gilt in anderer Weise als für die Geschichte der Juden, für die sich – oberflächlich betrachtet – ähnliche Ausdrücke zu eignen scheinen. Die religiöse Beharrung und politische Formlosigkeit infolge der Diaspora ist von anderer Art als das politische Unvermögen infolge religiöser Spaltung trotz ethnisch-geographischer Beharrung. Man könnte in diesem Aspekt, käme es lediglich hierauf an, Deutsche und Juden in einem materiell geschichtsphilosophischen Sinne Antipoden der Vergangenheit nennen.

Das Wort vom Reich der Deutschen besaß Jahrhunderte hindurch eine mystische Färbung wie eine spirituelle Wesenheit, der etwas von der Vorstellung eines eschatologischen Reiches Christi anhaftete. Es beschrieb ein Reich, nicht von der Wirklichkeit dieser Welt, das dann sehr spät, fast unversehens auf äußerst hartem Boden politischer Realitäten feste Gestalt annahm. Dieser überstürzte Eintritt in die Bereiche unbestreitbarer Tatsachen vermochte indessen nicht das Jahrhunderte überdauernde Begehren nach spirituellen Höhen zu beenden. Das mythische Reich blieb bestehen und immer etwas mehr und größer als die politischen Organisationen, die das neue Deutsche Reich dann in einem weltgeschichtlich kurzen Augenblick von wenig mehr als zwei Menschenaltern verkörperten.

²¹ Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris 1949.

Die Überzeugung von der Herausgehobenheit, der Auserwähltheit und religiösen Weihe der eigenen Nation nahm im Frühstadium des Nationalismus in allen europäischen Völkern verschiedene Formen an. Die nicht von katholischer Kirche und Tradition beeinflussten Völker taten sich hierin allerdings in ihren romantischen Geistesperioden besonders hervor. Das deutsche nationale Denken begann sich überhaupt erst unter dem Einfluß der Romantik und der romantisch bestimmten Erneuerung der Religiosität voll zu entfalten. Sie blieb auch der Wurzelboden, aus dem das Nationalgefühl seine Kraft zog, ehe sich Sozialdarwinismus und, in seinem Gefolge, Rassenideologie und biologischer Ariogermanismus einschalteten. Es ist auch kein Zufall, daß der Ausdruck „Nationalgefühl“ lange Zeit in Deutschland verbreiteter und geläufiger war als das Wort „Nationalbewußtsein“.

In der deutschen Geistesgeschichte bahnte Herder in seiner Vorstellung von dem Aufblühen der Nationen nach einem verborgenen Schöpfungsplan einem pantheistischen Christentum den Weg aus der Theologie in die Weltanschauung. Politisch waren derartige Versuche in einer Zeit, da lebendige Gläubigkeit und Theologie alles Wissen und Denken durchdrang, aber im Grunde noch nicht. Herder wies durch seine Weltauffassung dem gebildeten Individuum einen wohlgedachten Platz in der Schöpfungsordnung zu; doch weder wollte er ihn zum selbstbewußten Bürger erheben, noch einer „Politeia“ Gesetz geben. Aber aus der Verknüpfung von christlicher Gläubigkeit, theologischem Denken und geschichtsmetaphysischer Imagination erwuchs doch auch jenes enthusiastische Bekenntnis zum Volkstum, jener Ethnozentrismus oder Nationalegoismus, der sich ins Grenzenlose dehnte, da es nun einmal jeder Weltanschauung schwer und jedem Glauben unmöglich wird, Grenzen zu erkennen und anzuerkennen. Schleiermacher und Hegel haben manches von dem supranaturalen „Volksgeist“ auf ihre Vorstellungen von Obrigkeit und Staat übertragen. Das „Emporwinden“ der Nation zur „Weltmonarchie“ bildete schon ein großes Thema innerhalb der politischen Vorstellungen Fichtes, für das die zeitgenössische Ausdehnung der napoleonischen Machtsphäre Anschauungen lieferte, gegen die er mit dem ganzen Vermögen seiner Geisteskräfte einen nationalen Gegenenthusiasmus zu stimulieren sich bemühte.

Schon dieses Beispiel neben vielen anderen lehrt, daß es kein Halten und keine Grenze mehr gibt, sobald das Denken allein das eigene Volk zum Gegenstand hat. Die schwerer als die ethnischen bestimmbaren ideellen Grenzen eines Volkstums wurden später aber auch durch den in biologische Rassenvorstellungen hintübergreifenden Nationalismus, nach der anthropologischen und soziologischen Adaption Darwinscher Prinzipien, nur gedehnt und nicht fixiert. Der Nationalismus wurde daher am Ausreifen und an rationaler Sublimierung und Konkretisierung gehindert, konnte schließlich in der modernisierten Welt zu einem erschreckenden Atavismus entarten – dieses Verbum scheint hier wie nirgends sonst am Platze. Aber wir wollen hier nicht noch

auf die psychotischen und idiosynkratischen Folgen einer Entwicklungsstörung ideeller Prozesse eingehen.

In Deutschland begann die nationale Politisierung erst in einer Zeit, in der soziale Wandlungen stärksten Ausmaßes einsetzen und die Bevölkerungszahl gewaltig zunahm. Zwischen 1800 und 1914 verdreifachte sie sich. Lange vorher existierte der „Nationalgeist“ der Deutschen im Glauben und im Gefühl. Es trifft wohl zu, daß das deutsche Volk mehr als ein anderes Volk in Europa während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts in seinen verschiedenen Landschaften, Schichten, Gesellschaften und Gemeinschaften in den Bannkreisen verschiedenartiger Traditionen, aber auch geistig wie gesellschaftlich in verschiedenen Zeitaltern existierte²². Das komplizierte die ethnische Problematik und machte die politische kaum lösbar, sobald die gesellschaftliche Dynamik zu politischen Konsequenzen führte. In zunehmendem Umfang entstand jedoch aus Romantik und frühem Historismus eine deutschbewußte Bildungs- und Erlebniswelt, die in den großen politischen Stößen des Jahrhunderts dann nach und nach durchbrach, von der politischen Publizistik lebendig erhalten und von Predigern weithin verbreitet wurde. In den Freiheitskriegen, die viele Deutsche schon als erstes großes, begeisterndes Volkserwachen empfanden, obgleich „dem Zauber dieser Begeisterung“ eine erreichbare politische Realität noch gar nicht entsprach, „schlugen bei zahlreichen evangelischen Predigern alle christlichen Begriffe um“: „Erlösung“, „Wiedergeburt“, „Auferstehung“, „Versöhnung“, „Offenbarung“, „Martyrium“ wurden ins Politische umgedeutet²³. Enthusiasmus zog die Menschen in einen Sog der Empfindungen, in dem nun alles ineinanderfloß, was Geist und Gefühl bewegte und vorantrieb.

Historische Bedeutung und Tragweite dieses Ineinandergreifens von christlicher Glaubenssphäre und politischer Vorstellungswelt, das inbrünstige Überzeugungen nicht minderte, lassen sich im ganzen doch nur ermessen, wenn man den großen Einfluß der Prediger auf die breiten Schichten dieser erregten Zeit berücksichtigt. Die Presse befand sich erst in ihren Anfängen²⁴ und erreichte das gehobene Bildungsbürgertum und darüberliegende Schichten oder Gruppen. In dieser Ära des religiös-patriotischen Nationalismus gewann das Prädikanten-Wort Macht über Geist und Seele der Menschen. Daher er-

²² Reinhard Wittram, Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes, Lüneburg 1949, 20.

²³ Gerhard Kaiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, 24, Wiesbaden 1961, 180–204; Wittram, op. cit., 38 f.

²⁴ Gegenüber England und – seit der Revolution – Frankreich verzögerte sich in Deutschland die Entwicklung des politischen Zeitungswesens, während vornehmlich Nachrichten- und Anzeigenorgane, sogenannte Intelligenzblätter, schon früher große Leserkreise erreichten. Hierzu gibt es einige gründliche ältere Abhandlungen; neuerdings Margot Lindemann, Deutsche Presse bis 1815. Geschichte der deutschen Presse, Teil I, Berlin 1969.

scheint es auch nicht allzu verwunderlich, daß alsbald der preußische Staat die unvermittelt in neuer Gestalt zutage tretende politische Potenz, Kirche und Geistlichkeit, auf neue Weise an seine Ordnung zu binden trachtete.

Die sich ausdehnende nationale Empfindungswelt, zu der Pfarrer, Literaten und Philosophen, Professoren und Studenten – in ihren Bünden und Organisationen – maßgeblich beitrugen, nährte auf die Dauer Erwartungen und Hoffnungen, die sich bald, da die politische Realität ihnen nicht entsprach, vorzugsweise in einem volkstümlichen Respekt oder in Begeisterung für einzelne überragende Persönlichkeiten äußerten. Heroisierende Geschichtserzählungen in Schule und Haus weckten das Interesse; sie umgaben einige wenige historische Persönlichkeiten mit der Glorie militärischer, politischer oder – für den handfesten Verstand schon weniger – geistiger Großtaten, verklärten Gestalten wie Barbarossa, Friedrich den Großen und Luther, den Reichsfreiherrn vom Stein, schließlich Bismarck zu nationalen Helden und trugen viel zur Überhöhung dieser Persönlichkeiten und ihrer Bedeutung in der Geschichte bei. Jacob Burckhardt erhob in einer nüchternen, realistischen Abschätzung historischer Vorgänge, in seinen öffentlichen Vorträgen über „die historische Größe“ im Jahre 1870 diese Neigung gar unter die Kategorien allgemeiner Geschichtsschreibung: „Mit der Zeit nämlich werden die großen Männer von jeglicher Fraglichkeit der Taxation, von jeder Nachwirkung des Hasses derer, die unter ihnen gelitten, frei; ja, ihre Idealisierung kann dann in mehrfachem Sinne zugleich erfolgen . . . Die als Ideal fortlebenden großen Männer haben einen hohen Wert für die Welt und für ihre Nationen insbesondere; sie geben denselben ein Pathos, einen Gegenstand des Enthusiasmus und regen sie bis in die untersten Schichten intellektuell auf durch das vage Gefühl von Größe . . .“²⁵ Die Idealisierung historischer Persönlichkeiten blieb natürlich nicht auf die deutsche Geschichte beschränkt. Sie ist in Deutschland indessen mit dem Nationalgedanken eng verknüpft, weil sie den lange anhaltenden Zwiespalt zwischen nationalpolitischem Ideal und Realität in einer symbolischen, aber irritierenden Synthese scheinbar zu überbrücken vermochte.

Im ausgehenden achtzehnten und im beginnenden neunzehnten Jahrhundert erblickten die strengsten unter den am Glauben hängenden Protestanten in der Geschichte des Alten Testaments Mahnungen für die Geschichte ihres Volkes²⁶ und lasen aus ihr nationale Sinngehalte heraus, identifizierten ihr

²⁵ *Jacob Burckhardt*, Das Individuum und das Allgemeine (die historische Größe) = 5. Kapitel der sogenannten „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ Burckhardts, handliche Kröner-Ausgabe, hrsg. von *Rudolf Marx*, 7. Aufl., Stuttgart 1949, 246 f.

²⁶ Vgl. *Wittram*, op. cit. Auch hierfür gibt – unter dem Einfluß Herderscher Ideen – *Luden* in seinem oben genannten Vortrag ein Beispiel. Obgleich er weder Israel noch das Alte Testament erwähnte, enthielt seine Verkündung der vaterländischen Geschichte eine Umschreibung des Prophetentums des Alten Testaments: Sie erneuert das „verschwindende Vaterland“. „Je lebendiger . . . jemand durchdrungen ist von den Wahrheiten . . . je kräftiger der Geist seines Volkes in ihm selbst lebt

Volk mit dem Volk der Bibel oder sahen doch in ihm ein die Geschichte überragendes Vorbild, wie andere im antiken Griechenland oder in Rom ein ewiges Vorbild erblickten; das eine brauchte das andere nicht auszuschließen. Die nationale Bewegung nahm daher auch vieles von der Unbedingtheit religiöser Glaubenskräfte in sich auf. Den durch die historische Legende verherrlicht und überhöht dargestellten Männern der deutschen Volksgeschichte wurden dann überragende Fähigkeiten und ungewöhnliche Erfolge zugeschrieben. Sie vor allen anderen hätten die Entwicklung der Nation vorangerieben. Solches Tun vollzog sich stets im Ringen mit denjenigen Kräften, die die Auswirkung des Heroischen einschränkten, wenn nicht ganz auslöschten. Der Papst, die Franzosen, besonders Napoleon, teilten diese Rolle mit der bürgerlichen Engherzigkeit immer wieder beklagter und in nicht endenden Widersprüchen „begründeter“ innerer Zwietracht. Auch Juden – oder gar „die Juden“ – wurden dem Kreis dieser widrigen Elemente und feindlichen Kräfte zugeordnet. Auf die Formen und Gründe kann an dieser Stelle nicht tiefer eingegangen werden. Sie reichen in das späte Mittelalter zurück, sind indessen von der deutschen Nationalgeschichte innerhalb der Mediävistik nur peripher berührt worden.

Überschätzung des überragenden Einzelnen, Verkennung der Gegebenheiten und latente oder gar manifeste Aversionen gegen das auf den ersten Blick weniger Einheitliche und Eindeutige oder gar Fremde erscheinen schon nicht mehr erstaunlich. Goethe und Schiller standen, noch in den Anfängen der Nationalliteratur, einigermaßen unbestritten auf dem hohen Podest der alles überragenden, klassischen Größen. Andere um sie herum wirkten kleiner oder wurden verkleinert. Wer das „Zeitalter der deutschen Erhebung“, die eigentliche nationalgeschichtliche „Heldenzeit“, historiographisch betrachtete, blickte schließlich auf das Substrat einer ganzen Gruppe bekannter Persönlichkeiten, deren Namen einen Gleichklang annahmen, der die Verschiedenartigkeiten, Kontraste und Konflikte der historischen Persönlichkeiten überdeckte oder unterdrückte. Was einen Wilhelm v. Humboldt von Blücher, dem legendären „Marschall Vorwärts“ trennte, galt nicht mehr; was Stein, Hardenberg und Humboldt wirklich wollten, wurde kaum noch wahrgenommen und wurde für eine spätere Zeit zur neuen Entdeckung.

Wo sich aber die einsichtige und zuverlässige „Taxation der Persönlichkeit“ erledigte, dort gingen leicht auch andere Maßstäbe verloren, wurde das Wissen und Denken selbst vom Persönlichen und von wenigen hochangesehenen Persönlichkeiten bestimmt. Dies erhellt auch aus einem so wenig beachteten Zeugnis wie den frischen Eindrücken Lorenz von Steins, dem es während seines ersten Pariser Aufenthalts wie Schuppen von den Augen fiel, als er die

und arbeitet, je tiefer wahrhaftige Vaterlandsliebe ihn beseelt, desto inniger wird er der Geschichte seines Volkes nachforschen, weil er den Geist seines Volkes erkennen und sehen will... Und er will dieses wissen und muß es wissen, um für sein Volk nach festen Grundsätzen leben und wirken zu können...“

tief gründende Distanz zwischen den geistigen Bewegungen in Frankreich und Deutschland erkannte. Während er – so bezeugte Stein seine neu gewonnene Erkenntnis – stets „nach der deutschen und nur nach der deutschen Philosophie“ gesucht habe, „gewappnet mit dem unwiderleglichen Beweis, daß die deutsche Philosophie entschieden die erste und wahre ist“, war er in Paris der überraschenden Tatsache innegeworden, daß „die Philosophie in Deutschland stets ein selbständiges Leben gehabt“ hat, daß sie in England, Frankreich und Italien „innerhalb einer anderen Bewegung steht und dadurch in ihrer ganzen Gestalt durch diese bedingt und geleitet wird“²⁷. Trotz unüberhörbarer nationalistischer Töne drang in dem Urteil Steins doch die ent-

²⁷ *Lorenz Stein*, Die Municipalverfassung Frankreichs, Leipzig 1843, 12 ff. Daß später andere Autoren, unabhängig voneinander, ähnliche Eindrücke wiedergaben, unterstreicht die Bedeutung dieser Erkenntnis wie der Sache. Hingewiesen sei hier nur auf die denkwürdige Betrachtung eines bedeutenden, sonst mit Stein nicht vergleichbaren Kopfes, für den dieser auch keinerlei Bedeutung hatte, *Hugo von Hofmannsthal*, in seiner – oft aus anderen Gründen zitierten – Rede: Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation. Rede, gehalten im Auditorium maximum der Universität München am 10. Januar 1927: „Von den drei romanischen Nationen, welche seit dem sechzehnten Jahrhundert eine nach der anderen die kulturelle Führerschaft inne hatten, ist uns die französische ihren Grenzen nach und durch Schicksalsverbundenheit die nächste. Sie nun besitzt eine Literatur im wahren Sinne des Wortes. Das Große, seit Beginn der neueren Ära, das ist seit etwa dreihundertfünfzig Jahren, hervorgetretene erscheint fortwirkend. Das Mittlere, zu jenem Großen in klar abgestuftem Verhältnis, tritt nach gemessener Zeit ins Dunkel zurück und steigt in neuen geistreichen Formen wieder hervor. Selbst das Geringe, für den Tag bestimmte, nimmt für die Spanne seiner Wirksamkeit teil an einer gewissen Würde durch die Sorgfalt, mit welcher es eine reine Sprache anstrebt und die Gedanken klar und wohlgeordnet und faßlich wiedergeben will. Mode belebt die Tradition, Tradition adelt die Mode. Innerhalb solchen beharrlichen Wechsels ist der Ehrgeiz nicht darauf gerichtet, abzustechen, sondern: die traditionellen Forderungen zu erfüllen... Die Blüte dieser Tendenz ist die Sprachnorm, welche die Nation zusammenhält und innerhalb ihrer dem Spiel widerstreitender Tendenzen – der aristokratischen wie der nivellierenden, der revolutionären wie der konservativen – Raum gewährt... In dieser geselligsten Nation entwickelt sich auch innerhalb der Literatur jenes vor allem gesellige Element, dessen Grundlage eine nie schlummernde wechselseitige Aufmerksamkeit und Rivalität ist. Bei einer ungeheuren geselligen Reizbarkeit, deren Quälendes nur durch eine fast unbegrenzte soziale Erfahrung erträglich wird, erscheint es mehr versprechend, seine Grenzen zu erkennen, als sie zu überschreiten... Die Originalität gilt nur bedingt, jedenfalls gilt sie nur in bezug auf die anderen – der Deutsche statuirt eine Originalität an und für sich –, aber eine relative Überlegenheit, das Überragen um ein Geringes, wird hoch gewertet. Auch die Einsamkeit, bei uns der natürliche Spielraum des Geistigen, wird nur in der Spiegelung des Geselligen überhaupt wahrgenommen.“ Daß Stein an dieser Ansicht festgehalten hat, bezeugt eine spätere Äußerung aus einem ganz anderen Zusammenhang: „Die deutsche Civilisation hat von jeher eine ihrer hervorragendsten und wichtigsten Eigentümlichkeiten, die sie vielleicht am greifbarsten von den übrigen Völkern Europas und ihrem geistigen Leben unterscheidet, darin besessen, daß sie für jedes selbständige Gebiet nicht bloß alsbald eine eigene Literatur, sondern auch ein eigenes Bildungswesen erzeugt hat.“ *Lorenz v. Stein*, Zur Eisenbahnrechts-Bildung. Gesammelte Aufsätze..., Wien 1872, 5 f.

scheidende Einsicht durch: „In der großen Aufgabe, die dem vorigen Jahrhundert in allen einzelnen Gebieten der germanisch-europäischen Welt war, stand Frankreich voran.“ Da eben hier gerade das geschah, „worauf es in jener Zeit und zumeist ankam“, bildete die Entwicklung Frankreichs „wie die Werke seiner Schriftsteller . . . die Grundlage für Dasjenige, was arbeitend und wachsend durch jedes einzelne Gemüth und durch jeden denkenden Geist hindurchging“.

Angesichts dieses grundlegenden Sachverhalts rechnete Stein „zu den wichtigsten Punkten, in denen sich die verschiedene Volksthümlichkeit der deutschen und französischen Literatur der Wissenschaft, insbesondere . . . der politischen“ unterschied, eben die Weise, „wie die Schriften, sowohl als einzelne als in ihrer Masse betrachtet, auftreten und sich gruppieren. In Deutschland geht die einzelne Frage von dem Geist des Einzelnen aus; der Gelehrte in seinem Arbeitszimmer findet sich in den Werken der Alten oder in seinem eigenen System; von sich aus, von der Wahrheit seines Wissens und seiner Forschung stellt er seine Sätze und Entwicklungen auf . . . fordert er Anerkennung oder wirft er dem Andersmeinenden den Handschuh zum Kampfe hin. Das Entstehen der Literatur wird dadurch persönlich . . . Heerführer der neuen Wahrheit treten auf, angelehnt an den persönlichen Kern; der allgemeine Eifer erwacht; der Widerspruch erhebt sich, der Gewinn wird geläutert, und in allmählicher Arbeit gehen nicht bloß die Resultate, sondern selbst die Zweifel . . . in das allgemeine Bewußtsein über“. In Frankreich aber gab sich, wie Stein meinte, „seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts . . . eine Erscheinung in der äußeren Gestalt der Literatur kund, die uns in Deutschland auch jetzt noch kaum so recht bekannt, viel weniger einheimisch geworden ist . . . Die logische Philosophie wird zur Volksphilosophie . . . die ganze Reihe der sogenannten Moralisten führen, noch ehe ein System entstanden ist, die Sätze des Denkens in die Praxis des Lebens hinüber; was diese auf einzelnen Punkten begonnen, das breiten die Enzyklopädisten über das Gebiet des ganzen Wissens aus. Jedem zugänglich, Jedem verständlich; und so geschah es, daß sie alsbald der ganzen Bildung jener Zeit Namen und Richtung geben“.

Das war für die wenigen, die Stein damals schon erreichte, eine überraschende Kunde. Die Kenntnis von Vorgängen im westeuropäischen politischen Denken blieb unmittelbar nach den kontinentalen Kriegen zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts äußerst beschränkt. Ehe Heinrich Heine in seinem *Pariser Tagebuch* fortlaufend, bald höchst kritisch, über das Bürgerkönigtum berichtete, in der Periode der französischen Restauration, hielten doch nur wenige Autoren Einzug in Deutschland, zuerst noch die bedeutenden Nationalökonomien, die die Denkprozesse über eine früher schon entwickelte Wirtschaftsweise auch in Deutschland, vor allem in Süddeutschland bekannt machten. Sie gewannen allerdings kaum so viel Aufmerksamkeit wie die Engländer, von Adam Smith, den schon um die Jahrhundertwende

Christian Jakob Kraus, Professor der praktischen Philosophie, Sozial- und Kameralwissenschaft an der Universität Königsberg, seinen Hörern vorstellte, bis Malthus und David Ricardo. Der ostpreußische Provinzialminister Freiherr von Schroetter machte es am Anfang des Jahrhunderts allen Studierenden, die im Provinzialdienst angestellt werden wollten, zur Pflicht, vorher die Vorlesungen von Kraus über Adam Smith zu hören.

V

Die bedeutenden Schriften von Jean-Baptiste Say, *Le Traité d'économie politique* von 1802, sowie *Cours complet d'économie politique pratique* von 1837, und des aus Genf stammenden Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, *Principes de l'économie politique* von 1803 und die *Nouveaux principes* von 1819, fanden lediglich im Süden Deutschlands wie in der Schweiz Beachtung in der gelehrten Welt; ihr Einfluß blieb auf die Universitäten beschränkt.

Doch das politische Denken Englands wie das Frankreichs, das an der Schwelle zum neunzehnten Jahrhundert in Deutschland noch vielfältig gegenwärtig war, blieb dem deutschen Lebenskreis für längere Zeit entrückt, der die Umwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in der Ära der englischen Reformen nur in flüchtigen Reflexen wahrnahm. Der Vorsprung der sozio-ökonomischen Entwicklung Englands erschien freilich kaum ausmeßbar, die Welt ihrer Erscheinungen weithin unverständlich. Auch die letzte Schrift Hegels über die englische Reformbill²⁸ bezeugt den weiten Abstand, den erst die nächste Generation langsam zu überwinden vermochte. Die fast schon totale Entfremdung zwischen deutschem und englischem politischen Denken erstreckte sich über die gesamte Periode der radikalen Reformbewegung Englands und der Reformer, Publizisten und Theoretiker wie Bentham und den älteren Mill, von denen der zweite zu einem großen Teil, der erste nahezu vollständig aus der deutschen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte ausgeschlossen blieben und keinerlei Eindruck hervorriefen²⁹.

²⁸ Hegel, Über die englische Reformbill (1831), vollständig abgedruckt in: G. W. F. Hegel, Berliner Schriften 1818–1831, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Bd. 240, Hamburg 1956, 461–506. Man muß hier freilich der nachhaltigen Wirkungen der preußischen Censur-Verordnung vom 18. Oktober 1819 gedenken, die bis in die dreißiger Jahre hinein Nachrichten über innere Vorgänge in Frankreich vollständig einschränkte. Vgl. Friedrich Kapp, Die preußische Preßgesetzgebung unter Friedrich Wilhelm III. (Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels, VI), Leipzig 1881. Später wurden auch bekannte hervorragende deutsche Autoren von der Anwendung der Zensurbestimmungen getroffen. Vgl. Ludwig Geiger, Das Junge Deutschland und die preußische Censur, Berlin 1900. Beide Arbeiten beruhen auf sorgsam ausgewerteten archivalischen Quellen.

²⁹ Man kann dies noch an bedeutenden ökonomischen, staatswissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Werken deutscher Autoren in der ersten Hälfte dieses Jahr-

In Südwestdeutschland entwickelten sich indessen die Anfänge des Liberalismus oder des „Freisinn“ – wie er sich zuerst nannte – unter stärkerem Einfluß spätaufklärerischen Denkens, das hier eine unmittelbare und dauernde Fortsetzung vor allem unter dem bedeutenden Einfluß des Freiburger Historikers, Rechtslehrers und Politikers Karl Welcker und dessen hochangesehenen älteren Gefährten Karl Wenzeslaus Rodecker v. Rotteck fand. Beide waren die weithin bekannt gewordenen Wortführer der Opposition in der badischen Kammer, wo Rotteck die Universität Freiburg vertrat, der er von 1819 bis 1840 angehörte.

Rotteck war in Deutschland der erste Parteigänger des demokratischen Milizgedankens und der Kritik an den stehenden Heeren. Eine weitere Verbreitung volkstümlicher liberaler Gedanken über Südwestdeutschland hinaus erreichte er durch seine leicht faßliche und lebendig geschriebene, bis zum Beginn unseres Jahrhunderts populär gebliebene tendenziöse *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeit*, die 1812 bis 1826 erschien. Seine und Welckers größte Tat aber blieb die Herausgabe des von Friedrich List 1831 entworfenen *Staatslexikons*, einer alphabetisch geordneten Enzyklopädie aller politischen Wissensgebiete. Wenn sie auch nur eine bescheidene Nachahmung der großen Enzyklopädie der französischen Aufklärer war, blieb sie doch das größte und umfassendste Zeugnis des süd-deutschen Liberalismus aus dem Vormärz³⁰.

Die Vorgänge in Westeuropa wurden aber auch von einem Kopf von starker eigenständiger Kraft aufgenommen, der vermittelnd, umgestaltend und neuförmend die für Jahrzehnte bedeutendste philosophische Schule im preußischen Teil Deutschlands erzog, deren Nachwirkungen bis auf unsere Tage nicht zum Ende gekommen sind. Hinter dem Hegelschen Denken wurde der westeuropäische Anstoß bald vergessen. Aber einer seiner ihm selbst an der Berliner Universität nahestehenden Schüler, der früh verstorbene Jurist Eduard Gans, war es dann auch, der in mehreren Essays vor und nach der Julirevolution von 1830 in elegantem Stil seinem deutschen Publikum eingehend Bericht gab über „Personen und Zustände“ in Paris und hierbei auch schon einiges über die Schüler Saint-Simons zu sagen wußte. Sein Standort war eigentümlich hegelisch, nämlich genau dort zu finden, wo die Entwicklung in Frankreich angelangt war im *juste-milieu* unter Louis Philippe,

hunderts beobachten. Nur zwei Beispiele: *Werner Sombart*, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 2 Bde., 1. Aufl., Berlin 1903/08, 5., unveränderte Aufl. 1922, Neudruck 1955, nannte unter mehr als 1000 Autorennamen Bentham und Mill überhaupt nicht; *Friedrich Meinecke*, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1. Aufl., München 1924, 4. Aufl. 1957, widmete Bentham nur beiläufig eine Zeile.

³⁰ Eingehend hierzu *Hans Zehntner*, *Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Frühliberalismus*, List-Studien, Heft 3, Jena 1929.

in dem Gans das modernste und vollendete, allem Vergangenen überlegene Staatswesen erblickte, das mit der Gesellschaft in innigstem Einverständnis stand. Es erscheint einleuchtend, daß seine jüdische Herkunft und die Erfahrungen seiner Jugendzeit ihm den ungewöhnlichen, wenn auch von Vorurteilen und späteren Verurteilungen nicht freigebliebenen, begeisterten Blick auf die Beziehungen von Denken und Wirklichkeit in Frankreich ermöglichten³¹.

Neben einem anderen politischen Schriftsteller der dreißiger Jahre, Friedrich v. Rodhau, der unter einem Pseudonym, dem Anagramm Churoa, schrieb, war es dann Heinrich Heine, ein Verwandter von Eduard Gans, der in seinem *Pariser Tagebuch* geistreich und sarkastisch über Pariser Ereignisse berichtete und die Gelegenheit benutzte, dem deutschen Publikum mit seinen Schilderungen auch den Spiegel des Kritikers vorzuhalten.

In den Jahren nach 1840 wurde der politisch-literarische Zweig des deutsch-französischen Austauschs wieder stärker und bedeutsamer. Die Aufmerksamkeit der deutschen Autoren wandte sich in besonderem Maße den französischen Sozialisten, ihren Ideen und ihren Bestrebungen zu, die auch wandernde Handwerksgesellen schon aufgenommen und weitergetragen hatten. Moses Hess, ein Redakteur der vom liberalen rheinischen Bürgertum gegründeten *Rheinischen Zeitung*, entwickelte bereits unter dieser Anregung eine neue deutsche sozialistische Lehre³². Auch Karl Grün, der von Friedrich List ausging, schrieb über die Sozialisten in Belgien und Frankreich, während fast zur gleichen Zeit, im Jahre 1845, Friedrich Engels seinen aufrüttelnden Bericht über *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* erscheinen ließ. Nur zwei Jahre später, von Ende Mai bis Ende September 1847, begab sich der einstige Tübinger Professor und Stadtrat, der nachmalige Heidelberger Staatslehrer Robert von Mohl auf eine Englandreise, um Literatur und politische Institutionen zu studieren. Wir verdanken diesem Umstand neben einer Würdigung von Lord Broughams *British Constitution*, die erst 1844 in London erschienen war, die erste deutsche Abhandlung über das repräsentative System in England, schon im Vergleich mit jenen des Kontinents, allerdings immer noch durch die Brille Broughams, was nun schon nicht mehr der Entwicklung entsprach, die in England mittlerweile eingetreten war und die Hegel in seinem letzten Aufsatz über die britische Reformbill einer systematischen Kritik unterzogen hatte.

Der Blick Mohls war indessen scharf genug, um die innerparlamentarische

³¹ *Hanns Günther Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14, Tübingen 1965, behandelt ausführlich die jüdischen Jugenderfahrungen des Hegelianers (aaO, 21 bis 116). (Auch das Urteil Ludwig Philippsons über Gans' Laufbahn ist von Interesse. Siehe hierzu den Beitrag von *Johanna Philippson*, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, im vorliegenden Bande, S. 254 f. [Hrsg.])

³² *Edmund Silberner*, Moses Hess. Geschichte seines Lebens, Leiden 1966, bespricht die Beziehungen des jungen Hess zur Hegelschule und zu den französischen Sozialisten (aaO, 49–51, 67–69).

Dialektik von Regierungspartei und Opposition zu erkennen und den damit verbundenen Vorteil zu erfassen, daß dieses System auch die der Regierung zustrebende Opposition binde und sie daran hindere, intransigent staatsgegnersch zu werden, wie es in Deutschland doch wiederholt eingetreten ist. Dafür hatte Mohl in der englischen Kommunalverwaltung weniger Beispielhaftes, in dem Elend der Fabrikstädte und der Londoner Arbeiterviertel viel Erschreckendes gesehen und vermerkt, während die oberste Gesellschaftsschicht Englands den größten Eindruck auf ihn ausübte. Aber diese Kunde enthielt doch noch mehr brauchbare Wirklichkeit als die idealisierte Vorstellung der englischen Verfassung in des Historikers Friedrich Christoph Dahlmanns *Politik*, die sich vornehmlich auf ältere Autoren stützte, aber noch gar nicht auf eigene Kenntnisse und Erfahrungen Englands. Ein bedeutendes historisches Werk, das über französische Zustände berichtete und eine Lehre von der modernen Gesellschaft hierin einflocht, verdient dann aber doch, vor allen anderen genannt zu werden: Lorenz von Steins später umgearbeitetes und ergänztes Werk *Geschichte des Socialismus und Communismus in Frankreich* aus dem Jahre 1842, das die Begriffe seines Titels nun auch nach Deutschland hineintrug.

VI

Den Takt der historischen Entwicklung zum deutschen Nationalstaat bestimmte jedoch mehr und mehr Preußen. Und in ihm herrschte unangefochten die Verwaltung und Heer in ihren Spitzen durchdringende Oligarchie des ostdeutschen Grundbesitzes. Preußen blieb nur in seinen Ostprovinzen Agrarstaat; doch die tradierten Elemente behielten dauernd das Übergewicht. Dies drückte sich auch in der Fortbildung der Rechts- und Verfassungsverhältnisse aus und bildete den sozialgeschichtlichen Inhalt des Übergangs vom „monarchischen“ zum „bürokratischen Absolutismus“³³.

Der erste Versuch, die zusammengerafften, unter dem König von Preußen durch Personalunion verbundenen Gebiete im „Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten“ 1794 durch eine großartige Rechtsvereinheitlichung von oben her in einen bürokratisch verwalteten, normativ geordneten Staat einzuschmelzen, stiftete eine Verfassung, die das Staats-, Rechts- und Sozialsystem mit dem adeligen Rittergutsbesitzer als Träger der Verwaltung und der Militärverfassung erstmals kodifizierte. Auch die Grundlastenablösung der sogenannten „Bauernbefreiung“ und die Selbstverwaltung der Städte seit

³³ Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten von *Fritz Hartung* und *Otto Hintze*, vor allem dessen Aufsatz aus dem Jahre 1903: Geist und Epochen der preußischen Geschichte, in: *Hintze*, Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, hrsg. von *Gerhard Oestreich*, Gesammelte Abhandlungen, Bd. III, Göttingen 1967, bes. 25.

der Reformperiode kam auf dem flachen Land, das immer noch den größten Teil der Bevölkerung beherbergte, in erster Linie den grundbesitzenden Schichten zugute, die auch die Nutznießer der Reorganisation der Kreis- und Provinzialstände wurden und in den ständischen Körperschaften das Übergewicht erlangten. Die ständischen Prinzipien der Provinzialverfassungen wurden in Ost- und Westpreußen, Pommern, Brandenburg, Schlesien und der Provinz Sachsen erst in den siebziger Jahren, nach der Reichsgründung aufgegeben.

Die „Gleichung von Staat der Restauration und Orthodoxie“³⁴ begann sich jedoch in den vierziger und fünfziger Jahren allmählich aufzulösen. Im deutschen Südwesten entfaltete sich eine protestantische Volksbewegung, die den nationalen Liberalismus unterstützte und nach Preußen hinübergriff. Das flache Land und die kleinen Städte in den alten Provinzen erreichte sie aber nicht. Dort blieben die Dinge noch lange fast in jeder Hinsicht beim alten, verhielt jede Entwicklung und trat die Disparität gegenüber dem sich rascher verändernden gewerblichen Westen Deutschlands immer deutlicher hervor. In anderen Bereichen aber, gewissermaßen innerhalb einer kirchlichen Oberschicht, lockerte sich nach und nach der Konsens, sah sich schließlich die Kirche in ihren überlieferten Formen der theologischen Lehre, des Gottesdienstes, der gemeindlichen Tradition und pfarramtlichen Gemeinschaftspflege, der kirchlichen Geselligkeit wie der Seelsorge, später auch in ihrer Kunst mit den politischen Wandlungen und schließlich den Bewegungen, Erwartungen und Ansprüchen der Massen konfrontiert, die sie trotz ihrer Bemühungen im ganzen doch nicht mehr aufzufangen vermochte.

Der im Streit zwischen Orthodoxie und Rationalismus entscheidenden, wissenschaftlich freien, von Hegel beeinflussten, auf historische Forschung sich stützenden Theologie von David Friedrich Strauß wie der ganzen Tübinger Schule unter Führung Ferdinand Christian Baur erwuchs in Preußen das Gegenstück einer populären und vulgären Fortsetzung des theologischen Rationalismus in Gestalt der Theologenbewegung der protestantischen „Lichtfreunde“³⁵. In der Provinz Sachsen und in Ostpreußen verbreitete sie sich zuerst, ehe sie von der protestantischen Orthodoxie unter dem Regiment Friedrich Wilhelms IV. aus der protestantischen Kirche hinaus eskamotiert und zur freikirchlichen Religionsgemeinschaft wurde. Die Maßstäbe setzte der erzkonservative protestantische Konfessionalismus unter Führung von Männern wie dem Berliner Theologieprofessor Ernst Wilhelm Hengstenberg samt seiner orthodox lutherischen *Evangelischen Kirchenzeitung*.

³⁴ Fritz Fischer, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 171 (1951), 488.

³⁵ Vgl. Hans Rosenberg, *Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus*, wieder abgedruckt in: *Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, 3, Göttingen 1972, 18–50.

Die während der drei Jahrzehnte vor der Reichsgründung scheinbar stabilisierte kirchenpolitische Situation trennte aber nur die Spanne einer Generation von der liberalen Theologie des der Schule Ferdinand Christian Baur entstammenden, nach Berlin berufenen Otto Pfleiderer, von der Berliner Stadtmission und von der politischen Agitation sozialpolitischer, aber auch antisemitischer Art in der Christlich-sozialen Partei des Hof- und Dompredigers Adolf Stoecker und der in die Nähe des auch in Berlin aufflackernden Anarchismus treibenden „Ethischen Gesellschaft“ des verabschiedeten Offiziers Christoph Moritz v. Egidy.

VII

Die bürgerliche Nationalbewegung drang 1848 in doppelter Front vor. Sie versuchte die Souveränität der deutschen Staaten zu durchdringen, um das seit mehr als einem Menschenalter vorschwebende Ziel von Einheit und deutscher Konstitution zu erreichen; aber sie distanzierte sich von einer radikalen Richtung und kämpfte schließlich auch gegen sie. Von Anbeginn war eine eigentümliche, aus der kulturellen Atmosphäre des Vormärz heraus verständliche politische Temperenz die fast schon durchgehende Note des deutschen Liberalismus, nachdem sich die extremistischen Töne in den Jahren der Demagogenverfolgung verloren, ihre Urheber zum Teil sogar dem Liberalismus endgültig den Rücken gekehrt hatten und zu schlichten Konservativen geworden waren, wie etwa der alternde „Turnvater“ und Nationalextrémist Friedrich Ludwig Jahn. Auch eine so starke und eigenwillige Persönlichkeit wie Georg Gottfried Gervinus, dessen Einfluß auf den deutschen Liberalismus in den beiden Jahrzehnten vor und nach 1848 prägend schien, bekannte sich 1847 in der von ihm gemeinsam mit Ludwig Häusser redigierten *Deutschen Zeitung*, in Erwartung der kommenden Ereignisse, zur entschiedenen Moderation. „Wir haben bei dem politischen Umschwung der Nation keine Verhaftbriefe zu tilgen, keine Leibeigenschaft abzuschaffen, keine schwindelnden Privilegien zu stürzen“³⁶. Trotz der Enttäuschung über den Fehlschlag von 1848, den er im gleichen Maße seinen Kollegen in der Paulskirche zur Last legte wie der preußischen Politik, hing er ohne Zorn den alten deutschen Staaten an und hielt sich von den „Bewegungsmännern“ wie von den „Erhaltungsmännern“ gleichermaßen fern. Klarer und klüger als seine Gefährten sah Gervinus die bestimmende unaufhaltsame Entwicklung des Zeitalters voraus. Die Verfassung der Vereinigten Staaten erschien ihm als erreichbares Ziel auch in Europa. Er sah aber auch die unauflöslche Verbindung der Massen mit den Tendenzen eines imperialistischen Zeitalters, die er fast schon mit Worten be-

³⁶ Zit. von Walter Bußmann, Wandel und Kontinuität in Politik und Geschichte, Boppard 1973, 107.

schrieb, wie ein Jahrzehnt später Sir Charles Wentworth Dilke seine Eindrücke vom „Greater Britain“ formulierte³⁷.

Innerhalb des liberalen Lagers blieb Gervinus einer derjenigen, die am hartnäckigsten gegen die Bismarcksche Reichsgründung aufbegehrten. Das hat die Erinnerung an ihn dann bald verblassen und für das große Publikum in den Hintergrund treten lassen; wirklich vergessen wurde er nie, wenn auch von der Fachhistoriographie nach der Jahrhundertwende kaum noch beachtet. Eigentümlich mischten sich in seinen Urteilen härteste Kritik, die sich in seinen persönlichen Zeugnissen, wo er sich noch freier gab, in pessimistischen Meinungen niederschlug, mit einer halb genialen, halb naiven Vision des von ihm angekündigten Zeitalters der Massen und Massenbewegungen. Auch hierin Gefahren und Gefährdungen zu erkennen, war er unfähig; das trennte ihn von Jacob Burckhardt, so sehr die Beurteilung der Machtstaatszentralisation in Europa beide miteinander verband.

Wir erwähnten Gervinus hier, weil er nicht nur – neben Droysen und Häusser – einer der geistvollsten und – neben Lorenz von Stein – sicherlich der originellsten Köpfe unter den liberalen Professoren des Vormärz war, sondern weil er als einziger der bedeutenden Köpfe entschiedener Verfechter einer nach und sogar seit 1848 geradlinig gebliebenen, hoch anspruchsvollen politischen Entschließung, vom geistigen Umbruch des Liberalismus seit 1866 unberührt blieb, der feststehende Flügelmann einer in Bewegung geratenen Front.

Heinrich von Treitschke führte hingegen den Chorus der neuen liberalen historischen Panegyriker des Preußentums an. Er schrieb im Juli 1866 von der Verwirklichung der Pläne des Freiherrn vom Stein durch die preußischen Siege³⁸, aber auch, daß sich Revolutionen nicht mehr in Großschlachten vollziehen, sondern von oben her und durch das Einwirken militärischer Mächte, durch die Zusammenballung großer Massen in nationaler Gesinnung in einem „Akt historischer Notwendigkeit“. Wochen später sah und begrüßte er „in einer nahen Zukunft die Vollendung unserer Einheit wie ein unabwendbares Naturereignis“, wenn auch noch unter Voraussetzung einer „mannigfachen inneren Verwandtschaft der beiden demokratischen Militärmächte Preußen und Frankreich“ unter Napoleon III. Der Historiker Gustav Droysen schrieb in den *Erinnerungen an Friedrich den Großen*, daß man nach dem militärischen

³⁷ Georg Gottfried Gervinus, Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1953, 169 ff., neu hrsg. von Walter Boehlich, Frankfurt a. Main 1967, 166 ff.; Auszüge der wichtigsten Stellen bei Federico Federici, Der deutsche Liberalismus. Entwicklung einer politischen Idee von Immanuel Kant bis Thomas Mann, Zürich 1947, 270 ff. Vgl. auch die Behandlung durch Hans Rosenberg, Gervinus und die deutsche Republik, in: Politische Denkströmungen, 115–127.

³⁸ Karl-Georg Faber, Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871. Eine kritische Bibliographie, Bibliographien zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, 4, Düsseldorf 1963, I. Bd., 29; zum Folgenden 31, 33 f.

Sieg von Königgrätz nun vor der Vergangenheit „errötend den Blick zu Boden schlagen“ müsse, da „der wahrhaft deutsche Geist . . . heute wie vor hundert Jahren nur im preußischen Staate“ lebe. Auch die Stimme des protestantischen Theologen fehlte nicht, der im Geschehen den Sieg des Protestantismus als staatsbestimmender Macht pries und nun den endlichen Sieg der Reformation nahe wähnte. Unversehens erschien nun die Geschichte Preußens nicht mehr als „die Geschichte eines Teiles von Deutschland“, sondern als alleinige Fortsetzung der vaterländischen Geschichte³⁹. Viele andere Namen könnten hier noch folgen. Auch die Dioskuren der kommunistischen Revolution, Marx und Engels, die von London aus mit bissiger Kritik die europäischen Ereignisse kommentierten, entschlossen sich, „die Entwicklung in Deutschland . . . als das fait accompli“ anzuerkennen. In ehrlicher Bewunderung notierte Engels, als sich der Erfolg von Königgrätz abzeichnen begann: „Die Ausbeutung der ersten Erfolge ist mit enormer Energie geschehen . . . Solch eine Entscheidungsschlacht in 8 Stunden abgemacht, ist noch nicht dagewesen . . . Die einzige Dekkung gegen den Verrat, den Bismarck mit Bonaparte eingefädelt hat, ist die ganz unerwartete Größe der Erfolge“⁴⁰. Seine Annahme unterschied sich in diesen Tagen kaum noch von der vieler Liberaler in Deutschland: daß Bismarck nun „der Bourgeoisie die Herrschaft präpariert, Wege einschlägt, auf denen nur mit liberalen, selbst revolutionären Mitteln voranzukommen ist, und dabei seine eigenen Krautjunker ihren eigenen Prinzipien tagtäglich ins Gesicht schlagen läßt“⁴¹. Viele Vorbehalte gegen die preußische Politik gingen sang- und klanglos dahin oder wurden von Aussprüchen heller Begeisterung weggeschwemmt, für die immer Voraussetzungen vorhanden waren.

VIII

Der lange Schatten romantischer Bewegung und Erhebung, der nordischen „Renaissance“ in ihrer deutschen Version, lag auch noch auf den späten Formen des Nationalgedankens, noch auf der eigenartigen Beziehung zwischen Volkstumsbegriff, ariogermanischen und darwinistischen Theorien. Weitab von der politischen Organisation suchte die romantische Wissenschaft – die wir wohl so nennen dürfen – wahres Volkstum in der Vergangenheit zu entdecken, in der Sammlung von Märchen, Sagen und Weistümern, in denen das eigentliche Wesen des Volkes zutage tritt. Jacob Grimm tat dies schon mit deutlicher Vorliebe für die germanische Frühzeit. Der Blick richtete sich auf Germanentum und germanische Mythologie als dem Unterpfund, dem letzten, gleichsam metaphysischen Grund des deutschen Volkstums. Der in

³⁹ AaO, 37; ähnliche Stimmen 41 f.

⁴⁰ Engels an Marx, 4. Juli 1866; *Karl Marx, Friedrich Engels, Briefwechsel*, Berlin (Ost) 1950, III. Bd., 409 f.

⁴¹ AaO, 413.

dieser Hinsicht epochemachende Einfluß von Jacob Grimms *Deutscher Mythologie* von 1835 kann kaum überschätzt werden. Grimms Zeitgenosse Karl Lachmann, von Haus aus Altphilologe, der die philologisch-textkritische Methode auf Homers *Ilias* und das *Neue Testament* mit nachhaltiger Wirkung anwandte, stellte mit Hilfe dieser Methode die Texte des Nibelungenliedes und des Hildebrandliedes her neben dem Minnesänger Walther von der Vogelweide und dem Epiker Wolfram von Eschenbach –, die er zur bleibenden Grundlage germanistischer Bildung machte. Das deutsche Spätmittelalter wie die frühe Neuzeit wurde von der germanistischen Historischen Schule gleichsam durchstoßen und das Germanentum schließlich als tiefer gründender Wurzelboden des Deutschen freigelegt. Sagen und Textdichtungen hielten Einzug in das Bildungsgut der höheren Schulen wie der Universitäten, gehörten zur akademisch-bürgerlichen Allgemeinbildung; wo sie nicht hinlangten, in die breiten Schichten des Volkes, in der Volksschule und in das Elternhaus jedweder Familie zog die Überlieferung zeitloser Märchen ein, nicht mehr nur herkömmlich erzählt, sondern gesammelt, gesichtet und geordnet.

„Klassische Philologen sind es gewesen, welche die germanische Textkritik begründet haben“⁴². Wenn Treitschke nach der Reichsgründung rückschauend in hohem Pathos die neuere Wandlung des deutschen Geisteslebens pries und einen Gewinn nationalen Ansehens schon in den ersten Jahrzehnten nach dem Sieg über Napoleon zu erkennen glaubte, der der politischen Einigung vorauselte, so besang er auch die romantisch-historische Wissenschaft, in der für ihn die Namen Grimm und Lachmann neben Savigny obenan standen. Die neue Entwicklung, die niemand bestreiten konnte, war für Treitschke sogleich Zeugnis einer nunmehr erwiesenen geistigen Überlegenheit, einer inneren Wende „seit jenen Tagen Ludwigs XIV., da die Cultur unseres Volkes bei allen anderen Nationen des Abendlandes demüthig in die Schule gehen mußte . . . Zum ersten Male seit den Zeiten Martin Luthers machten Deutschlands Gedanken wieder die Runde durch die Welt, und sie fanden willigere Aufnahme als vormalis die Ideen der Reformation. Deutschland allein hatte die Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts schon gänzlich überwunden“⁴³. Das war nicht nur arg übertrieben, sondern im Kern ebenso unrichtig und unwahr wie die beherzte Interpretation, die die Werke der bedeutenden Gelehrten gar zu einem weltgeschichtlichen Neuanfang emporwürdigte und zu einem Triumph „des deutschen Genius“ über den „Sensualismus der Aufklärung“. Treitschke währte nun die „Herrschaft des Verstandes durch ein tiefes religiöses Gefühl“ verdrängt, „das Weltbürgerthum durch die Freude an nationaler Eigenart, das Naturrecht durch die Erkenntnis des lebendigen Werdens der Völker, die Regeln der correcten Kunst durch eine freie, natur-

⁴² So *Adolf Harnack*, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* zu Berlin, I. Bd., Berlin 1900, 861.

⁴³ *Heinrich von Treitschke*, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. II, Leipzig 1928, 6 f.

wüchsige, aus den Tiefen des Herzens aufschäumende Poesie, das Übergewicht der exacten Wissenschaften durch die neue historisch-ästhetische Bildung“. In dem Schwunge seiner eigenen nationalen Begeisterung, die über westliche Vernunft triumphierte, ging Treitschke auch der Sinn für vernünftige Maße und die Erkenntnis objektiver Grenzen verloren, war alles nur noch Gefühl, ein höchst unsicheres und ungewisses zudem. Damit gelangen wir schon zu einem Thema, aus dem später eine noch verhängnisvollere Melodie wurde; aber das geschah jenseits der Grenzen unserer Periode.

Blieben Jacob Grimm und Lachmann die Bahnbrecher, Methodiker und Systematiker der „germanischen Wissenschaft“, so soll neben ihnen nicht die emsige Tätigkeit des jüngeren Karl Simrock übersehen werden, der, in enger Verbindung zu den Brüdern Grimm, germanistisches Interesse und wissenschaftlichen Eifer mit dichterischer Neigung verband. Er hatte es sich zur Lebensaufgabe gestellt, die Texte der altdeutschen Poesie in einer dem Laien verständlichen Form wiederzugeben und doch der Sprache des Originals so nah wie möglich zu bleiben. Er wollte den „mächtigen Geist der alten Heldensage“ in begeisterter Mimesis vergegenwärtigen⁴⁴. Kurz nach der kritischen Ausgabe der Nibelungen durch Lachmann brachte Simrock seine volkstümliche Nachdichtung heraus, die bis heute von Studenten der älteren Germanistik gebraucht wird; am Ende des Jahrhunderts erreichte das Buch die zweiundfünfzigste Auflage, und vor zehn Jahren erschien die letzte Ausgabe. Ähnliche Bearbeitungen der Werke aller bekannten mittelalterlichen Epiker und Lyriker folgten. Als Abschluß des Ganzen erschien ein *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen*.

Als 27jähriger Referendar aus dem Rheinland war Simrock 1830 aufgrund eines Gedichtes auf die französische Julirevolution aus dem Staatsdienst entlassen worden. Es waren seine germanistischen Interessen, die ihm in seiner Reifezeit das „Heldische“ zum eigentlichen Thema machten. Die Sammlung seiner eigenen *Deutschen Kriegslieder* von 1870 vollendete die patriotisch-nationale Sinnggebung seiner literarischen Arbeit, durch die er zum frühen Vertreter einer in die Breite wirkenden Bewegung wurde. Späteren Generationen hat sein Name nicht mehr viel bedeutet, weil die in seinem Schrifttum verkündete Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart Gemeingut geworden war.

Zum gewaltigsten Popularisierer der germanischen Mythologie in den Bildungsschichten wurde Richard Wagner in der zweiten Periode seines Schaffens, der sich als anspruchsvoller Textdichter um eigene Deutungen bemühte, angeregt von der in Blüte stehenden deutschen Germanistik, vor allem von Grimms *Deutscher Mythologie*.

⁴⁴ Emanuel Geibel an Georg v. Cotta nach der Veröffentlichung der 3. (Miniatur-) Ausgabe von *Simrocks Wieland der Schmied*, Heldengedicht, im Cottaschen Verlage, 3. Januar 1852; *Herbert Schiller* (Hrsg.), Briefe an Cotta [III. Band]: Vom Vormärz bis Bismarck 1833–1863, Stuttgart–Berlin 1934, 514.

Wagners antijüdische Einstellung blieb zunächst vehemente Kritik an jüdischen Musikern, die sich aus seinem Verständnis der Oper als Musikdrama und wehevoller Darstellung religiös-nationaler Stoffe erklärt. Seit 1848 beschäftigte ihn das Nibelungenlied, erwartete er von der deutschen Revolution eine Förderung seines größten Werkes, das ihn bis 1874 beschäftigte und als „Ring des Nibelungen“ im Bayreuther „Festspielhaus“ seine berühmte und weithin wirkende Uraufführung erlebte.

IX

Eine ganz andere, realistisch-positivistische Wurzel, die mit dieser Entwicklung im Schatten der Romantik zunächst gar nichts gemein hatte, lag in der „sozialdarwinistischen“ Interpretation von Charles Darwins epochemachendem Werk über den Ursprung der Arten⁴⁵. Dieser erste wissenschaftliche

⁴⁵ *Charles Darwin*, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859 (bis 1882 fünfmal neu aufgelegt, mehrmals ins Deutsche übersetzt, zuerst Stuttgart 1862). Die erste Auflage von 1250 Exemplaren war am Tage der Veröffentlichung ausverkauft. Vgl. *Julian Huxley* und *H. B. D. Kettlewell*, *Charles Darwin and his World*, London 1965, 74. An dieser Stelle kann nicht der gesamte Komplex der Beziehungen Darwins zu seinen naturwissenschaftlichen Vorläufern wie zu den keineswegs nur naturwissenschaftlichen Folgen und Wirkungen berücksichtigt werden. Es hängt allerdings mit den hier behandelten Problemen zusammen, daß sachlich sorgfältige Erörterungen und Untersuchungen des „Darwinismus“ überwiegend auf Westeuropa beschränkt bleiben, während die revolutionierende Bedeutung der Lehre Darwins in der deutschen Geschichtswissenschaft bisher kaum annähernd angemessene Behandlungen erfahren hat. Die in flüssiger deutscher Sprache gefällig geschriebene, allerdings an manchen Stellen ungenaue, vornehmlich der angelsächsischen Welt zugewandte Untersuchung eines in England lebenden jungen Gelehrten, *Hannsjoachim W. Koch*, *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken*, Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 97, München 1973, ist kenntnisreich und verdient einiges Interesse. In Anlehnung an Georg Lukács erblickt der Verfasser in der Popularisierung und Mediation des „Darwinismus“ bedenkliche politische und massenpsychotische Wirkungen im Zeitalter des Imperialismus, für die gerechterweise die Lehre Charles Darwins nicht zur Verantwortung gezogen werden kann, den der Verfasser – neben Marx – „den intellektuellen Giganten“ der Zeit nennt und wohl als eine Art Gegenspieler von Marx ansieht. Der Verfasser geht allerdings von der Behauptung aus, daß die „Reaktion auf die Französische Revolution“ schließlich „unter dem Eindruck der wachsenden Industrialisierung, der Technologie und der Fortschritte der Naturwissenschaften von den A-priori-Annahmen naturrechtlicher Theorien abrückte zur Empirik. Die De-facto-Ersetzung des Naturrechts durch den wissenschaftlichen Beweis führte zwangsläufig zu einem Bekenntnis zu den Naturwissenschaften und zur Technik, mit Konsequenzen, die den Zielen des Liberalismus diametral entgegengesetzt waren“ (aaO, 15). Dagegen enthält der zehn Jahre früher veröffentlichte Aufsatz von *Hans-Günter Zmarzlik*, *Der Sozialdarwinismus in Deutschland als geschichtliches Problem*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 11. Jg. (1963), 246–273, doch eine Reihe wichtiger Ansätze, wird in der wünschenswerten

Versuch, der Vorstellung von der Urschöpfung durch ein allgemeines Prinzip zu begegnen, das aller Entwicklung, unter Einschluß der menschlichen, zugrunde liegt, bediente sich eines Vokabulariums, das der zeitgenössischen politischen und ökonomischen Theorie entstammte, also in anderen Bereichen im Brauch stand als in der Biologie. Darwin war ein universalistischer Kopf – auch als Biologe. Daß sich Karl Marx darüber „amüsiert“ hat und die Erklärung fand, daß nun „bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert“⁴⁰ – die ja Marx ähnlich betrachtete –, erscheint angesichts der an-

Klarheit auch zwischen wirklichen Ergebnissen der Arbeiten Darwins und dem von späteren entliberalisierten Auffassungen getragenen Sozialdarwinismus deutlich unterschieden. Die für die soziale Geistesgeschichte maßgebende, ebenso eindringende wie methodisch mustergültige kritische Arbeit bleibt *Gertrude Himmelfarb*, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Gloucester, Mass. 1967, mit dem abschließenden Urteil: „It is to Darwin's great credit, ... that he never exploited his fame or authority for extra-scientific purposes. While others used the prestige of Darwinism to promote their social or political views, Darwin himself forbore doing so – a forbearance made easier to be sure, by indifference. He ended as he had started: a single-minded, hard-working scientist“ (aaO, 433). Die Ansichten der Autorin von der „konservativen Revolution“ beeinträchtigen ihre tiefer blickenden Nachweise im wesentlichen nicht. Über Darwins Distanz zu der von seinem Vetter Francis Galton begründeten, von Anbeginn problematischen und in antihumane Bahnen führenden Eugenik, aaO, 425 f.

⁴⁰ Marx an Engels am 18. Juni 1862, zitiert nach der Sonderausgabe des Briefwechsels aufgrund der Marx-Engels-Gesamtausgabe, *Marx/Engels*, Briefwechsel, III, 94 f. Dabei war Marx zunächst von Darwins „Origins“ sehr angetan. Er schrieb hierüber im Januar 1861 begeistert an Lassalle. Marx bot Darwin sogar an, ihm sein „Kapital“, an dem er gerade arbeitete, zu widmen, was dieser jedoch ablehnte. Vgl. *Himmelfarb*, op. cit., 421. Besser als Marx urteilte Schäffle, der sich vom übernehmenden Sozialdarwinismus und vom „agitorischen Socialismus“ distanzierte: „Die ersten Zoologen sind indessen weit entfernt, hier der Socialwissenschaft mit einigen diktatorischen Machtsprüchen lästig zu werden. Groß in seiner Bescheidenheit erweist sich auch hier namentlich Ch. Darwin ... Er bemerkt, daß der Fortschritt der Civilisation nicht mehr ganz auf wildem Existenzkämpfe beruhe, und unterläßt es, eine sämtliche (menschlich-soziale wie bestiale) Entwicklungsthatsachen umspannende Formel der natürlichen Zuchtwahl aufzustellen ... „denn derartige Nationen ersetzen und vertilgen einander nicht so, wie es wilde Stämme thun.“ So zitierte Schäffle Darwin selbst. *Albert Schäffle*, *Darwinismus und Socialwissenschaft*, zuerst in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* (1879), erneut abgedruckt in: *Schäffle*, *Gesammelte Aufsätze*, I. Bd., Tübingen 1885, 3. Vgl. auch *Charles Darwin*, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871, Bd. I, 173. – Darwin war ein frommer und human denkender Mensch, der seine Entdeckung mit Stolz, aber völlig frei von politischen und geschichtsphilosophischen Ambitionen betrachtete, wie seine Autobiographie und die hinterlassenen Briefe bezeugen. „Wir [die Menschheit] sind keine Emporkömmlinge; wir können uns eines Stammbaumes rühmen, welcher weit zurückreicht bis in Zeiten, in denen ausgestorbene Species lebten.“ *Francis Darwin* (Hrsg.), *Leben und Briefe von Charles Darwin mit einem seine Autobiographie enthaltenden Capitel*, deutsche Übers. Stuttgart 1887, 135. Übrigens bedauerte Darwin schon 1860 seinen Ausdruck „natürliche Zuchtwahl“, den er lieber durch „natürliche Erhaltung“ ersetzt hätte, was gewiß dem Verständnis förderlich gewesen wäre (aaO, 337). Den Ausdruck „Kampf ums Dasein“ benutzte er nach 1859 entweder gar nicht

haltenden Wirkungen einiger als Schlagworte geläufig gewordener Vokabeln, die Darwin aufgenommen hatte, nicht verwunderlich. Freilich bezeugt dies ebenso ein geringes ernsthaftes Interesse an den wesentlichen Forschungen und Ansichten von Darwin, die Marx übereifrig und hitzig vom eigenen Standpunkt aus abtat, wie das vorschnelle Urteil über das heute längst vergessene Buch eines Franzosen namens Trémaux, dessen geomorphologisch-rassistische Ideen Marx voreilig – und wie so häufig auch hierin irrend – zu einem Lob des „sehr bedeutenden Fortschritts über Darwin“ verleiteten⁴⁷, bis ihn der in wissenschaftlichen Dingen bedächtigere und sorgfältigere Engels in aller Freundschaft zurechtwies⁴⁸. Daß Marx auch noch zur Zeit des ameri-

mehr oder nur noch selten, wie er sich auch sonst stets bereit zeigte, von Ansichten oder Ausdrücken, auf deren Unzulänglichkeit ihn andere hinwiesen, Abstand zu nehmen. – Andererseits muß hervorgehoben werden, daß sich das Urteil von Marx über Darwin offenbar mehrmals änderte, während das von Engels beständig blieb. Engels hatte Marx 1859 zuerst auf Darwin hingewiesen, den er „ganz famos“ fand. „Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen, und am wenigsten mit solchem Glück.“ (Briefwechsel, II, 547). Auch Marx nannte zunächst anerkennend „Natural Selection“... das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält“. (aaO, 648, 19. Dezember 1860). Daß Marx auch später seine Meinung nochmals änderte, geht daraus hervor, daß sich in Darwins Bibliothek in Down House tatsächlich ein deutsches Exemplar des I. Bandes „Das Kapital“ fand mit der Widmung: „Mr. Charles Darwin on the part of his sincere admirer Karl Marx London 16 June 1873“. 1880 kündete er Darwin auch den zweiten Band an, worauf dieser entgegnete: „I should prefer the part or volume not to be dedicated to me (although I thank you for the intended honour), as that would, in a certain extent, suggest my approval of the whole work, with which I am not acquainted.“ (*Howard Gruber, Darwin on Man. A Psychological Study of Scientific Creativity, London 1974, 72*). – Engels nahm Darwin übrigens in der späteren Auseinandersetzung mit Eugen Dühring in Schutz, der zwar selbst Anleihen beim zeitgenössischen Sozialdarwinismus nahm, aber den Marxschen Vorwurf erneuerte und Darwins Auffassung „ein Stück gegen die Humanität gerichtete Brutalität“ nannte. Bei dieser Gelegenheit machte Engels Darwin auch in der deutschen Sozialdemokratie bekannt und in einer eigenen „darwinistischen“ Interpretation populär. „Da nun aber jeder Keim zur Entwicklung strebt, so entsteht notwendig ein Kampf ums Dasein, der nicht bloß als direkte, körperliche Bekämpfung oder Verzehrung, sondern auch als Kampf um Raum und Licht, selbst bei Pflanzen noch, sich zeigt.“ (*Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [„Anti-Dühring“], in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Bd. 20, Berlin [Ost], 63*). Vgl. auch *Gustav Mayer, Friedrich Engels. Eine Biographie, II. Bd., Haag 1934, 318 ff.*

⁴⁷ 7. August 1866; *Marx/Engels, Briefwechsel, III, 424*.

⁴⁸ Am 2. Oktober 1866 auf Marxens Mahnung zur Lektüre von Trémaux: Er sei „zu der Überzeugung gekommen, daß an seiner Theorie schon deswegen nichts ist, weil er weder Geologie versteht noch der ordinärsten literarisch-historischen Kritik fähig ist“. Als Marx sogleich am folgenden Tag insistierte – „Trémaux' Grundidee ist nach meiner Ansicht eine Idee, die nur ausgesprochen zu werden braucht, um sich ein für allemal Bürgerrecht in der Wissenschaft zu erwerben...“ – erwiderte Engels ausführlicher am 5. Oktober. Damit war Trémaux abgetan. (*Marx/Engels, Briefwechsel, III, 430, 432 ff.*)

kanischen Sezessionskriegs vor den Irrungen des Rassismus nicht bewahrt blieb⁴⁹, sei hier nur beiläufig bemerkt.

„Race“ und „struggle for life“ waren allerdings zu Darwins Zeiten Ausdrücke, deren Sinn noch nicht zur heutigen Bedeutung herangewachsen war. Daß die Entwicklung auf natürlicher Auslese beruhe, die in einem Prozeß fortschreitender Anpassung an die Daseinsbedingungen vor sich gehe, war der bleibende Kerngedanke der Darwinschen Theorie. Aber soziologische Anwendungen lagen nahe. Sie wurden durch die Eigenart des Vokabulariums in gewissem Grade stimuliert, bogen aber die Grundgedanken Darwins unversehens in eine andere Richtung.

Schon Robert Malthus, dessen Schriften Darwin beeinflusst hatten, schrieb in seiner Auseinandersetzung mit einflußreichen optimistischen Theorien der Zeit⁵⁰, unter dem Eindruck der in den englischen Industriestädten sichtbar vor Augen liegenden raschen Bevölkerungsvermehrung und angesichts des Elends der Unterschichten, vom „struggle for existence“ und meinte damit auch „national existence“. Der Soziologe Herbert Spencer hatte schließlich eine allgemeine Entwicklungstheorie schon einige Jahre vor Darwins Buch aufgestellt und die Evolution getreu der spätaufklärerischen Annahme als sozialen Wandel mit aufsteigender Tendenz verstanden. Unter dem Eindruck von Darwin formte er daraus den Gedanken des „survival of the fittest“. Dies wandte er jedoch nicht auf Kollektive an, sondern auf die Rivalität von Individuen im Prozeß einer fortschreitenden Individuation, was man wohl noch am ehesten als eine dem kapitalistischen Liberalismus adäquate Auffassung bezeichnen kann⁵¹. Erst der österreichisch-polnische Soziologe Ludwig

⁴⁹ So in seiner Zustimmung zu Trémaux, „daß auf der in Rußland vorherrschenden Bodenformation sich der Slaw tatarisiert und mongolisiert“ und „daß der gemeine Negertyp nur Degenereszenz eines viel höhern ist.“ (aaO, 424).

⁵⁰ *Thomas Robert Malthus, An Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other Writers, London 1798* (fünffmal erweitert und neu aufgelegt). Hinweise auf weitere Vermittler, Paley und Chalmers, gibt die interessante Arbeit von *Robert M. Young, Malthus and the Evolutionists. The Common Context of Biological and Social Theory, in: Past and Present, 43 (1969), 109–141*, die aber eine andere Thematik verfolgt.

⁵¹ Auf Spencer hätte natürlich das Urteil von Marx über Darwin weitaus besser gepaßt. Aber er nahm von dem jüngeren Philosophen kaum Notiz. Im Briefwechsel zwischen Marx und Engels findet sich lediglich eine einzige beiläufige Bemerkung, die bezeugt, daß der Name des zu dieser Zeit doch schon weithin beachteten Spencer wohl Marx nicht gänzlich unbekannt blieb, wenn er dessen Schriften, die sicherlich zu einer interessanten Kontroverse herausgefordert hätten, auch offenbar nicht näher kannte. Diese Briefstelle ist nicht nur deshalb bemerkenswert, weil sie zeigt, daß Marx keinen Unterschied zwischen Spencer und weniger bedeutenden Köpfen sah, sondern auch deshalb, weil sie auf die Einstellung Marxens zu gelehrten ökonomischen Untersuchungen, die er sich ja selbst abringen zu müssen glaubte, ein aufhellendes Licht wirft. Am 23. Mai 1868 schrieb er: „Wenn Du, wie ich, gezwungen gewesen wärest, die ökonomischen Artikel der Herren Lalor, Spencer Herbert, Macleod etc.

Gumplowicz übertrug in seiner naturalistisch-positivistischen Lehre die darwinistischen Gedanken des Lebenskampfes auf große Kollektive und schrieb über den „Rassenkampf“⁵², für den seine Zeit schon viel Anschauungsmaterial lieferte.

Die Volkstumsvorstellungen gingen im Zeitalter des expansiven Nationalismus in eine Vorstellung von Rassenzusammenhängen, -gemeinschaften und -kämpfen über, von Übernationen, wie schon bei Charles Wentworth Dilke in seinem *Greater Britain*, in dem die weiße, britische oder angelsächsische „Rasse“ auf der Gemeinschaft der Sprache, Kultur und Rechtsvorstellungen beruhte, und noch mehr im Panslawismus der im slawischen Sprach- und Kulturraum zusammenfindenden Völker unter dem hegemonialen Einfluß des Großrussentums⁵³. Aber auch die Verschärfung des Antisemitismus im österreichisch-polnisch-russischen Grenzraum hatte Gumplowicz persönlich erfahren und sie war nicht ohne Einfluß geblieben.

Die mit Rassenvorstellungen verknüpften Ideen vom Germanentum und Romanentum waren hingegen zunächst vom Darwinismus überhaupt nicht beeinflusst. Graf Gobineau kannte keine Evolution. Seine Darstellung der Ungleichartigkeit menschlicher Rassen⁵⁴ lief auf eine invariable Hierarchie

in der Westminster Review etc. zu lesen, so würdest Du sehen, daß alle die ökonomischen Trivialitäten so zum Hals dick haben – und auch wissen, daß ihre Leser sie dick haben –, daß sie durch pseudophilosophical oder pseudoscientific slang die Schmiere zu würzen suchen. Der Pseudocharakter macht die Sache (die an sich = 0) keineswegs leicht verständlich. Umgekehrt. Die Kunst besteht darin, den Leser so zu mystifizieren und ihm Kopfzerbrechen zu verursachen, damit er schließlich zu seiner Beruhigung entdeckt, daß diese hard words nur Maskeraden von loci communes sind.“ (Briefwechsel, IV, 69).

⁵² Ludwig Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck 1883; vorher schon *Gumplowicz, Rasse und Staat*, Wien 1875.

⁵³ Von einem deutschen Autor rührt die Bemerkung her: „Je weiter nach Osten, desto mehr verwischt sich die Grenze zwischen dem herderischen und dem integralen Nationalismus in Europa.“ (Eugen Lemberg, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950, 289). Mit „herderischem“ Nationalismus ist der romantische gemeint; der „integrale“ soll viele und heterogene Erscheinungen erfassen. Der erste Begriff ist zu eng, der zweite zu weit. – Daß sich der Übergang zu Panideen in unseren Jahren, wenn auch außerhalb Europas, fortsetzt und im Völkerrechtsdenken seinen Ausdruck findet, hat neuerdings Ulrich Scheuner hervorgehoben: Nationalitätsprinzip und Staatsordnungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts, in: *Peter Alter, Theodor Schieder* (Hrsg.), *Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip* („Neunzehntes Jahrhundert“, Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung), München–Wien 1974, 33 ff.

⁵⁴ *J. A. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 Bde., Paris 1853–55, erster Band mit Widmung an König Georg V. von Hannover. Die wichtige Vorrede mit Gobineaus Behauptung, Darwin und dessen Schüler hätten die Theorie der Zuchtwahl aus seinem Buch abgeleitet, erst in der zweiten Auflage von 1884. Es verdient Beachtung, daß die erste deutsche Übersetzung an der Jahrhundertwende entstand und verbreitet wurde, *Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann, 4 Bde. und Reg.-Bd., Stuttgart 1898–1908.

in einem schlichten Rassenmodell hinaus. Sie war naturwissenschaftlich unbeeinflusst, starr, das Produkt eines Erzreaktionärs. Seine Theorie, die die Herrscherschicht der Arier, die angeblich aus Nordwesteuropa stammten und zu denen er übrigens die Deutschen nicht zählte, als eine Eliterasse und als Bewegerin der europäischen Geschichte vorstellte, suchte eine Erklärung für historische Entwicklungen zu geben, indem sie ein dauerndes Bewegungselement, aber auch dauerhafte, unwandelbare Eigenschaften der Rasse („l'essence germanique“) annahm. Diese geschichtsphilosophische Theorie eines in Deutschland trotz später Übersetzung besonders einflußreichen Schriftstellers bildete die letzte und vielleicht folgenreichste Stufe einer von Boulainvilliers überlieferten Legitimierungsideologie der aristokratischen Fronde gegen das absolute Königtum Ludwigs XIV., die die germanische Aristokratie Frankreichs über die galloromanischen Einwohner dauernd erhob und ihr eine geschichtsmetaphysische Dignität zumaß. Uns erscheint es als merkwürdiges Paradoxon, daß die Phantasiewelt des starrsinnigen Grafen Gobineau deutsche Autoren, die Nationalisten waren, nachhaltig beeindruckte, daß sie schließlich sogar in die darwinistischen Lehren einbezogen und in die Walhalla der romantischen Historischen Schule – oder doch ihrer Adepten – aufgenommen wurde.

Der Mann, der dies zuerst vollbrachte, war Houston Stewart Chamberlain. Von Richard Wagner noch stärker berührt und ergriffen als von Gobineau, dessen „beschränkten, falschen Standpunkt“ von der Unwandelbarkeit der Rassen⁵⁵ er nicht teilte, raffte der aristokratische gebürtige Engländer Chamberlain anthropologische, orientalistische und indologische Beobachtungen seiner Zeit zusammen und rückte die ariogermanische Geschichtsmythologie der Deutschtumsvorstellungen in die Perspektive einer Evolutionstheorie, zu deren Begründung er die Autorität Darwins, aber sie nicht allein bemühte. Der Wahldeutsche und spätere Schwiegersohn Richard Wagners übte seit dem Erscheinen seiner *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1899, großen Einfluß auch auf Kaiser Wilhelm II. aus⁵⁶; er konnte an der Jahrhundertwende in den großen Salons in Berlin als der bewunderte Mann der Stunde gelten, der Großes zu verkünden hatte und dessen Gegenwart sogar das Ansehen des verblichenen Nietzsche alsbald in den Schatten drängte. Eine stets gut unterrichtete Dame der Wilhelminischen Hofgesellschaft, die ebenso nüchterne wie lebhaft und intelligente Württembergerin Baronin von Spitzemberg empfand dieses Buch als „eine wahre Offenbarung . . . Keine Seite fast,

⁵⁵ Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1899, 309, auch an anderen Stellen. Dieses Buch Chamberlains erlebte bis 1942 allein 28 Auflagen in deutscher Sprache. Hinzu kamen schon in den Jahren 1909–13 erste tschechische, englische, amerikanische und französische Ausgaben.

⁵⁶ Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, *Die unentschiedene Generation. Deutschlands konservative Führungsschichten am Vorabend des Ersten Weltkriegs*, München – Wien 1968, 122.

da man nicht widersprechen möchte, verwundert fragen wenigstens, ist es so, kann es so sein; keine aber auch, wo man den glänzenden Gedanken, der genialen, männlichen, schwungvollen, geistreichen Auffassung nicht zujubeln muß! Und seltsam – wo man hinkommt, ist das Buch gelesen, hat begeisterte Anhänger, allerdings auch solche, die es oberflächlich, unwissenschaftlich, phantastisch nennen, ein Urteil, das ich völlig begreife vom Standpunkt der landesüblichen, hochwissenschaftlichen und streng logischen Beurteilung aus. Das Werk wimmelt von gewagten Hypothesen, unbewiesenen Voraussetzungen; aber es gibt so viel zu denken, reißt hin, macht mutig, begeistert die Seele, vernichtet alle graue Theorie, alle Nörgelei – ist das in unserer matten, kühlen, skeptischen Zeit nicht genug des Lobes?⁵⁷ Diese vielsagende Enthüllung einer bedeutenden Frau, die sich bis ins Alter ein unbefangenes Urteil über ihre Umgebung bewahrte, bezeugt die schwankende Unsicherheit gegenüber einem vielberedeten, ungewöhnlichen Buch, in der dann doch die enthusiastische Strömung durchdrang, da die hochanspruchsvolle Darstellung Chamberlains gerade in ihrer „subjektivsten Anschauung“ über Skepsis und mancherlei Bedenklichkeiten der Epoche hinwegzuheben schien.

Der einstige Naturwissenschaftler Chamberlain war allerdings kein Antisemit der gewöhnlichsten Art, gegen die er sich ausdrücklich verwahrte; auch hatte er die engen kategorialen Rassenklischees über Bord geworfen, fortgesetzter Rassenmischung und wieder -teilung in einer evolutionistischen Weltanschauung breiten Raum gegeben. Er begriff das Judentum als eine in unwandelbarem Glauben wurzelnde „jüdische Nationalidee“; manche Parteien ließen fast schon Ergriffenheit, wenn nicht Respekt eines Religionsgeschichtlers ahnen, während andere Auslassungen dann auf jeder Antisemitenversammlung Furore machen konnten⁵⁸. Der von ihm behauptete weltgeschichtliche Antagonismus von Juden und Germanen, der seit dem Mittelalter die eurozentrische Kulturwelt beherrsche, den er gerade in kulturell-politischen Hervorbringungen und Entscheidungen, keineswegs biologistisch begründet sah, konnte wohl in der überzogenen Einseitigkeit und verschrobenen Hartnäckigkeit seiner unbekümmert und voreingenommenen, indes flüssig und gemeinverständlich, ohne die Skrupel des Wissenschaftlers geschriebenen Darstellung zu schlimmen und kaum überschaubaren Folgen hinlenken. Den Weg hatte Chamberlain selbst schon gewiesen, wenn er in Abwandlung eines Wortes von Ranke schrieb, daß aus dem „Jahrhundert der Nationalität“ unter dem

⁵⁷ Eintragung vom 25. November 1900; Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg, geb. Freiin v. Varnbüler, Aufzeichnungen aus der Hofgesellschaft des Hohenzollernreiches, ausgewählt u. hrsg. von *Rudolf Vierhaus*, Deutsche Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 43, Göttingen 1960, 403.

⁵⁸ Kritiken und Verwahrungen von wissenschaftlicher Seite erzielten natürlich nicht im entferntesten ähnliche Beachtung wie der Gegenstand ihrer Kritik. So zuerst *D. Baentsch*, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten speziell der Israeliten, Pädagogisches Magazin, Langensalza 1905.

Einfluß „wissenschaftlichen Denkens“ ein „Jahrhundert der Rassen“ geworden sei⁵⁹, und indem er die Germanen als „Erretter der Kultur“, Schöpfer einer neuen Welt und verheißungsvoll als Herrscher der Zukunft ankündete. In unserem Zusammenhang zählen die Bücher und die Nachwirkungen dieses als Engländer geborenen Schriftstellers des Bayreuther Kreises zu den stärksten Belegen für die dauernde Macht der Reaktion gegen die europäische Aufklärung in der geistigen Welt Deutschlands.

Hier wird greifbar, daß die romantische Versenkung in das geheimnisvolle, im Akt des Erkennens überraschende und beglückende Wesen der Vergangenheit, zu der die Suche nach einer deutschen Nationalidee geführt hatte, nun unter dem Eindruck der Wandlungen wissenschaftlicher Auffassungen gleichsam umschlug. Es ergab sich eine Anordnung des Wissens, die doch nur wieder dem einzigen Zweck eines pragmatischen Gebots diene, das alle als Wissenschaftler auftretenden Pseudouniversalisten aufstellen: „Wissen zu Tat umwandeln!“⁶⁰

⁵⁹ Chamberlain, Grundlagen, 29.

⁶⁰ AaO, 1003. Über den anhaltenden geistigen Einfluß Chamberlains in Deutschland unterrichtet eine an Umfang gewinnende Literatur. Hier sei besonders auf die eindringenden Forschungen von *Geoffrey G. Field* verwiesen, zuletzt: Antisemitism and Weltpolitik, in: Year Book XVIII of the Leo Baeck Institute, London 1973, 65–91. Ebenfalls zu Chamberlain siehe jetzt die Beiträge von *Lamar Cecil*, Wilhelm II. und die Juden, und *Werner Jochmann*, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland, aaO, 330 ff. und 465 ff.

DER EINTRITT DER JUDEN INS DEUTSCHE BÜRGERTUM

von

Jacob Toury

I. Die Ausgangssituation

Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts lebten im Gebiete des nachmaligen Deutschen Reiches – allerdings ohne Westpreußen und Posen – ungefähr 12 500 jüdische Familien mit annähernd 70 000 Seelen*. Nur etwas mehr als 20 Prozent von diesen saßen in den preußischen Staaten, die später eine große Mehrheit der Juden beherbergen sollten, und selbst dieser Prozentsatz war gerade eben erst durch die Einverleibung der ungefähr 700 Judenfamilien Schlesiens erreicht worden.

Während die Juden Altpreußens fast ausschließlich Stadtbewohner sein mußten, und erst später in Westpreußen und Posen viele Landjuden hinzukamen, waren ihnen in anderen deutschen Staaten gerade die Städte verschlossen, und sie wohnten dann als sogenannte „Vorstadtjuden“ in den umgebenden Flecken, oder lebten überhaupt auf dem platten Lande verstreut. Vorwiegend in Dörfern saßen sie hauptsächlich in Baden und Hessen. Jedoch auch in der Pfalz, in Franken, in Württemberg und im Westfälischen fehlte es nicht an Dorfjuden, die allerdings nicht den Boden bestellten, da ihnen ja Landerwerb grundsätzlich verboten war.

* Dieser Aufsatz ist eine Einführung in eine breiter angelegte Forschungsarbeit, die im Auftrage und unter großzügiger finanzieller Beihilfe der Memorial Foundation for Jewish Culture durchgeführt wurde. Eine hebräische Version der vorliegenden Studie und eine Dokumentation (siehe Anm. 3), die hier wiederholt herangezogen wird, wurden 1972 vom Diaspora Research Institute der Universität Tel Aviv veröffentlicht. Die beiden Bände tragen den gleichen Titel wie dieser Aufsatz. Um den Rahmen und den Umfang des Beitrages zu diesem Sammelband nicht unnötig zu sprengen, sind hier nur beispielhafte Tatsachen angeführt. Quellenzitate und Anmerkungsapparat wurden auf das Notwendigste beschränkt und nur insoweit aufgenommen, als es zur Begründung von Anschauungen und Belegung von Tatsachen unumgänglich war.

Aber selbst wenn sie Stadtbewohner sein mußten, so waren sie doch bei weitem keine Großstädter. Denn abgesehen davon, daß damals überhaupt noch sehr wenige deutsche Städte mehr als 20 000 Einwohner hatten, bestanden um 1750 nur in Hamburg-Altona, in Frankfurt a. Main, in Fürth, in Berlin, in Glogau, in Mannheim und in Zülz O/S Großgemeinden mit 1000 oder mehr Seelen, die insgesamt etwas weniger als ein Viertel aller Juden umfaßten. Ein weiteres Viertel lebte auf dem Lande, während alle anderen in Klein- und Landstädten sesshaft waren, wo sie meist sehr kleine, ja sogar Zwerggemeinden bildeten. Und wenn auch in Baden und Hessen, und später in Westpreußen und Posen, die Bevölkerung mancher Orte zu 25 %, oder gar zu 50 %, aus Juden bestand, so wurden doch in der Regel nur wenige jüdische Familien an einem Platze geduldet. Die Juden in den Klein- und Landstädten wahrten eine starke wirtschaftliche Beziehung zu den Dörfern¹. Gerade diese Vermittlerrolle zwischen Stadt und Land, die ihnen häufig nur einen höchst dürftigen Lebensunterhalt gewährte, war eine der eigentlichen Wirtschaftsfunktionen der Juden im achtzehnten Jahrhundert, wenn sie auch generell von den Zunftbürgern als schädlich und nicht eigentlich zur Stadtwirtschaft gehörig gebrandmarkt wurde.

Allerdings erfüllten die Juden in den großen Städten eine anders geartete Funktion, da sie sich stärker am Geld- und Warengroßhandel beteiligten. Und doch wurde selbst dort, wo sie wichtige kommerzielle und finanzielle Operationen durchführten, ihre Stellung als marginal empfunden – sei es, weil den Stadtbürgern das Verständnis für solche Funktionen abging und sie ihnen den Erfolg neideten, sei es, weil die große Zahl der Altwarenhändler, Hausierer und Vermittler tatsächlich allen Zunftbegriffen zuwider zu handeln und keinen integralen Teil der Stadtwirtschaft zu bilden schien.

Dazu kam, daß auch in den Städten, von denen nur wenige einen wirklichen Ghettozwang eingeführt hatten, die Juden sich in „Judenhäusern“ und „Judenstraßen“ zusammendrängten und sich in Sprache, Tracht und Habitus von den Nichtjuden absonderten. Allzu idyllisch schilderte vor 100 Jahren eine Biographie² die Vergangenheit:

„Die Juden fühlten sich behaglich in der Ruhe und in der Gewißheit, nicht mehr verbrannt, erschlagen oder verjagt zu werden, oder das Bestehen der Gemeinden

¹ *Raphael Straus*, Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft, Frankfurt a. Main 1964, 84 f. Vgl. jetzt auch *Werner J. Cahnman*, Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study, und *Emil Schorsch*, The Rural Jew. Observations on the Paper of Werner J. Cahnman, in: Year Book XIX of the Leo Baeck Institute, London 1974, 107–133. Ganz neu dazu der von *Monika Richarz* herausgegebene Band aus der Memoirensammlung des New Yorker Leo Baeck Instituts: Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Stuttgart 1976, Kap. II.

² Biographie Moses Philippons in: *Phöbus Philippon*, Biographische Skizzen, Leipzig 1864, Bd. I, 21.

und das Leben des Einzelnen nicht mehr mit großen Summen erkaufen zu müssen. Nach größerer bürgerlicher Freiheit hatten sie kein Verlangen und war ihnen noch kein Bedürfnis gekommen...“

Denn wenn auch um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland keine Vertreibungen oder ernstere Gewaltmaßnahmen vorkamen – abgesehen von den Vertreibungen armer Juden aus Westpreußen seit 1773, die wenig beachtet wurden³ –, so drückten doch die schweren Lebensbedingungen, die Judenordnungen mit ihren Schutzgeldern, Leibzöllen und anderen Sonderabgaben auf die in ihren Berufen gesetzlich eingeengten Hausväter, und selbstverständlich auch auf die kollektiv verantwortliche Gesamtheit. Diese besaß also, nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen Bereich, gewisse autonome Rechte und Verantwortlichkeiten, wie z. B. die Aufbringung von Abgaben oder die Durchführung der gesetzlich vorgeschriebenen Aufenthaltsbeschränkungen für Ortsfremde. In diesem Sinne bildeten daher die Juden nicht einen Stand neben Ständen, sondern führten, ebenso wie in wirtschaftlicher, so auch in bürgerlich-rechtlicher Hinsicht eine Marginalexistenz im Staate.

Um demgegenüber die Charakterzüge des Verbürgerungsprozesses zwischen 1749 und 1848 zu fixieren, muß eingangs bemerkt werden, daß – obwohl das Jahrhundert zwischen 1749 und 1848 in der jüdischen Entwicklung in Deutschland als eine zusammenhängende Entwicklungsepoche betrachtet werden kann – von Ort zu Ort und von Staat zu Staat sehr weitgehende Unterschiede im Beginn und im Verlaufstempo des Prozesses feststellbar sind. Wenn z. B. für Berlin die Judenliste⁴ des Jahres 1749 mit ihren Berufsangaben einen durchaus akzeptablen Ausgangspunkt bietet, so liegt dieses Datum dagegen für das märkische Städtchen Schönfliess viel zu früh. Wenn in Breslau bereits in den achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts die Aufklärungsbewegung, oder in Frankfurt a. Main und Hamburg die Ereignisse der Französischen Revolution eine Veränderung der jüdischen Lebensweise noch vor der Jahrhundertwende initiierten, so hinkten hessische, badische und bayerische Kleingemeinden jahrzehntelang hinterher. Und was die durch die Teilungen Polens neuerworbenen preußischen Gebiete angeht – Westpreußen und der Netzedistrikt (1772) mit 12 000 Juden und zwanzig Jahre später dann Posen, wo (1815) 51 959 Juden lebten – so eilten sich zwar die Gemeinden in den größeren Städten Westpreußens, zumindest seit 1812, die Allgemeinentwicklung einzuholen, jedoch die Judenmassen in Posen blieben bis

³ Vgl. z. B. *Selma Stern*, *Der Preußische Staat und die Juden*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 24/2, Tübingen 1971, III/2–2, Dok. 1226. Auch *Jacob Toury*, *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation*, Tel Aviv 1972, Dok. VIII, 1, 2 (fernerhin: Dokumentation).

⁴ Abgedruckt bei *Jacob Jacobson*, *Jüdische Trauungen in Berlin 1723 bis 1759*, Berlin 1938, 94 ff.

1833 weitgehend passiv und taten keine entscheidenden Schritte – außer in den Städten dicht an der altpreußischen Grenze, sowie in Bromberg und in der Stadt Posen selbst – um sich den neuen Verhältnissen anzupassen. Ähnlich lagen, trotz der regionalen Verschiedenheit zwischen Ost und West, die Dinge in den nur von wenigen Judenfamilien bewohnten Zwergfürstentümern Hohenzollern-Hechingen oder Reuss, wo noch lange nach 1815 feudale Verhältnisse vorherrschten, so daß in vielen Gegenden Deutschlands die stagnierende Situation, die in Berlin bereits seit 1749 Veränderungen unterworfen war, erst während oder gar nach der Revolution von 1848 in Fluß geriet. Diese Tatsache erschwert die Periodisierung des jüdischen Verbürgerungsprozesses, erleichtert aber gleichzeitig die Darstellung der Ausgangssituation und der Veränderungsfaktoren, deren Quellenmaterial meist verschüttet ist; denn die Auswertung zufällig erhaltener, allerdings geographisch und chronologisch weit auseinanderliegender, Einzeldokumente ermöglicht Analogieschlüsse auf andere Regionen und auf früher oder später einsetzende Entwicklungstendenzen.

Um die wirtschaftliche und soziale Ausgangssituation des Verbürgerlichungsprozesses wenigstens skizzenhaft zu umreißen, sei hier der Versuch gewagt, Berufs- und Sozialstatistiken von fünfzehn Gemeinden tabellarisch und summarisch darzustellen, um aufgrund teils genauer, teils geschätzter Zahlen dann zu einer Zusammenfassung zu gelangen. Dabei ist soweit wie möglich zwischen Familienvätern, die gesetzlichen Schutz genossen und zur Gemeindesteuer herangezogen wurden, und der Gesamtzahl von Erwerbspersonen, die außerdem auch Knechte, Mägde, Kleinkinderlehrer, Talmudjünger und manchmal auch Durchreisende umfaßten, unterschieden worden.

Die Berufsverteilung in der Ausgangssituation wird in Tabellen I und II dargestellt⁵. Diese bestätigen eindeutig das Vorwiegen des Geld- und Waren-

⁵ Die Auswahl ist allerdings nicht chronologisch einheitlich (zur Rechtfertigung vgl. oben im Text) und nicht nach systematischen Gesichtspunkten erfolgt, sondern allein von den Quellenfunden bestimmt. Die Angaben beruhen auf folgendem Material: *Berlin* 1749: Judenlisten bei *Jacobson*, Jüdische Trauungen, und Steuerlisten 1748 bei *Josef Meisl*, Protokollbuch der jüdischen Gemeinde Berlin, Jerusalem 1962, 137 ff. – *Gröningen und Oschersleben*, im Bezirk Halberstadt (1784): Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (fernerhin: CAHJP) I.3/75, I.3/76. – *Schönfliess/Mark* (1776): CAHJP, GA/S 168. – *Sulzbach* (Oberpfalz) (1800–1807): Bayerisches Staatsarchiv (Bay. StA) Amberg, Sulzbach, Stadt- u. Landgericht, Nr. 3097 – ergänzt durch *Magnus Weinberg*, Geschichte der Juden in der Oberpfalz, München 1927, V, 52. – *Ansbach* (1811), CAHJP, N/NA/12 a (Matrikeln). – *Forchheim* (1800, 1809): CAHJP/F/XII, 103. – *München* (ca. 1750): *Arthur Cohen-München*, Die Münchener Judenschaft 1750–1861. Eine bevölkerungs-wirtschaftsgeschichtliche Studie, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, [ZGJD] II, 262–283. Die dort zitierten Quellen aus dem Stadtarchiv München sind vom Verfasser geprüft worden. – *Köln* (1816–1817): *Adolf Kober*, Cologne, Philadelphia 1940, Anhang, 328–333. – *Lübeck* (1813–1814): *David Alexander Winter*, Geschichte der jüdischen Gemeinde in Moisling-Lübeck, Lübeck 1968, Anhang

handels unter den Juden. Leider geben die Quellen wenig Auskunft über das Verhältnis des reellen Groß- und Ladenhandels zum ambulanten Hausierhandel und zur Tätigkeit der sogenannten „Schmuser“ und Anreißer, die manchmal als berufslos, manchmal aber als Mäkler und Kommissionäre bezeichnet sind. Nur über Gröningen, Forchheim, Regensburg und Langendorf liegen genaue Zahlen vor, die immerhin den Schluß zulassen, daß ganze Gemeinden, besonders in den ländlichen Gegenden, ambulanten Handel trieben, und daß in anderen die Hälfte, oder gar mehr, der Handelsleute ihre Geschäfte vom Rückenpack her betrieben. Das gilt natürlich auch für diejenigen Orte, wie z. B. Hamburg oder Wetzlar, in denen es den Juden verboten war, offene Läden zu halten.

Gegenüber der weiten Verbreitung des Hausierhandels mag allerdings überraschen, daß in den Tabellen die Zahl der vom Geldhandel Lebenden, außer in den großen Städten, sehr gering ist. Da den Berechnungen vorwiegend amtliche Statistiken zugrunde liegen, kann dieser Befund kaum verdächtig werden. Es läßt sich also wohl daraus schließen, daß die dauernden Klagen über jüdischen „Wucher“ einfach von Judenfeinden aufgebauscht waren. Große Geldverleiher kamen überhaupt nur in bevölkerten Städten auf ihre Kosten. Natürlich konnte der jüdische Dorfhändler, der auf Kredit verkaufte und auch, zwecks Erwerbung eines Vorkaufsrechts, auf Vieh und Produkte Geld vorstreckte, beim Einziehen der ihm zukommenden Posten der unbarmherzigen Beutelschneiderei beschuldigt werden. Doch muß dabei bedacht werden, daß solche Praktiken im Dorfhandel dem Bauern die einzige Möglichkeit boten, in seiner ständigen Kreditnot zu Bargeld zu kommen. Dazu kommt noch, daß in den statistischen Angaben oft das Gesetz der kleinen Zahlen waltet. Wenn also für Oschersleben 20 % aller Hausväter als im Geldhandel tätig eingetragen sind, so bedeutet dies lediglich, daß zwei Ernährer zu dieser Gruppe gehören.

Eine gewisse Abweichung von der überwiegenden Häufigkeit des Handels läßt sich nur hinsichtlich Westpreußens und insbesondere Posen feststellen, wobei aber zu bemerken ist, daß gerade in den von Polen übernommenen Provinzen die sehr dicht besetzten Handwerksberufe eng mit dem Handel verknüpft waren, und daß auch von dem dort verbreiteten Schankgewerbe

190–194. – *Regensburg* (1804): Bay. StA. Amberg, Reg. K. d. I., Nr. 7246. Ergänzt durch *Ferdinand Koepfel*, Die Judenfrage in der Oberpfalz im 17. bis 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, XII, 1 ff. (antisemitisch), und *Isaak Meyer*, Zur Geschichte der Juden in Regensburg, Berlin 1913, 54, sowie *Raphael Straus*, Regensburg and Augsburg, Philadelphia 1939, 164 f. – *Langendorf* O/S (1817): CAHJP/S. 103, Nr. 2. – *Guttentag* O/S (1812): *Stefi Wenzel*, Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten 1808–1848, Berlin 1967, 98 und 103. – *Flatow* (1772): *Max Aschkewitz*, Zur Geschichte der Juden in Westpreußen, Marburg/Lahn 1967, 70. – *Sandberg* (1822): *Wenzel*, op. cit., 178. – *Santomischel* (1835): CAHJP/S. 119, Nr. 6. – *Bezirk Hanau* (1816): Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, 1931, Bd. I, 40.

Tabelle I
 Berufsstruktur der Ausgangssituation: Hausväter in 15 Gemeinden
 (in %)

	Berlin	Gröningen	Oschers- leben	Schönfließ	Sulzbach	Ansbach	Forchheim	München	Köln	Lübeck/ Moising	Regensburg	Langendorf	Guttenberg	Flatow	Sandberg
Geldhandel	19,1	-	20,0	-	4,5	3,7	-	} 66,6	11,2	1,5	8,0	6,7	-	-	-
Warenhandel	} 54,2	} 71,1	} 70,0	} 73,3	} 68,6	-	-		} 60,0	} 65,2	} 24,0	} 33,3	} 58,8	} 65,5	} 6,5
Hausier- und Kommissions- handel						7,4	-	54,8							
Angestellte	1,1	-	-	-	-	2,4	-	-	4,4	-	4,0	-	-	-	-
Summe	74,4	71,1	90,0	73,3	73,1	68,3	84,2	66,6	75,6	66,7	76,0	73,3	58,8	65,5	6,5
Handwerk	3,8	-	-	-	6,0	-	-	11,1	13,3	10,6	4,0	6,7	5,9	21,5	52,2
Schank-, Gastgewerbe	1,2	-	-	-	-	3,7	-	-	-	-	-	-	-	1,0	23,9
Fabrikwesen	2,8	-	-	-	-	-	-	-	6,7	1,5	-	-	-	-	-
andere Gewerbe	3,7	-	10,0	-	-	-	-	-	-	4,6	-	-	-	-	2,2
Summe	11,5	-	10,0	-	6,0	3,7	-	11,1	20,0	16,7	4,0	6,7	5,9	22,5	78,3
Freie Berufe	1,5	-	-	-	-	-	-	-	-	1,5	-	-	-	-	-
Kultus (u. Kinderlehrer)	6,9	12,3	-	6,7	4,4	9,8	5,3	22,3	4,4	15,1	8,0	13,3	5,9	11,0	8,7
Hausdienst, Tagelohn	-	8,3	-	6,7	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6,5
Andere u. Berufslose	5,7	8,3	-	13,3	16,5	18,2	10,5	-	-	-	12,0	6,7	29,4	1,0	-
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	321	12	10	15	67	82	19	9	45	66	25	15	34	227	46

Tabelle II
 Berufsstruktur der Ausgangssituation: Alle Erwerbspersonen in 9 Gemeinden
 (in %)

	Berlin	Schön- fliess	Sulzbach	Ansbach	Forch- heim	München	Regens- burg	Kreis Hanau	Santo- mischel
Geldhandel	7,6	–	2,6	2,1	–	–	4,9	} 93,3	–
Warenhandel	} 22,2	} 35,5	} 38,9	4,3	–	33,3	16,1		} 13,1
Hausier- und Kommissionshandel				32,2	64,0	–	25,8		
Angestellte	13,7	16,1	3,4	8,6	4,0	11,1	11,3		
Summe	43,5	51,6	44,9	47,2	68,0	44,4	58,1	93,3	13,1
Handwerk	1,9	–	10,2	–	–	5,6	1,6	4,0	30,1
Schank- und Gastgewerbe	0,5	–	–	2,1	–	–	–	–	13,5
Fabrikwesen	1,1	–	–	–	–	–	–	–	–
Andere Gewerbe	3,4	–	–	–	–	–	–	2,3	–
Summe	6,9	–	10,2	2,1	–	5,6	1,6	6,3	43,6
Freie Berufe	0,6	–	–	–	–	–	–	–	–
Kultus und Lehrer (Talmudschüler)	9,5	6,5	3,3	5,7	4,0	11,1	3,2	–	3,2
Hausdienst und Tagelohn	35,0	35,4	31,4	34,3	12,0	38,9	25,8	–*	34,7
Andere und Berufslose	4,5	6,5	10,2	10,7	16,0	–	11,3	0,4	5,4
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	802	31	118	140	25	18	62	ca. 300	ca. 250

* Nur männliche Erwerbspersonen.

ähnliches gesagt werden kann. Denn während den Juden Schankgewerbe und Branntweimbrennerei in den deutschen Ländern fast überall verboten war, bildete es in den von Polen übernommenen preußischen Provinzen, als Ergebnis historischer Entwicklung, bekanntlich einen Hauptzweig des Erwerbs.

Da zünftiges Handwerk den Juden in den ursprünglich deutschen Gebieten nicht gestattet war, fehlten in vielen Gemeinden selbst die eigentlich notwendigen Schneider und Schuhmacher gänzlich, die in den ehemals polnischen Gebieten gerade in besonders erheblichem Maße vertreten waren. Die in Deutschland als „jüdisch“ betrachteten Handwerke oder Gewerbe, wie Petschierstechen, Gold- und Silberstickerei, Krätzwäsche u. ä. ernährten nur einige wenige Menschen und können nicht als für die Zukunft richtunggebend angesehen werden.

Von einer erheblichen jüdischen Tätigkeit als Entrepreneurs im Fabrikwesen schweigen die Tabellen fast gänzlich. Nur in Berlin waren um 1750 schon Anfänge zu verzeichnen, die allerdings bald an anderen Orten nachgeahmt werden sollten. Darüber wird weiter unten noch die Rede sein.

Überraschend ist, daß selbst in den ehemals polnischen Gebieten der Prozentsatz der Kultuspersonen, der Kleinkinderlehrer und Talmudjünger offensichtlich geringer war als man im allgemeinen anzunehmen geneigt ist. Flatow mit 11 % scheint ein Maximum darzustellen, da die 13,3 % von Langendorf und die 22,3 % von München wegen der Kleinheit der absoluten Zahlen als wenig aufschlußreich beiseite gelassen werden müssen. Das fast völlige Fehlen von Juden in freien Berufen ist beinahe selbstverständlich, da sie ja auf Universitäten nur den Arztberuf erlernen konnten und auch in dessen Ausübung weitgehend beschränkt waren⁶.

Demgegenüber fällt der besonders geringe Prozentsatz oder das gänzliche Fehlen der Angestellten unter den Hausvätern auf. Das mag weitgehend auf die Niederlassungsbedingungen in den Städten zurückzuführen sein, die Abhängige – außer Buchhaltern – fernhielten. Denn überraschenderweise beweist ein Vergleich zwischen den beiden obigen Berufslisten, daß bei Berücksichtigung der Nichthausväter unter allen Erwerbspersonen der Prozentsatz der Tagelöhner, Handlungsdiener, Hausangestellten, allerdings unter Einschluß erwachsener Verwandter, recht hoch liegt. Dieser bisher wenig hervorgehobene Befund scheint aber für die Ausgangssituation des Verbürgerungsprozesses von Wichtigkeit zu sein: Es ist nicht allzu schwer, den Eintritt eines jüdischen Bankiers oder Großkaufmanns ins Bürgertum – von rein wirtschaft-

⁶ Dazu vgl. jetzt: *Monika Richarz*, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 28, Tübingen 1974, Kap. II, 2, 3. (Im nachfolgenden bezieht sich der Verweis *Richarz*, op. cit., stets auf diese Publikation und *nicht* auf die in Anm. 1 angeführte, von derselben Autorin herausgegebene Memoirensammlung des Leo Baeck Instituts.) Siehe auch *Toury*, Dokumentation, I a, Nr. 1–5.

lich-beruflichen Voraussetzungen her und abgesehen von den psychologischen, religiösen, kulturellen und legislativen Schwierigkeiten – begreiflich zu finden. Jedenfalls muß er wesentlich leichter erscheinen als ein Übergang der nichtselbständigen Schichten von Handlungsdienern, Tagelöhnern und Hausangestellten in die „gehobene“ bürgerliche Gesellschaft. In der großen Gruppe der Abhängigen, wie auch in der großen Zahl der Hausierer, und in zweiter Linie in den deklassierten Handwerkermassen Posens, liegt also die eigentliche wirtschaftlich-sozial bedingte Schwierigkeit einer Verbürgerlichung der Juden.

Wie groß waren nun aber diese Schichten der Minimal- und Marginalexistenzen, und – am oberen Ende der sozialen Stufenleiter – wie viele (dem Besitz und den sozialen Möglichkeiten nach) potentiell „bürgerliche“ Juden stehen ihnen in der Ausgangssituation gegenüber? Aufgrund des vorliegenden Quellenmaterials⁷, das für einige Orte Angaben über Hausbesitz, Steuerzahlungen (entweder an die Gemeinde oder an Stadt und Staat) und Beschäftigung von Hausangestellten enthält, lassen sich nur für 5–7 Gemeinden Hinweise auf die soziale Schichtung aller Erwerbspersonen einerseits und der Hausväter andererseits gewinnen. Trotzdem sind die Befunde ziemlich eindeutig und vermitteln einige (siehe Tabellen III a und III b) nicht unwesentliche Einsichten.

Drei wichtige und für die Festlegung der jüdischen Ausgangssituation charakteristische Tatsachen zeichnen sich in obiger Zusammenfassung deutlich ab. Erstens: Es gab bereits vor dem Eintritt der Juden ins Bürgertum Gemeinden, die als zumindest wohlhabend gelten konnten. Die Tabelle der Hausväter weist aus, daß solche Gemeinden sich zunächst in den neuen jüdischen Niederlassungen, wie München und Regensburg, befanden. Von hier nicht statistisch erfaßten Orten gehören in diese Kategorie beispielsweise noch Karlsruhe und Königsberg. Aber auch bereits länger besiedelte Städte – in der Hausvätertabelle: Berlin, Forchheim, Oschersleben, aber auch Mannheim, Fürth u. a. – weisen einen erheblichen Prozentsatz Wohlhabender auf. Allerdings darf dieser statistische Befund nicht darüber hinwegtäuschen, daß häufig das Gesetz der kleinen Zahl waltet, das heißt, daß z. B. die vier wohlhabenden Juden in Oschersleben dazu beitragen, eine übertriebene Vorstellung vom jüdischen Reichtum hervorzurufen. Tatsächlich war nur eine zahlenmäßig sehr dünne Oberschicht wirklich reich, und überdies fehlte diese Gruppe an vielen Plätzen gänzlich. Dabei aber zogen gerade die einigermaßen wohlhabenden Juden, viel mehr noch als die im Elend lebenden Massen, die Aufmerksamkeit der Nichtjuden auf sich. Einen richtigeren Eindruck vom Umfang der Oberschichten erhält man daher eher aus der alle Erwerbspersonen berücksichtigenden Tabelle. Mit Ausnahme der Neuniederlassung von München umfaßte die Gruppe der einigermaßen Begüterten 7,6 0/0–20,0 0/0 der

⁷ Wie oben, Anm. 5.

Tabelle III a
Ausgangssituation: Sozialstruktur der Hausväter in 7 Gemeinden
 (in %)

	Berlin	Gröningen	Ostherleben	Sulzbach	Forchheim	München	Regensburg
Reiche und Wohlhabende	22,5	-	40,0	13,5	26,3	66,6	36,0
Mittelschicht *	47,6	8,3	40,0	22,4	21,1	11,1	28,0
Minimum bis Marginal	29,9	91,7	20,0	64,1	52,6	22,3	36,0
Summe	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	321	12	10	67	19	9	25

Tabelle III b
Ausgangssituation: Sozialstruktur aller Erwerbspersonen in 5 Gemeinden
 (in %)

	Berlin	Sulzbach	Forchheim	München	Regensburg
Reiche und Wohlhabende	9,0	7,6	20,0	33,3	17,8
Mittelschicht *	26,3	17,8	20,0	16,7	27,4
Minimum bis Marginal	64,7	74,6	60,0	50,0	54,8
Summe	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	802	118	25	18	62

* Zur Erklärung dieses Ausdrucks vgl. weiterhin im Text.

Juden. Das ist in der Ausgangssituation vielleicht mehr als erwartet, jedoch gegenüber den anderen Vermögensgruppen nicht allzu schwerwiegend, insbesondere da der verschwindende Prozentsatz der wirklich Reichen in den Tabellen von dem der auskömmlich Lebenden nicht getrennt ist. Die durch ihren Reichtum Auffallenden machten durchschnittlich weniger als 2 % der jüdischen Bevölkerung aus. Dabei ist „auffallender Reichtum“ sogar noch ganz relativ zu nehmen, denn ein als sehr wohlhabend eingeschätzter Dörfner mochte in einer größeren Stadt gerade noch der oberen Mittelschicht zugerechnet werden. Überhaupt bedarf selbst der Begriff „Mittelschicht“ einer weitgehenden Qualifikation und ist nicht als mit dem bürgerlichen Mittel-

stand identisch zu werten. Ein pfälzisches Dokument aus dem Jahre 1815 macht dies eindeutig klar, und sein Inhalt muß schlechthin als richtunggebend für die Auswertung von Juden betreffenden sozialen Daten eingestuft werden⁹. Der Kreisdirektor von Speyer teilte die Juden des Bezirks in vier Klassen: „die Familien, welche zur ersten oder wohlhabenden Klasse gehören“, sind „im Ganzen dem Mittelstand der christlichen Staatsbürger gleich zu stellen . . .; die zweite Klasse . . . kann [man] der minder wohlhabenden Handwerkerklasse gleich stellen. Die dritte Klasse ist arm . . ., die vierte Klasse ist ganz arm . . ., sie ernährt sich mit Betteln und hat keinen bestimmten Wohnsitz“. Demnach schlüsselt der Beamte die Bewohner des Bezirks nach den vier Klassen wie folgt auf: 1. Klasse – 20 0/0; 2. Klasse – 30 0/0; 3. Klasse – 40 0/0; 4. Klasse – 10 0/0. In unseren Tabellen IIIa und IIIb sind die dritte und vierte Klasse zusammengezogen. Die Ähnlichkeit der Struktur, insbesondere zwischen den Angaben aus Speyer und den Zahlen der Tabelle III b, läßt vermuten, daß die bisherigen Befunde einen mehr als zufälligen Wert haben.

Die zweite Tatsache, die ins Auge fällt, ist das Vorhandensein einer momentan in ihrer Existenz gesicherten Mittelschicht, die – wie eben gesagt – dem nichtjüdischen niederen Mittelstand entspricht, der das zum Leben Nötigste, ohne übergroße Schwankungen, aber auch ohne jeden Überfluß, verdient. Diese Gruppe ist unter den Hausvätern der verschiedenen Orte von sehr unterschiedlichem Umfang. Am einleuchtendsten wird das Bild, wenn man es aus der Tabelle aller Ernährer abliest. Da ist die Streuung gering und hält sich in allen Gemeinden zwischen 16,6 0/0 und 27,4 0/0. Die Prozentzahl dieser Gruppe ist überall (außer im reichen München!) höher als der Satz für die Oberschicht.

Schließlich fällt der beinahe uniform hohe Prozentsatz der Minimal- und Marginalexistenzen ins Auge. Er liegt bei den Listen, die alle Erwerbstätigen umfassen, überall höher als der Satz der Mittel- und Oberschicht zusammengekommen und erreicht in Sulzbach sogar beinahe 75 0/0 aller Erwachsenen. Selbst wenn die als Minimalexistenzen bezeichneten Individuen nicht ausgesprochen destitut waren, da sie ja die Möglichkeit eines Anschlusses nach oben an den „Mittelstand“ niemals ganz verloren und auch teilweise an den Gemeindesteuern mit ermäßigten Sätzen partizipierten, so standen sie doch ständig vor der Gefahr des Absinkens auf ein marginales Lebensniveau. Ihr wirtschaftlicher Halt war eben prekär und beinahe zufällig, so daß sie gerade darin grundlegend von der geregelten und gesetzteren Lebens- und Berufsform der deutschen Bürger des achtzehnten Jahrhunderts verschieden waren.

Mit einem Wort: Mehr als die Hälfte, wahrscheinlich aber wohl zwei Drittel der Juden waren am Ausgangspunkt des Verbürgerungsprozesses – selbst

⁹ Staatsarchiv Speyer, Reg. Pfalz, K. d. I., Nr. 8249, datiert 29. Juli 1815.

nur vom rein Wirtschaftlichen oder Sozialen her – durch eine tiefe, unüberbrückbar scheinende Kluft vom deutschen Bürgertum getrennt.

Was waren nun aber die deutschen „Bürger“, und was ist mit dem Begriff der jüdischen „Verbürgerlichung“ eigentlich gemeint? Das deutsche Bürgertum des achtzehnten Jahrhunderts war von dem des neunzehnten sehr verschieden. Der Anbruch des Maschinenzeitalters, die große Französische Revolution, die nationalen Freiheitskriege seit Napoleons Usurpation, die englischen und französischen Staats- und Gesellschaftstheorien und das liberale Wirtschaftsdenken seit Adam Smith gaben Anlaß zu tiefgreifenden Umwälzungen, die den Charakter des Bürgers nicht unberührt lassen konnten. Unter anderem wurde er, nachdem er durch den absolut regierenden Staat entpolitisiert worden war, von neuem politisiert⁹. Gleichzeitig wurde er aber auch „dekorporiert“, d. h. von einem korporativen Stand zur sozialen „Mittelklasse“ umgeformt¹⁰, und dabei auch „disproportioniert“, d. h. geöffnet, ausgeweitet und schließlich in seinem „Hauptgewicht vom primären auf den sekundären und tertiären Wirtschaftsbereich“ verschoben¹¹. Zwar verharteten mittlere und kleine Kaufleute und Handwerker, in Korporationstraditionen befangen, selbst noch im neunzehnten Jahrhundert in einem Zustand scheinbarer Bewegungslosigkeit. Doch neben ihnen begann der wirtschaftliche und gesellschaftliche Aufstieg eines neuen, zunächst zahlenmäßig geringen, Besitz- oder Großbürgertums, das als Bank- und Fabrikunternehmer, als Großhändler und später als Eisenbahnbauer, zu Einfluß und Wirkung gelangte. Es formte sich eine neue Schicht des Bildungsbürgertums aus den zahlenmäßig zunehmenden Angehörigen der freien Berufe und aus der ebenfalls ansteigenden Zahl der Absolventen von Gymnasien und Universitäten¹², und vor allem begann die Beamtenschaft durch Aufnahme gebilde-

⁹ Werner Conze (Hrsg.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815–1848, Stuttgart 1962, 248: „...Die bürgerliche Gesellschaft im alten Sinne war in rascher Auflösung begriffen, nicht allein deswegen, weil sie vom absoluten Staat entpolitisiert worden war und nun gegen den bestehenden Staat mit immanent demokratischer Richtung zustrebte, sondern nicht minder, weil sie in sich selbst von großen und gefährlichen Zerrungen bedroht war...“

¹⁰ „...daß ‚Klasse‘ zur Kategorie der dekorporierten Gesellschaft wurde, während ‚Stand‘ als der alten bürgerlichen Gesellschaft zugehörig betrachtet wurde...“ (aaO, 249–250).

¹¹ „...Das Wachstum der Industrieproduktion, des Handels, der Verkehrsmöglichkeiten sowie der verwaltenden und bildenden Einrichtungen ist zwar in den deutschen Ländern des Vormärz deutlich in den Statistiken nachzuweisen. Doch hielt sich das noch in so bescheidenen Grenzen, daß es sich auf die Gesellschaft mehr im Sinne einer Öffnung und Ausweitung als einer schon starken Gewichtsverschiebung vom primären auf den sekundären und tertiären Wirtschaftsbereich auswirkte...“ (aaO, 252).

¹² „...auch in der Zunahme der Studenten und damit der ‚Intelligenz‘, die z. T. bereits über den wachsenden Bedarf hinausging und zum sozial abgelösten ‚Geistesproletariat‘ (W. H. Riehl) wurde. Es war eine typische Situation für die Ausbildung

ter Söhne des neuen Besitz- und Bildungsbürgertums einen zunehmend bürgerlichen Charakter anzunehmen.

Will man also die Verbürgerlichung der Juden schildern, so muß klar sein, daß unter „Bürgertum“ eine sich wandelnde Schicht zu verstehen ist. Teilweise bewahrte sie noch die Charakterzüge des korporativ-christlichen Zunftbürgers, in anderen Teilen aber wurde sie durch die Gegebenheiten des sich neubildenden Bildungs- und Besitzbürgertums verändert. Da die Juden als solche kaum im christlichen Zunftbürgertum¹³ einen Platz finden konnten, so ist also mit ihrer „Verbürgerlichung“ in erster Linie der Prozeß gemeint, der sie den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen, aber auch, und vielleicht insbesondere, den psychologischen und politischen¹⁴ Gegebenheiten des neuen Bürgertums näherbrachte.

Jedoch darf dabei nicht unbeachtet bleiben, daß die Juden bei allem Streben nach Neuem, das sie in diesem Prozeß entwickelten, sowohl durch ihre traditionsgebundene Ausgangssituation als auch durch ihren Existenzkampf mit dem Zunftbürgertum, gewisse „alte“ Gegebenheiten länger hochhielten als vielleicht ihre nichtjüdische Umwelt. Als Beispiel diene das Verhältnis zur Familie als Grundzelle der Gemeinschaftsexistenz, diene aber auch das häufig beinahe verzweifelt anmutende Streben, in neugewonnenen Freiheiten die „Freiheit“ schlechthin zu entdecken und in endlich errungenen Rechtssicherungen die „Sicherheit“ als Ideal zu suchen¹⁵. Darum löste sich die Mehrzahl auch nicht von dem Notanker, der ihr in vorbürgerlichen Zeiten als einziger Hort der stets gefährdeten Sicherheit und der persönlichen Freiheit gegolten hatte: vom Geld im konkreten Sinne. Was von Emil Rathenau, dem Begründer der AEG, berichtet wird, mag diese Haltung illustrieren¹⁶. Rathenau soll in Gelddingen unter dreihundert Mark von großer Vorsicht

einer revolutionären Intelligenz, für die der Boden in Deutschland sonst nie recht bereit gewesen ist...“ (aaO, 256).

¹³ Und doch sind gewisse Ausnahmen bekannt. Vgl. unten im Text.

¹⁴ Und die politischen Grundzüge sollen hier aus zwei Gründen nur nebenher berücksichtigt werden: Erstens gehören sie teilweise in den Bereich des jüdischen Emanzipationskampfes, der gänzlich ausgeklammert bleiben soll; und zweitens, soweit sie zur allgemeinen deutschen Politik gehören, sind sie vom Verfasser bereits geschildert worden: *Jacob Toury*, Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 15, Tübingen 1966.

¹⁵ Da aber Freiheit und Sicherheit höchst selten zusammen zu verwirklichen waren (und sind!), so nahmen gar manche Juden im neuen Bürgertum häufig eine extreme politische Position ein, um von diesem Standort aus der Verwirklichung des Freiheits- und Gleichheitsideals näherzukommen, wobei sie das Sicherheitsstreben hinstellten. Der hier ausgesprochene Charakterzug des Sicherheitsbedürfnisses ist mir mündlich von meinem verehrten Kollegen, dem leider vor kurzem verstorbenen Professor Dr. S. Ukko nahegebracht worden. Das sei mit großem Dank anerkannt.

¹⁶ Von Professor *A. Riedler* in seiner Biographie Emil Rathenaus als Ausspruch Carl Fürstenbergs über E. R. berichtet. Zitat in: *Harry Graf Kessler*, Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk, Berlin 1928, 15.

und Sparsamkeit gewesen sein und darauf bestanden haben, „daß die kleinen Ausgaben vereinzelt bleiben mußten, sich nicht summieren oder multiplizieren durften, sonst war er . . . unerbittlich“. Dies waren die konkreten hundert Taler, deren Erwerb den Juden des achtzehnten Jahrhunderts nicht nur Nahrung, sondern eben auch momentane Sicherheit vor dem Absinken ins Nichts bedeuteten, also einen Ausdruck ihrer prekären Unabhängigkeit darstellten und gewissen Ersatz boten für jene Sicherheit und Freiheit, die der Zunftbürger in seiner Gruppe und in seinem Stande suchte und fand. Etwas davon gab im Jahre 1803 sogar ein Judenfeind zu, der die Anzeichen des ins Bürgertum aufrückenden Juden erkannte und in seinem Sinne deutete¹⁷:

„Das Streben nach Freiheit ist allen menschlichen Individuen eigen. Auch in dem Juden wirkt es . . . Sein Geldgeiz ist nur der Ausdruck dieses Strebens . . .“

Um aber die Juden der Erfüllung ihres Wunsches nach Freiheit, Gleichheit und Sicherheit näherzubringen, mußten ihnen zunächst einmal die elementaren Menschenrechte eingeräumt werden. Der Durchbruch zur Anerkennung des Juden als menschlich denkendes und fühlendes Wesen wurde in der Aufklärungsbewegung erreicht¹⁸, deren Einfluß hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Es soll nur betont werden, daß die Vorgänge auf der geistigen Ebene ihren politischen Ausdruck in den Toleranzpatenten Josephs II. fanden (1781–1782). Obwohl nicht eigentlich in und für Deutschland promulgiert, fand Josephs Judengesetzgebung alsbald auch in Hessen-Kassel¹⁹, in Kurmainz²⁰ und in Baden²¹ ein gewisses Echo. Auch die Tatsache, daß Louis XVI. in seinem Verhalten gegenüber den elsässischen Juden davon berührt wurde, mag erwähnt werden, um einerseits den Einfluß des Toleranzpatents zu unterstreichen, andererseits aber auch den bis dahin noch mehr oder weniger einheitlichen Charakter der traditionsgebundenen Judengemeinden vom Bug bis zur Marne darzutun. Überdies wurde ja die Entwicklung, namentlich im Westen Deutschlands, alsbald von dem Emanzipationsgesetz der Fran-

¹⁷ Philalethes, in: *Eunomia*, 1803, zweiter Halbband, 333.

¹⁸ Vgl. u. a. die monumentale Biographie von *Alexander Altmann*, Moses Mendelssohn. A Biographical Study, Alabama 1973, London 1973; ein anderer Aspekt ist behandelt in: *Jacob Toury*, Behandlung jüdischer Problematik in der Tagesliteratur der Aufklärung, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, V, Universität Tel Aviv 1976.

¹⁹ *Ulrich Friedrich Kopp*, Bruchstücke zur Erläuterung der teutschen Geschichte und Rechte, Cassel 1799, 163 ff.

²⁰ Die dortige Gesetzgebung in bezug auf jüdische Erziehung wurde auch im hebräischen Hame'asef hervorgehoben, berichtet z. B. Jahrgang II, 1785, 27.

²¹ Vgl. jetzt auch *Reinhard Rürup*, Die Judenemanzipation in Baden, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 114 (N. F. 75), 1966, 245. Nunmehr neu abgedruckt in: *Reinhard Rürup*, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 15, Göttingen 1975, 37–73. (Alle nachfolgenden Verweise beziehen sich hier auf den Originalaufsatz.)

zösischen Revolution und von den seit 1792 immer mehr deutsche Gebiete besetzenden französischen Revolutionsarmeen beeinflusst. Doch soll hier nicht die äußere, von politischen und gesetzgeberischen Faktoren bestimmte Entwicklung, die schon oft geschildert ist, sondern vielmehr der soziale Prozeß in den Vordergrund gestellt werden, der den Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum zur Folge hatte.

II. Fürstengunst und Vermögen

In dem Prozeß der jüdischen Verbürgerung kommt zunächst der Fürstengunst und der jüdischen Finanzkraft eine schwerwiegende Bedeutung zu. Denn diese beiden Faktoren begannen noch vor einer generellen Verbreitung der Aufklärung unter Juden und Nichtjuden wirksam zu werden. Selbst weniger „aufgeklärte“ Herrscher, wie z. B. die Wittelsbacher oder gewisse geistliche Herren gewährten „ihren“ Hofjuden und Finanzagenten weitgehende Vergünstigungen und räumten ihnen manchmal Positionen ein, die den Neid der Nichtjuden hervorrufen mußten.

Das Gewicht der jüdischen Hoffinanz²² im Verbürgerungsprozeß darf jedoch nicht überschätzt werden. Zwar ist es eine Tatsache, daß mehrere Gemeinden ihr Entstehen, manche sogar einen Teil ihrer wirtschaftlichen Existenz, gewissen einflußreichen Hofjuden verdankten und daß sie häufig auch als Häupter der Gemeinden vom König verliehene Titel wie Oberälteste, Ober-Landesälteste und ähnliche führten und sich für ihre Brüder verantwortlich fühlten; jedoch war dies keineswegs an allen ihren Wirkungsorten der Fall²³, und außerdem machten sie zahlenmäßig nur einen verschwindend geringen Prozentsatz der Gesamtjudentenschaft aus. Selbst wenn man annimmt, daß ihre Lebensweise von einigen jüdischen Familien bewundert und nachgeahmt wurde, so muß man doch bedenken, daß die große Masse der Juden, die in Kleinstädten und Dörfern verstreut war, möglicherweise von ihrem Geschäftsruhm hörte und sogar daran mitwirkte, ihre Lebensweise aber nicht kannte und auch wegen des großen sozialen Unterschieds nicht nachahmen konnte. Dazu kommt noch, daß bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts – aus einer gewissen gesellschaftlichen Abgeschlossenheit heraus – diese Schicht die Geschäfts- und Familienbeziehungen mehr in ihrem eigenen Kreise als nach außen hin pflegte²⁴. Außerdem geschah es, daß ihre Abkömmlinge

²² *Selma Stern*, *The Court Jew. A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe*, Philadelphia 1950, passim; *Heinrich Schnee*, *Die Hoffinanz und der moderne Staat. Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenhöfen im Zeitalter des Absolutismus*, Bd. 1–6, Berlin 1953 ff. passim.

²³ So z. B. konnten die kurkölnischen Hofjuden nicht die Zulassung von Juden in die Stadt durchsetzen.

²⁴ *Stern*, *The Court Jew*, 18, 27 f., 43.

zur selben Zeit, in der gerade die Verbürgerlichung anderer jüdischer Schichten begann, sich taufen ließen²⁵, in den Adel einheirateten, und so nur den Weg zur Liquidation des Judentums weisen konnten, den die Massen nicht beschreiten wollten.

Was von den Hofjuden gesagt ist, gilt in gewissem, wenn auch eingeschränktem, Maße noch von anderen im Geld- und Warenhandel erfolgreich tätigen Angehörigen der sozialen Oberschicht. Zwar standen diese Bankiers und Großhändler, deren wirtschaftliche Funktionen denen der Hoffaktoren, insbesondere im Preußen Friedrichs II. nicht unähnlich waren, ebenfalls zum Teil den Familien der Hoffaktoren nahe, doch fehlten ihnen Rang, Titel und vor allem die großzügig gewährten Freiheiten und Privilegien der letzteren. Jedenfalls scheinen die Unterschiede recht fein gewesen zu sein. Viele Mitglieder der Oberschicht tendierten nicht so sehr zum Zunftbürgertum als vielmehr weiter „nach oben“, wobei allerdings zeitweise auch das von der Aufklärung angeregte Streben nach „Kultur“ eine wichtige Rolle spielte. Schließlich aber verließen auch viele Abkömmlinge dieser Schicht, – nicht ohne einen gewissen Einfluß sozialen Strebertums – besonders in Berlin und anderen großen Städten, zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts das Judentum. Will man nun die früher entstandene Gruppe der „wirklichen“ Hoffaktoren und die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hervortretenden anderen Glieder der Oberschicht in eine Kategorie zusammenfassen, so ist man versucht, sie nicht so sehr als „Hoffinanz“²⁶ wie vielmehr als „Adelsbürger“ zu bezeichnen. Dies ist jedenfalls insoweit zutreffend, als sie für sich selbst, mehr als für ihre Gemeinschaft, eine privilegierte Stellung erstrebten, die dann in Österreich oder in süddeutschen Staaten sogar ohne Taufe, manchmal durch einen Adelstitel – wie von Eskeles, von Arnstein, von Hirsch, von Haber – ausgezeichnet werden mochte, wenn sie auch – in Preußen und anderen Staaten – „bürgerlich“ blieb²⁷. Jedenfalls aber entstand da eine neue Oberschicht des Bürgertums, die mit Gilden und Zünften wenig gemein hatte und auch zunächst nur wenige Parallelen in der nichtjüdischen Gesellschaft fand.

Ohne Parallele war auch die rechtliche Situation dieser „Adelsbürger“. Sie waren anfangs meist einfache Schutzjuden, denen es allerdings teilweise gelang, von den Herrschern Sonderprivilegien zu erhalten, die persönlich-wirtschaftliche Vorrechte garantierten. Waren die Rechte aber weiter gefaßt und

²⁵ F. L. Carsten, *The Court Jews. A Prelude to Emancipation*, in: *Year Book III of the Leo Baeck Institute*, London 1958, 153.

²⁶ Diese von *Heinrich Schnee* (op. cit.) gewählte, nicht ganz wertungsfreie Bezeichnung betont einseitig die wirtschaftlichen Funktionen, die zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts bereits nuancierter wurden, und sagt jedenfalls wenig über ihren Einfluß auf den jüdischen Verbürgerungsprozeß aus. Schnee verwirft also die soeben getroffene Unterscheidung.

²⁷ Über den ersten in Deutschland geadelten Hofjuden, sowie weiteres über „Adelsbürger“: *Toury*, *Dokumentation*, Kap. I b, nebst Dok. 1–5.

schlossen die gesamte Familie mit ein, so konnten sie schließlich sogar dem wirklichen Bürgerrecht ähneln. Als Beispiel für die erste Art der Privilegierung mögen die bayerischen Kaufleute in Schnaittach und Augsburg dienen²⁸. Im Jahre 1785 wurde in Schnaittach der Münzlieferant Löw Ansel Levi, der nicht formell als Hoffaktor angestellt war, zum Oberparnos bestimmt und mit einem Freipaß, sowie mit Handelsprivilegien ausgestattet, die ihm u. a. das den Juden sonst vorenthaltene Recht einräumte, Güter zu zertrümmern und an gerichtlichen Zwangsverkäufen von Ländereien teilzunehmen. Achtzehn Jahre später erhielten in Augsburg, das sonst den Juden verschlossen war, fünf „Kaiserliche Schutz- und Augsburger Akkordjuden“ Wohn- und Handelsrechte in der freien Reichsstadt. Es mag hinzugefügt werden, daß sie nicht nur keinen Finger rührten, um den anderen „Vorstadtjuden“ Rechte in Augsburg zu verschaffen, sondern sogar eifrig gegen Zulassung weiterer Juden protestierten²⁹. Als jedoch die Stadt im Jahre 1806 zu Bayern kam, vergrößerte sich die Zahl der Juden, wenn auch in bescheidenem Maße, und die Vorteile der „Adelsbürger“ schrumpften schnell ein.

Als Beispiel für die zweite Art der Sonderberechtigung seien die Generalprivilegien erwähnt, die Friedrich II. bevorzugten Juden gewährte. Es ist dabei zu beachten, daß der König durch die Schaffung einer sonderberechtigten Schicht eigentlich den von ihm selbst geschaffenen Rahmen des Revidierten Generalreglements von 1750 durchbrach, welches keine den ordentlichen Schutzjuden übergeordnete Kategorie vorsah. Der erste, der am 4. Februar 1761 gegen Zahlung von 2000 Talern für seine Familie und sämtliche Nachkommen die „Rechte christlicher Bankiers und Kaufleute“ verliehen erhielt, war der seit 1750 in Berlin niedergelassene frühere Strelitzer Hofjude Abraham Marcuse. Unmittelbar nach ihm erhielten auch die „Münzjuden“ Daniel Itzig und Veitel Ephraim ähnliche Privilegien, die sich jedoch nur bis auf ihre Kinder erstrecken sollten. Jedenfalls scheint es, daß die Rolle dieser Juden als Finanziers im Siebenjährigen Krieg dem König diese Erweiterung des Privilegienwesens nahegelegt hat. Unter Friedrich II. wurden dann elf weitere, unter seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. noch sieben, insgesamt also 21 Familien in Berlin mit ähnlichen Rechten ausgestattet, darunter auch Witwe und Abkömmlinge Moses Mendelssohns³⁰. Die verliehenen Rechte befreiten von den auf anderen Schutzjuden lastenden Beschränkungen bei Niederlassung und Grundstückserwerb, sowie von der Ausnahmestellung vor

²⁸ *Straus*, Regensburg and Augsburg, 233 f., und *Weinberg*, Geschichte der Juden in der Oberpfalz, III, Sulzbürg (Oberpfalz) 1909.

²⁹ *Straus*, Regensburg and Augsburg, 234.

³⁰ Alle diese Einzelheiten bei *Hugo Rachel* und *Paul Wallich*, Berliner Großkaufleute und Kapitalisten, Berlin 1935, Bd. II, 286. Mendelssohn selber wurde bekanntlich von Friedrich II. nur ein gewöhnlicher Schutzbrief verliehen. Siehe auch nächste Anm. Zu Veitel Ephraim siehe nunmehr auch: *Dolf Michaelis*, The Ephraim Family, in: Year Book XXI of the Leo Baeck Institute, London 1976, 201 ff.

Gericht und bei Wechselgeschäften. Solche Verleihungen scheinen zwar hauptsächlich in Berlin vorgekommen zu sein, und das mag darauf hinweisen, daß dort eine größere Schicht von „Adelsbürgern“ im Werden war, aber es sind auch zwölf Fälle aus preußischen Provinzen belegt: je einer in Königsberg, Brandenburg und Halberstadt, und neun in Schlesien. Dazu kommt dann noch eine Privilegierung in Oberschlesien³¹: Bald nach dem Hubertusbürger Frieden gab Friedrich II. dem wohlhabenden Scholim Pless (= Salomon Isaak in Pless O/S) ein General-Privileg mit der Bedingung, die Tuchmacherei des Städtchens, sowie Kartoffelbau am Ort und Salzzufuhr aus Polen zu fördern.

Doch diese vereinzelt Gunstbezeugungen Friedrichs II. blieben an wirtschaftliche Gegenleistungen gebunden. Sie konnten kaum als Anfang einer neuen Periode in der Stellung der jüdischen Gesamtheit, höchstens vielleicht als Ausnahmegesetzgebung in bezug auf eine sozusagen nobilitierte Gruppe, angesehen werden, was ja wohl auch aus ihrer geringen Zahl und aus dem Ausbleiben jüdischer Stellungnahme zu diesen Verleihungen geschlossen werden kann. Erst unter Friedrichs Erben trat eine größere Veränderung ein, die einerseits wohl bereits den Einfluß der Französischen Revolution, andererseits aber einen zeitweisen Gesinnungswechsel der Herrscher den Juden gegenüber erkennen läßt. Bald nach Friedrich Wilhelms II. Regierungsantritt erhielten zwei aus Holland zugezogene Juden Privilegien, die praktisch einem Bürgerpatent gleichkamen, und im Jahre 1791 wurde dem Isaak Daniel Itzig das Naturalisationspatent verliehen, das ihn und seine sämtlichen Familienmitglieder und Abkömmlinge zu vollberechtigten preußischen Staatsbürgern machte³².

Obwohl angenommen werden muß, daß diese Art der Naturalisierung den so Ausgezeichneten nicht automatisch den Zugang zu Regierungsämtern öffnete, so mehrten sich doch sogar in dieser Hinsicht die Anzeichen, daß die neuen jüdischen „Adelsbürger“ auch nicht unbedingt ausgeschlossen bleiben mußten. Wie anders ist es sonst zu erklären, daß Isaak Daniel Itzig im Jahre 1793 zur Ehrenstelle eines Hofbaurats im Chausseebau-Departement des Generaldirektoriums ernannt wurde, und daß David Friedländer, der Familie Itzig verschwägert, wenige Jahre später Assessor beim Manufaktur- und Commerzien-Collegium wurde³³? Friedländer lehrte sogar an der Königin-

³¹ *Markus Brann*, Abraham Muhr, Sonderdruck aus: Jüdischer Volks- und Hauskalender, Breslau 1891, 6–7. Fehlt bei *Schnee*, op. cit., der in Bd. I, 186 ff., für die Zeit Friedrichs II. insgesamt 26 Fälle aufzählt.

³² Patente abgedruckt bei: *Ludwig Geiger*, Geschichte der Juden in Berlin, Berlin 1871, Bd. II, 144 f. und 147 ff., ebenfalls bei *Schnee*, op. cit., Bd. V. Vgl. auch *Toury*, Dokumentation, Kap. Ib, insbes. über den in Lippe-Detmold geadelten Joel Herford, aaO, Dok. Ib 5. Über Naturalisation in anderen deutschen Staaten siehe unten im Text.

³³ Vgl. *Hugo Rachel*, Die Juden im Berliner Wirtschaftsleben zur Zeit des Merkantilismus, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (ZGJD)* (1930), II, 193.

lichen Handelsschule und wirkte seit 1806 auch als deren Kurator³⁴. Zweifelhafte in ihrer Qualität als öffentliche Ämter waren die diplomatischen Versuche des seit 1790 als Geheimrat titulierten Benjamin Veitel Ephraim³⁵, oder die Funktion des seit 1787 mit einem General-Privileg ausgezeichneten Bankiers Liepmann Meyer Wulff als Pächter der staatlichen Klassenlotterie. Nur durch die Gunst Friedrich Wilhelms II. wurde Salomo Sachs im staatlichen Bauwesen angestellt und rückte allmählich zum Bauinspektor auf³⁶. Jedenfalls aber besaßen diese „Adelsbürger“ bereits vor der preußischen Juden-Gesetzgebung von 1812 weiter gefaßte Rechte als sie den anderen Juden in dem sogenannten Emanzipationsedikt zugestanden wurden.

Auch außerhalb Preußens finden sich Beispiele von Naturalisation und Verteilung staatsbürgerlicher Rechte vor einer allgemeinen im Gesetz verankerten Judenemanzipation, z. B. im Kleinstaat Waldeck und in Braunschweig. Im Jahre 1793 erhielt der Waldecksche Hofagent Lazarus Stieglitz in Arolsen die Naturalisation, und zwölf Jahre später wurde dem bekannten Israel Jacobson in Braunschweig ein ähnliches Patent verliehen³⁷. In Württemberg waren es die Kaullas und Pfeiffers, in der badischen Pfalz die Seligmanns, die alle vor 1806 Naturalisationspatente erwarben³⁸.

Hierher gehören vielleicht auch einige Nachrichten über noch viel frühere Privilegierungen der „portugiesischen“ Juden von Glückstadt und Friedrichstadt durch die dänischen Könige, die dann auch auf die sephardischen Juden von Altona übergingen. Jedoch war ihre Zahl im neunzehnten Jahrhundert so gering, daß man sie und ihre Stellung – die nicht ganz exakt als „volle Gleichberechtigung mit den christlichen Einwohnern“ definiert wurde³⁹ – total vergaß. Es mag überdies auch zweifelhaft erscheinen, ob man in bezug auf die portugiesischen Juden wirklich von einer Gleichberechtigung in staats-

³⁴ Wenzel, op. cit., 39.

³⁵ Vgl. dessen Autobiographie: *Benjamin Veitel Ephraim*, Kgl. Preuß. Geheimer Rat, Über meine Verhaftung und einige andere Vorfälle meines Lebens, Berlin 1807, und Kritik darüber in Neue Berlinische Monatsschrift XIX, 1808, 123 ff. Zu Benjamin Veitel Ephraim siehe auch *Michaelis*, aaO, 207–217.

³⁶ *Martin Philippson*, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Frankfurt a. Main 1922, Bd. I, 124.

³⁷ *Jacob Jacobson*, Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin 1809–1851, Berlin 1962, 6, und insbes. Anm. 12.

³⁸ *Toury*, Dokumentation, Einleitung zu Kap. 3 b und Dokumente dort.

³⁹ *Willi Victor*, Die Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein, Wandsbek 1913, 5–8. Zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts saßen in Altona nur noch 23 sephardische Familien mit 120 Seelen. Vgl. hierzu jetzt: *Günter Marwedel*, Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburg 1976. Dort sind (Vorwort, 104) die „Portugiesen“ seit dem siebzehnten Jahrhundert als stadtbürgerrechtsfähig bezeichnet. Vorher ebenfalls: *Hermann Kellenbenz*, Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 40, Wiesbaden 1958, 61–74.

rechtlicher oder stadtbürgerlicher Hinsicht sprechen kann. Denn obwohl sie völlige Handelsfreiheit in allen dänischen Ländern und sogar Zulassung zu akademischen Berufen genossen, ist bis 1848 kein Fall bekannt, in dem sie ein Stadt- oder Staatsamt bekleideten oder auch nur an Wahlen teilnahmen. Auch bewahrten sie autonome Sonderrechte, die sie von den Nichtjuden unterschieden. Jedenfalls aber waren sie, wenn auch nicht gleichberechtigt, so doch – im Verhältnis zu den aschkenasischen Juden Schleswig-Holsteins und insbesondere Altonas, die erst 1842 eingebürgert wurden – bestimmt „Adelsbürger“.

Die soeben angerührte Frage des Verhältnisses von staatsrechtlicher und stadtbürgerlicher Gleichberechtigung bedarf einer zusätzlichen Klarstellung. Obwohl in Preußen die ersten Stadtbürgerrechte an die Inhaber von staatlichen Naturalisationspatenten, zunächst also an Daniel Itzig, seine vier Söhne und seine sechs Schwiegersöhne in Berlin und an andere Familienangehörige in Königsberg, verliehen wurden⁴⁰, und sie danach eigentlich auch in die Gilden aufgenommen werden konnten – tatsächlich wurde im Jahre 1796 David Friedländer auf Betreiben des Königs in die Gilde der Tuch- und Seidenhändler aufgenommen; dieser Fall blieb jedoch zunächst ziemlich vereinzelt, selbst wenn man einer Nachricht aus Landeck/Westpreußen Glauben schenkt, nach welcher in den Jahren 1804–1805 ein jüdischer Tabakspinner, ein Schneidermeister und ein Nadlermeister „Aufnahme in das Gewerk“ fanden⁴¹ –, so waren die Stadtbürgerrechte keineswegs immer eine Funktion der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung. Im Gegenteil, in mehreren Fällen besaßen Juden gewisse munizipale Rechte, wie z. B. in Fürth, wo sie seit dem sechzehnten Jahrhundert Vertreter in die städtischen Gremien entsandten⁴², ohne daß sie staatsbürgerlich emanzipiert waren. Nach dem Gesetz von 1813 herrschte derselbe Zustand im ganzen Königreich Bayern, dessen Juden nun zwar theoretisch das Ortsbürgerrecht erwerben, aber nicht vollberechtigte Staatsbürger sein konnten. Unter den ersten, deren Stadtbürgerschaft in Bayern voll anerkannt wurde, befand sich Hirsch Wolf Levinau, der 1814 in dem bis dahin höchst intoleranten Augsburg als Stadtbürger eingetragen wurde⁴³. In Baden dagegen wurden die Juden seit 1808 zwar als Staatsbürger, jedoch in den Städten nur als Schutzbürger angesehen. Doch behielt sich der

⁴⁰ Am 20. März 1792 in Berlin; im Jahre 1798/99 in Königsberg: *Jacobson*, Judenbürgerbücher, 6.

⁴¹ Über Friedländer vgl. *Rachel*, ZGJD, II, 193; über Landeck – *Aschkewitz*, op. cit., 36.

⁴² Vgl. *Stefan Schwarz*, Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten, München-Wien 1963, 92. Ihr theoretisches Recht zum Bürgermeisteramt wurde ihnen jedoch 1652 aberkannt.

⁴³ *Straus*, Regensburg and Augsburg, 232. Über die Frage des Munizipalrechts in Bayern vgl. *Toury*, Dokumentation, 118–122, 129–140. Grundsätzlich zum Stadtbürgerrecht siehe jetzt auch: *Jacob Toury*, Types of Jewish Municipal Rights in German Townships. The Problem of Local Emancipation, in: Year Book XXII of the Leo Baeck Institute, London 1977.

Großherzog ausdrücklich das Recht vor, bevorzugten Personen das städtische Vollbürgerrecht einzuräumen. Tatsächlich erfuhren viele der jüdischen Bankiers und „Adelsbürger“ in Karlsruhe, Mannheim und Heidelberg eine solche Bevorzugung. Zwischen 1818 und 1821 verwischte sich allerdings bereits der Unterschied zwischen Schutz- und Vollbürgern, jedoch gerade damals hatte das badische Staatsgrundgesetz von 1818 den Juden die Staatsbürgerschaft wieder abgesprochen. Das Staatsbürgerrecht blieb bis 1849, das Lokalbürgerrecht bis 1862 in der Schwebe⁴⁴.

Die preußische Städteordnung von 1808, die auch den Juden das volle Stadtbürgerrecht gewährte, gehört durchaus in diesen Zusammenhang. Denn die Juden waren zur Zeit ihrer Durchführung bekanntlich noch keineswegs als Staatsbürger anerkannt. Weniger bekannt jedoch sind vereinzelte Fälle in Preußen, in denen an Juden Stadtbürgerrechte noch vor dem Jahr 1808 verliehen wurden, ohne daß sie – wie im oben erwähnten Falle der Familie Itzig – naturalisiert waren, oder auch nur ein General-Privileg besaßen. So wird in der Stadtchronik von Guttentag O/S berichtet, daß im Jahre 1796 „die Kauf- und Handelsleute Hirsch Sachs, Salomon Epstein und Moses Eisner als Bürger aufgenommen worden“ seien und daß, ebenfalls noch vor 1808, auch zwei weitere Juden, ein Kürschnermeister und ein Handelsmann, das Bürgerrecht der Stadt Guttentag erhalten hätten⁴⁵. Vielleicht tauchen bei intensiverer Nachforschung noch einige ähnliche Fälle in preußischen Städten auf.

Nun können aber diese neuen Stadtbürger von Guttentag nicht als von Fürstengunst bevorzugt angesehen werden. Es bleibt auch fraglich, ob man – wie vielleicht in Berlin beabsichtigt – ein großbürgerliches Element fördern⁴⁶ und dem bestehenden christlich-kleinbürgerlichen voransetzen wollte. So muß man also wohl annehmen, daß die Mediatherren der Städte, mehr noch als die Stadtväter, durch Bevorzugung von Juden „dem Handel und einigen fehlenden Gewerbezweigen aufzuhelfen“ bestrebt waren⁴⁷, wie ja im Grunde auch die Privilegierungspolitik Friedrichs II. und seiner Nachfolger im ganzen Königreich von ähnlichen Gesichtspunkten diktiert gewesen war. Und so wie im Staatsganzen die jüdischen „Adelsbürger“ deshalb von den üblichen Beschränkungen ihrer Stammesbrüder ausgenommen wurden, so scheint aus demselben Grunde auch im städtischen Rahmen ein jüdisches Honoratiorentum gefördert worden zu sein, das vielleicht weniger auf großes Vermögen, als auf lokal nützliche Initiative und Gewerbefleiß gegründet war. Wie anders

⁴⁴ *Rürup*, Judenemanzipation in Baden, aaO, 288–300.

⁴⁵ *Wenzel*, op. cit., 98, lt. Stadtchronik von Guttentag.

⁴⁶ AaO, 76.

⁴⁷ AaO, 98. Insbesondere für Oberschlesien wird das Stadtbürgerrecht der Juden vor der Emanzipation ausdrücklich bestätigt bei *L. V. F. Henckel v. Donnersmarck*, Darstellung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden etc., Leipzig 1814, 46 f. Der Verfasser gehörte einer Familie oberschlesischer Standesherrn an und mußte es wissen.

sonst kann es erklärt werden, daß an vielen Orten, bereits unmittelbar nach Einführung der Städteordnung von 1808, Juden in die Munizipalkörperschaften gewählt wurden und oft ihre Sitze jahrzehntelang innehatten⁴⁸?

Auf diese Funktion des jüdischen Vermögens, des Gewerbefleißes und der wirtschaftlichen Initiative im Verbürgerlichungsprozeß muß also jetzt näher eingegangen werden.

Bereits in der Ausgangssituation des Verbürgerungsprozesses kam, wie schon dargestellt, dem jüdischen Geld- und Warenhandel eine nicht geringe Bedeutung im Staatsganzen zu. Die Verleihung städtischer Ehren- und Bürgerrechte an hervorragende jüdische Kaufleute könnte also als volle Anerkennung eines im achtzehnten Jahrhundert gewordenen und um 1808 bereits bestehenden Zustandes gedeutet werden, wobei allerdings immer wieder die ständischen, teilweise mit religiösen Vorurteilen begründeten, Interessenansprüche den Weg verbauten. Mit anderen Worten: Die nichtjüdischen Handwerker und Krämerschichten und gewisse Sprecher aus den Reihen der Intelligenz identifizierten, ohne die Zusammenhänge ganz zu verstehen, das Entstehen einer neuen, auf Kapital und Initiative gegründeten Wirtschaftsordnung von vornherein gerade mit der ökonomischen Aktivität der Juden. Bereits 1798/99 wurde das seit 1753 in England und Frankreich benutzte Argument auch gegen die Juden in Deutschland angewandt, daß sie nämlich „als bürgerliche Personen alle Zweige des Erwerbs an sich reißen“⁴⁹ und daß

„ihr Gewinn und Vermögen immer unter ihnen bleibt, indem ihre Kinder mit Christen sich nicht verheiraten können; so kann ihr erworbenes Kapital niemals auf Christen, von denen sie gleichwohl ihren Gewinn haben, gelangen...“⁵⁰

Nur vier Jahre später, zur Zeit der jüdenfeindlichen Polemik Grattenauers, stellte eine Zeitschrift, allerdings in hypothetischer Form, die auf die Spitze getriebene Schlußfolgerung aus solchen Gedankengängen dar⁵¹:

„Gesetzt auch, es gelänge demjenigen Teil der jüdischen Nation, welcher sich in Deutschland befindet, alles bare Geld in seine Gewalt zu bekommen, würde er dadurch den Charakter der Germanen besiegen?“

Der anonyme Verfasser hat auch eine Antwort bereit:

„Alles hat sein Maß, und ist die Geduld der Unterdrückten erschöpft . . . , dann heißt es: Schwamm, gib wieder!“

⁴⁸ Darüber vgl. die bereits erwähnte ausführliche Untersuchung von *Stefi Wenzel* und *Jacob Toury*, Der Anteil der Juden an der städtischen Selbstverwaltung im vormärzlichen Deutschland, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, VI, Nr. 23 (1963), nebst Ergänzung in Nr. 26. Später trat allerdings, wie aaO bewiesen, auch das Polenproblem als Faktor auf, das die Wahl von Juden in Posen und Oberschlesien in gewissem Umfang förderte.

⁴⁹ *Karl Feyerabend*, Kosmopolitische Wanderungen, I, Danzig 1798, 157.

⁵⁰ *U. F. Kopp*, Bruchstücke, op. cit., 165.

⁵¹ Philalethes, in: *Eunomia*, 1803, 2. Halbbd., 339. Letzter Satz im Original gesperrt.

Noch unverblümt war von jüdischer „Geld-Aristokratie“ als Bundesgenossin der Feudalaristokratie im Jahre 1807 in einer anderen Zeitschrift die Rede, in welcher die Judenpolitik Napoleons anlässlich der Einberufung des Pariser Synhedriums erklärt wurde⁵²:

„Die feudale Aristokratie war vernichtet; aber die Geld-Aristokratie, welche von den Juden ausgeübt wurde, dauerte fort... Nicht genug, daß beide gleich sehr die Gleichheit verwarfen, unterstützten sie sich auch gegenseitig...“

„So wie nun der Feudalaristokrat in Frankreich fiel“, mußte der Geld-Aristokrat auch fallen. Beiden, so behauptet der Verfasser, ist es nicht um Gleichheit, sondern um Freiheit zu tun. Der Jude jedenfalls lehnt Gleichheit ab, weil er, wenn er

„die Gleichheit will, sich in seinem ganzen Wesen aufhebt, das er nur so lange verteidigen kann, als er die Freiheit auf Kosten der Gleichheit usurpiert“.

Diese zwar Frankreich zum Vorwand nehmende, aber auch auf Deutschland zielende Darstellung der jüdischen Rolle im Wirtschaftsleben, die sie übrigens in einem Atem mit den Engländern als verderblichen Einfluß im Wirtschaftsleben des Kontinents nennt⁵³, bedauert es immerhin, daß man ihnen im achtzehnten Jahrhundert keine bessere Stellung gegeben habe, da dann „jetzt alles anders und besser“ sein würde, fordert jedoch die rücksichtslose Verdrängung der jüdischen Geldaristokratie aus ihrer Machtstellung, und dieses zu einer Zeit, wo der Einfluß des Hauses Rothschild noch nicht zur vollen Ausbildung oder zum Bewußtsein der Allgemeinheit gekommen war! Im Rheinbundstaat Württemberg gedruckt, rechtfertigt der Artikel Napoleons restriktive Judenpolitik in Frankreich, fordert aber auch für Deutschland eine Beschränkung der dort sozusagen bereits bestehenden jüdischen Finanzmacht.

Was ist nun Wahres an der Behauptung, daß die Juden zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts eine dominante Rolle im deutschen Finanzwesen innehatten? Dagegen spricht zunächst, daß im achtzehnten Jahrhundert ein starker Rückgang in den Geschäften der jüdischen Kreditgeber Frankfurts, des damals größten deutschen Geldmarktes, zu verzeichnen war⁵⁴. Ebenso dagegen spricht, daß die Geschäfte der ersten Berliner „Adelsbürger“, und insbesondere der Itzigs und Ephraims, seit ungefähr 1790 in stetem Abstieg begrif-

⁵² Über die Juden-Reform im französischen Reiche, Europäische Annalen, Tübingen 1807, 66, 67, 70. Dieser anonyme Artikel nimmt viele spätere Argumente, u. a. von Börne und von Bruno Bauer, vorweg.

⁵³ AaO, 76. Vgl. dazu auch H. D. Schmidt, Anti-Western and Anti-Jewish Tradition in German Historical Thought, in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959, 37-60.

⁵⁴ Wilhelm Treue, Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes 1648 bis 1945, in: Konrad Schilling (Hrsg.), Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Handbuch, Köln 1963, 428 f.

fen waren und teilweise sogar in Konkurs gerieten⁵⁵. Doch begann gerade während der Koalitionskriege gegen Frankreich eine neue Entwicklung des Bankgeschäfts, an der Juden einen starken Anteil nahmen. Es handelt sich um offizielle Staatsanleihen, in denen bald das Haus Rothschild eine monopolartige Stellung erwerben sollte. Zunächst war diese Entwicklung in Wien spürbar, wo die Firma Arnstein & Eskeles als Fortsetzer der Tradition von Samson Wertheimer, des Stammvaters beider Partner, angesehen werden kann; jedoch alsbald nach 1806 kamen viele weitere jüdische Bankiers hinzu⁵⁶. Ebenso nahm das Bankgeschäft in Frankfurt einen neuen Aufschwung, und an der dortigen Börse, die den Platz von Amsterdam einzunehmen begann, wurden ums Jahr 1800 bereits zwanzig verschiedene Staatsanleihen notiert⁵⁷, während die Berliner Börse noch nicht mit Staatspapieren handelte, ja überhaupt erst im Entstehen war. Viele der Frankfurter Bankgeschäfte erwarben dann im neunzehnten Jahrhundert einen europäischen Ruf. Von den ungefähr 100 Frankfurter Banken um 1800 waren die wichtigsten – außer dem Hause Bethmann – in den Händen von Juden, obwohl der Aufstieg des Hauses Rothschild damals erst gerade begann. Ob auch die zahlenmäßige Mehrheit der Bankiers jüdisch war, konnte nicht festgestellt werden, liegt aber nahe, da ja auch „Juweliers“ wie Goldschmidt und die als „Wechselhändler“ bezeichneten Männer, wie z. B. Isaac Meyer Speyer, bald als Bankiers bekannt wurden⁵⁸. Banken in Karlsruhe (Haber), Köln (Oppenheim), Fürth, Würzburg und München begannen in ähnlicher Weise zu florieren, wobei das später geadelte Haus von Jacob Hirsch in den beiden letztgenannten Städten eine Hauptrolle spielte⁵⁹. Auch in Hamburg hob um 1797 eine Entwicklung an, die große Privatbanken ins Staatsanleihegeschäft hineinführte. An der Spitze stand bald Salomon Heine, Heinrich Heines Onkel, der sich zusammen mit Heckscher, Hertz und Oppenheimer etabliert hatte, seit 1818 aber selbständig arbeitete⁶⁰. Als im Jahre 1819 fünf große Bankhäuser eine dänische Staatsanleihe in Hamburg unterbrachten, waren zwei von ihnen jüdisch: Heine und von Halle & Söhne⁶¹.

Die Berliner Entwicklung begann wohl mit der offiziellen Konstituierung der Börse. Es ist bemerkenswert, daß auch in London und in Amsterdam die

⁵⁵ Rachel/Wallich, op. cit., II, 342, 347, 352–353.

⁵⁶ Ausführliche Liste bei Sigmund Mayer, Die Wiener Juden, 1700–1900, Wien–Berlin 1917, 235 f.

⁵⁷ Kurt Grunwald, Europe's Railways and Jewish Enterprise. German Jews as Pioneers of Railway Promotion, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967, 166.

⁵⁸ AaO, 176.

⁵⁹ Kurt Grunwald, Türkenhirsch. A Study of Baron Maurice de Hirsch, Entrepreneur and Philanthropist, Jerusalem 1966, 1–6.

⁶⁰ Wolf Pascheles, Leben und Wirken des berühmten israelitischen Banquiers Salomon Heine, 2. Aufl., Prag 1845, 4.

⁶¹ Allgemeine Preußische Staats-Zeitung, Nr. 15 (20. Februar 1819).

Börse der erste Ort der jüdischen Gleichberechtigung gewesen ist. Bis 1803 bestanden in Berlin nur private Gremien. Auch die Juden hatten eine private Börsen-Korporation gebildet, deren Vertreter nun im Jahre 1803 gleichberechtigt in das neugegründete paritätische Gremium eintraten. Unter den vier neuen Börsenvorstehern waren seit 1803 zwei Juden. Als am 15. Juli 1805 das „allerhöchst genehmigte Börsen-Reglement“ in Kraft trat, wurden die Kurszettel unterzeichnet von 10 vereidigten Mäklern, darunter fünf Juden. Zwei von ihnen – Jacob Herz Beer und Ruben Samuel Gumpertz – gehörten dem Börsenvorstand an⁶².

Die Tatsache der jüdischen gleichberechtigten Beteiligung an der Börse, die ohne viel Aufhebens vor sich ging, beweist den starken Anteil der Juden an der Wirtschaft Berlins. Wenn einerseits im Berliner Industrie-Adreßbuch von 1807 30 jüdische gegenüber 22 christlichen Bankiers aufgeführt sind⁶³, wenn aber andererseits vor Überschätzung der hohen Zahl der jüdischen Bankiers gewarnt wird, da „von dreißig bis fünfzig bedeutenderen Bankhäusern Berlins nicht einmal die Hälfte in jüdischem Besitz waren“⁶⁴, so muß man wohl angesichts der Zusammensetzung der Börse die letztere Warnung als allzu apologetisch gefärbt ablehnen. Denn die Einbürgerungslisten der Juden vom Jahre 1809 geben eine ganz eindeutige Antwort, da sie nicht weniger als 53 Bankiers und dazu noch 15 „Wechsler“ und 16 Fonds- Wechsel- und Hypothekenagenten und Makler, die teilweise Börsenmitglieder waren, enthalten⁶⁵. Noch eindrucksvoller ist der jüdische Anteil an den Anleihen von 1812–1815. Von 32 zur Anleihe höchstveranlagten Banken gehörten nicht weniger als siebzehn jüdischen Bankiers. Sechs weitere Bankiers waren Täuflinge, und nur neun sind als nichtjüdisch zu identifizieren⁶⁶.

Allerdings sagen diese Listen noch nichts darüber aus, welche Bedeutung jenen Bankhäusern im internationalen Rahmen zukam. Sie muß aber als viel geringer angenommen werden als z. B. die der Frankfurter Häuser, da Berlin eben noch nicht ins Zentrum des Geldhandels gerückt war. Jedenfalls wurde z. B. die später groß gewordene Berliner Firma Bleichröder erst nach den Freiheitskriegen gegründet. Obwohl also das Berliner Bankwesen im allgemeinen erst im Anfangsstadium seiner Entwicklung stand, so ist doch klar, daß die bedeutenderen jüdischen Bankiers durchaus zum sich entwickelnden Großbürgertum der Stadt gehörten. Von daher ist es verständlich, daß einer von ihnen, Salomon Veit, bereits im Jahre 1809, bald nach seiner Einbürgerung, zum ersten jüdischen Stadtverordneten Berlins gewählt wurde.

⁶² Vgl. *Rachel*, ZGJD, II, 194–195, und *S. Spangenthal*, Die Geschichte der Berliner Börse, Berlin 1903, 17–18.

⁶³ *Rachel*, aaO.

⁶⁴ *Wenzel*, op. cit., 29.

⁶⁵ Errechnet nach *Jacobson*, Judenbürgerbücher, Nr. 1*–288. Die diesbezüglichen Zahlen bei *Wenzel*, op. cit., 29–30 scheinen ungenau errechnet zu sein.

⁶⁶ Alle Berliner Angaben bei *Rachel/Wallich*, op. cit., III, 294–297.

Bei der rapiden Entwicklung dieses neuen Großbürgertums fällt noch ein Charakterzug ins Auge: Von den im Jahre 1809 in Berlin eingebürgerten 115 jüdischen Börsenmitgliedern und sonstigen im Geldhandel tätigen Juden⁶⁷ waren nicht weniger als 46 außerhalb Berlins geboren, also in jeder Hinsicht *homines novi*.

Da aber auch viele Nichtjuden zur selben Zeit nach der preußischen Hauptstadt zogen, konnte gerade diese Tatsache der wirtschaftlichen und sogar auch der gesellschaftlichen Einordnung der Juden – im Verein mit den anderen Neuankömmlingen – nur förderlich sein.

Jedenfalls drückt sich auch in Handel und Industrie eine jüdische Aufstiegsbewegung aus, die allerdings nicht ganz so eindeutig wie im Geldwesen zutage tritt⁶⁸. Immerhin wurden sowohl jüdische Börsenangehörige, wie auch sonstige größere Kaufleute bald in die Korporation der Kaufmannschaft aufgenommen⁶⁹. Bei der Veranlagung zu den Anleihen zwischen 1812 und 1815 waren unter 26 höchsteingeschätzten Firmen neun jüdische, und eine, die einem Täufling gehörte. Dagegen ist bemerkenswert, daß sich unter den großen Privatvermögen, die zur Abgabe veranlagt wurden, keine jüdischen befanden. Zusammengefaßt geht aus einer Vermögensschätzung der wohlhabenden Einwohner Berlins vom Jahre 1814 hervor, daß von allen Vermögen über 200 000 Taler etwas mehr als 60 % von Juden und Getauften angehäuft worden waren⁷⁰.

Gegenüber den Berliner Bankiers nahmen die Königsberger und Breslauer – um nur die wichtigsten preußischen Städte zu nennen – eine absolut zweit-rangige Stellung ein. Eigentliche Bankgeschäfte in größerem Umfang, die aber hauptsächlich dem Wechselverkehr und nicht der Kreditschöpfung dienten, trieben in Königsberg nur Isaac Caspar, David Isaac Friedmann und Hirsch Mendel. Sie besaßen dabei nicht einmal ein Generalprivileg, sondern waren ordentliche Schutzjuden. Aus den Abgabe-Listen für das Jahr 1807 geht hervor, daß die beiden letzteren in bescheidenem Maße florierten und auf ein Kapital von je 50 000 Taler geschätzt wurden. Ein gleiches Kapital hatte der Kaufmann Wulff Oppenheim⁷¹. Im ganzen wurden von den un-

⁶⁷ *Jacobson*, Judenbürgerbücher, Nr. 1*–288. Einige Börsenmitglieder ließen sich später einbürgern und im ganzen waren 131 „Herren jüdischer Nation“ im Jahre 1805 in die Börsenkorporation aufgenommen worden. *Hanns Günther Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14, Tübingen 1965, 14–15.

⁶⁸ Über den Handel vgl. Abschnitt I, über seinen Strukturwandel, sowie über die Industrie, vgl. unten Abschnitte IV u. V.

⁶⁹ *Jacobson*, Judenbürgerbücher.

⁷⁰ *Rachel Wallich*, op. cit.

⁷¹ Die große Firma Joachim Moses Friedländer et Söhne dagegen war gerade in Liquidation gegangen. Alle Angaben über Königsberg bei *Hans-Jürgen Krüger*, Die Judenschaft von Königsberg in Preußen 1700–1812, Marburg/Lahn 1966, 21–23. Krügers Berechnungen sind aber ungenau, da er nicht zwischen Seelen- und Familien-

gefähr 180 jüdischen Familienvätern genau 55, d. i. 30 0/0, zur Abgabe herangezogen, gegenüber einer Allgemeinanzahl von 13 0/0. Diese Zahlen lassen zwar auf einen starken Anteil der Juden am Mittelbürgertum schließen, weichen aber von dem gewonnenen Bild des Berliner Großbürgertums stark ab. Ähnlich lagen die Dinge in Breslau, und von daher wird erklärlich, warum die Juden der schlesischen Hauptstadt erst in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in die Handelskammer aufgenommen wurden⁷², während sie der Berliner Kaufmannskorporation seit 1820 angegliedert waren. Als Gesamteindruck läßt sich also festhalten, daß die besondere Erscheinung eines starken jüdischen Groß- und „Adelsbürgertums“ in Preußen mehr oder weniger auf Berlin beschränkt blieb.

Das war wohl auch einer der Gründe dafür, daß die Berliner jüdischen Bankiers und Großkaufleute als erste eine nicht nur formelle Gleichberechtigung erfuhren, die in Königsberg und Breslau auf sich warten ließ, und die den Juden in den Handelszentren Frankfurt und Hamburg bis zur Revolution von 1848 vorenthalten blieb. Die legalistischen Garantien einer konstitutionellen Emanzipation scheinen dabei kaum ausschlaggebend gewesen zu sein, denn diese wurde ja zur Zeit der Franzosenherrschaft auch in Frankfurt und Hamburg für einige kurze Jahre beobachtet, während in Preußen das sogenannte Emanzipationsedikt von 1812 alsbald nach seiner Proklamierung wichtige Einschränkungen erfuhr. Formell wurde es allerdings nicht aufgehoben, sondern nur administrativ weiter eingeengt, während die Freien und Hansestädte die Gleichberechtigung auch de jure widerriefen. Doch da die Juden Berlins, im Gegensatz zu den anderen genannten Städten, bereits vor 1812 als Großbürger akzeptiert waren, darf man jedenfalls den Grund für ihre Errungenschaften nicht in der Art der gesetzlichen Regelung suchen. Es bleibt daher die Annahme übrig, daß Frankfurt und Hamburg – wie auch Breslau und Königsberg und andere Städte mit ähnlichen Gegebenheiten – ihr bodenständiges, traditionsgebundenes Patriziat hatten, in Berlin ein solches jedoch nicht entwickelt war oder von der Menge der Neankömmlinge überspielt wurde, so daß die dortigen Juden verhältnismäßig weiten Spielraum für ihr Aufrücken in ein neuentstehendes Großbürgertum vorfanden.

Wohl aus ähnlichen Gründen und unter gewisser Förderung von seiten der Fürsten und der Regierungen, wenn auch zeitlich etwas später, erfolgte in Württemberg und Baden der Eintritt der Juden ins Großbürgertum. In Württemberg trugen die Bankiers Pfeiffer und Kaulla bereits vor der nicht allzu liberalen Judengesetzgebung des Jahres 1828 die Titel von Kommerzienräten, und auch die Bankiers- und Künstlerfamilie Benedict gehörte zum

zahl unterscheidet. Daher weichen die Prozentangaben in unserem Text von seinen Zahlen ab.

⁷² Und noch 1851 erfolgte ein Beschluß, Juden nicht zur kaufmännischen Korporation zuzulassen. Die Juden antworteten mit Gegenboykott der Börse, Allgemeine Zeitung des Judentums (AZJ), 1851, 244 f.; 1852, 453 u. v. a.

„Adel“ der Stuttgarter jüdischen Gemeinde und der Stadt⁷³. In Baden, wo die formelle Emanzipation ebenfalls auf sich warten ließ, erfüllten – insbesondere in den Wirtschaftszentren Karlsruhe und Mannheim – die Handelskammern die Funktion der Börse als Orte einer faktischen Rezipierung der Hofagenten und großherzoglichen Schützlinge, wie Joseph Hohenemser, Seligmann Ettlinger, Salomon Haber und David Kusel⁷⁴.

Letzterer war wohl das erste jüdische Vorstandsmitglied der Karlsruher Handelskammer (1819). Laut Statuten gehörten ihr im Jahre 1827 sechs Christen und zwei Juden an⁷⁵. Zum wichtigsten Exponenten des zwischenstaatlichen Kreditwesens wurde aber damals das Bankhaus Haber, dessen Begründer im Jahre 1829 mit dem erblichen Adelstitel ausgezeichnet wurde. Haber hat sich, wie andere jüdische Bankiers auch, um die Industrialisierung Badens verdient gemacht. Es ist also verständlich, daß Juden später zu den von der Regierung berufenen Industriekomitees zugezogen wurden, und daß der Mannheimer Bankier J. Hohenemser sogar offiziell den Staat Baden auf dem allgemeinen deutschen Wechsel-Kongreß vertrat. Die ersten „Adelsjuden“ scheinen in Mannheim bereits 1799 zum städtischen Bürgerrecht zugelassen worden zu sein⁷⁶. Tatsächlich war ja Baden bis in die vierziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts ein Agrarland, und seine Stadtbevölkerung entsprach dem Typ des alten Acker- und Zunftbürgers, so daß eine jüdische Mittel- und Großbürgerschicht mit besonders ins Auge fallender Schnelligkeit emporwachsen konnte.

Ein einzigartiges Zeugnis dafür bieten die sogenannten Hep-Hep-Unruhen des Jahres 1819 in Heidelberg. In einem nur vier Tage nach den Unruhen verfaßten Bericht des Untersuchungskommissars von Hertling heißt es:

„Als Motiv der Judenmißhandlung gibt man allgemein derselben schnelles Emporkommen und Bereichern an, deren angebliche Begünstigung durch die Regierung, sodann den Handwerksneid...“⁷⁷

⁷³ Aron Tänzer, Die Geschichte der Juden in Württemberg, Frankfurt a. Main 1937, 40. Über Kaulla vgl. insbes. Maria Zelzer, Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1964, 19–21. Über Benedict vgl. Jacob Raphael, Die Stuttgarter Familie Benedict im 19. Jahrhundert, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, XI, Nr. 41 (1968), 35.

⁷⁴ Zeitlich früher liegen noch und sind erwähnenswert Elkan Reitlinger, Löw Bielefeld und Hajum Levi; vgl. Berthold Rosenthal, Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem geschichtlichen Auftreten bis zur Gegenwart, Bühl 1927, 319 nebst Anm. Vgl. auch CAHJP/Karlsruhe (378)/5, Vorstellung des Hofagenten Haber etc., 1808.

⁷⁵ Rürup, Judenemanzipation in Baden, aaO, 270.

⁷⁶ Vgl. Treue, aaO, 437. Jetzt auch Toury, Dokumentation, Kap. III b, c, d.

⁷⁷ GLA Karlsruhe 236/5505, 30. August 1819. Über die Hep-Hep-Unruhen siehe jetzt zusammenfassend: Jacob Katz, The Hep-Hep-Riots in Germany of 1819. The Historical Background, in: Zion, XXXVIII (1973), 62–115, hebräisch mit deutschem Quellenabdruck.

Derselbe Gedankengang drückte sich ein Jahr später in den Worten eines Heidelberger liberalen Abgeordneten der zweiten badischen Kammer aus, der vor weiteren Zugeständnissen an die Juden warnte, da

„man eben durch dieses allzu schnelle Emporheben der Juden ein altes ... Vorurteil ... wieder hervorgerufen und hervorgereizt hat“⁷⁸.

Jedenfalls also muß ein Eintritt der Juden ins Mittel- und Großbürgertum in Baden bereits vor 1819 deutlich spürbar gewesen sein.

Seinen literarischen Niederschlag fand dieser Prozeß im Jahre 1817 in einem merkwürdigen Band von Essays und Erzählungen eines Berufs- und Vielschreibers, der nicht gerade judenfeindlich, aber jedenfalls nicht übermäßig judenfreundlich war⁷⁹. Die beiden zentralen Stücke des Bandes haben folgende Überschriften: ‚Joel Potsdamers Flug vom Zopfband zum Ordensband‘, und: ‚Des weisen Salomon Steigen durch die Steigekraft der Papiere‘. Die erste Erzählung schildert die Karriere von Joel, der als Achtjähriger mit Zopfbändern zu hausieren beginnt, dann selbst anderen jüdischen Hausierern Kredit gewährt, sich in einem deutschen Kleinstaat niederläßt, eine Zuckerfabrik eröffnet, schließlich den Ministern und dem Fürsten Anleihen vermittelt und mit Orden und Ehrenzeichen dekoriert wird. Die zweite Erzählung ist ganz ähnlich in ihrem Verlauf, nur daß mehr von Krieg, Regierungsanleihen und Börsenmanipulationen die Rede ist. Unklar bleibt, ob ganz bestimmte Männer, etwa Liepmann Meyer Wulff oder Jacob Herz Beer oder Israel Jacobson oder S. Haber oder gar die Rothschilds, gemeint sind; klar ist nur, daß aus den Erzählungen ein Unbehagen über den schnellen Aufstieg der durch Fürstengunst und Vermögensanhäufung emporgetragenen jüdischen „Adelsbürger“ spricht.

Einen besonderen Seitenhieb teilt der adlige Verfasser jedesmal dann aus, wenn von der Erwerbung von Grund und Boden durch die Juden die Rede ist. Tatsächlich wurden Haus- und Grundbesitz, die als wichtige Garantien bürgerlicher Sicherheit und mittel- und großbürgerlichen Wohlstands angesehen werden können, erst seit der Franzosenzeit⁸⁰, manchmal aber auch erst durch die volle staatsrechtliche Emanzipation – nicht aber z. B. durch das Toleranzedikt Josephs II. – den Juden als grundsätzliches Recht bestätigt. Bis dahin war ihnen ländlicher Grundbesitz im allgemeinen ganz verboten,

⁷⁸ *Rürup*, Judenemanzipation in Baden, aaO, 266.

⁷⁹ Jüdische Romantik und Wahrheit, von einem getauften Israeliten, Berlin 1817. Der Verfasser, *Julius von Voss*, weist sich nur als Herausgeber des Bändchens aus, das vorgeblich aus der Feder eines getauften Israeliten stammt. Die Essays über Spinoza und Salomon Maimon sind belanglos, einige kleine Skizzen offen antisemitisch, andere positiver im Ton. Über Voss vgl. *Johannes Hahn*, Julius von Voss, in: *Palaestra*, XCIV (1910), Berlin.

⁸⁰ Z. B. in der Nordpfalz. Vgl. *August Kopp*, Die Dorfjuden in der Nordpfalz. Dargestellt an der Geschichte der jüdischen Gemeinde Alsenz ab 1655, Meisenheim am Glan 1968, 19.

städtischer Hausbesitz aber, falls überhaupt, nur als besonderes Privileg zugestanden. Es ist bekannt, daß die Berliner Juden ums Jahr 1750 vierzig Häuser besaßen, und daß ihnen Friedrich II. nach dem Siebenjährigen Krieg den Erwerb von weiteren dreißig erlaubte⁸¹. Ähnlich wurde den Juden Westpreußens im Artikel 27 des Generalprivilegs von 1773 der Ankauf von Häusern „in beschränktem Maße“ gestattet⁸². In Hessen-Kassel durften Juden keine Häuser in den Hauptstraßen der Städte erwerben, ja nicht einmal in ihnen zur Miete wohnen. Allerdings kam dieses Verbot gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts mehr und mehr „aus der Observanz“, so daß sie sich überall anzukaufen begannen, wozu ihnen dann „die Gnädigste Dispensation nicht leicht versagt“ wurde⁸³. In Regensburg erwarben Juden seit 1803 städtische Grundstücke und Häuser. Das prächtigste gehörte dem Finanzmann Philipp Reichenberger, einem der drei ersten zur städtischen Vollbürgerschaft vorgeschlagenen „Adelsbürger“⁸⁴. In Hamburg dagegen blieb den Juden bis 1848 Realbesitz auf eigenen Namen gänzlich untersagt. Doch wurde dieses Verbot durch Einschaltung nichtjüdischer Strohmannen, zumindest im neunzehnten Jahrhundert, weitgehend seiner Schärfe beraubt⁸⁵.

In Preußen wünschte Hardenberg im Jahre 1811,

„daß Juden als Käufer von Staatsdomänen zugelassen werden sollten, um für die Güter einen möglichst hohen Preis zu erzielen. Erstmals konnten die Juden in diesem Jahr in größerem Umfang Land erwerben oder in Erbpacht nehmen...“⁸⁶

Was Berlin anbetrifft, so hatte Daniel Itzig bereits um das Jahr 1770 ein kleines Meierei-Gut außerhalb der Stadt erworben, während Veitel Heine Ephraim sich mit einem prachtvollen Palais innerhalb der Stadt begnügte. Einige andere Häuser der auf Grund des Naturalisationspatents von 1791 Eingebürgerten und die 44 Häuser der im Jahre 1809 in die Stadtbürgerrolle Eingetragenen⁸⁷ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade in Berlin der jüdische Hausbesitz zurückgegangen war. Grund dafür mag teils

⁸¹ *Jacobson*, Judenbürgerbücher, 2–3.

⁸² *Aschkewitz*, op. cit., 242–243, Anm. 39.

⁸³ *U. F. Kopp*, Bruchstücke, op. cit., 164. Allerdings herrschte bei Käufen christlicher Grundstücke durch Juden mancherorts noch das „Retractsrecht“, d. h. die Rückgängigmachung des Verkaufs, wenn ein Christ selbst nachträglich noch als Käufer auftrat. Vgl. *Ludwig Rosenthal*, Zur Geschichte der Juden im Gebiet der ehemaligen Grafschaft Hanau, Hanau 1963, 113 f.

⁸⁴ *Meyer*, Geschichte der Juden in Regensburg, op. cit., 57–58. *Straus*, Regensburg and Augsburg, 167–169.

⁸⁵ *Helga Krohn*, Die Juden in Hamburg 1800–1850. Ihre soziale, kulturelle und politische Entwicklung während der Emanzipationszeit, Frankfurt a. Main 1967, 10.

⁸⁶ *Horst Fischer*, Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968, 23. Dort auch primäre Quellen.

⁸⁷ *Jacobson*, Judenbürgerbücher, 38.

in der Taufe reicher Familien, teils aber auch in der seit 1805 herrschenden Wirtschaftskrise zu suchen sein. Jedenfalls erreichte der Besitzstand erst im Jahre 1816 wieder die von Friedrich II. erlaubte Häuserzahl und stieg bis 1853 auch weiter nur langsam an⁸⁸. Das mag an den hohen Preisen Berliner Grundstücke gelegen haben; denn aus einer Statistik vom Jahre 1816 geht hervor, daß die 73 jüdischen Häuser in Berlin genau denselben Wert repräsentierten, wie die 2036 jüdischen Häuser im Regierungsbezirk Posen.

Im ganzen gesehen bietet die genannte Statistik von 1816 folgendes Bild für den jüdischen Hausbesitz in allen Provinzen Preußens⁸⁹: Von 27 251 Familien besaßen 7355 (= 27 %) eigene Grundstücke, die einen Wert von beinahe 9 Millionen Talern repräsentierten. Der Durchschnittswert eines Grundstücks lag demnach bei ungefähr 1200 Talern. Die Berliner Juden besaßen jedoch, bei einem Wert von ca. 16 700 Taler pro Grundstück, trotz der geringen Häuserzahl rund 14 % aller jüdischen Immobilienwerte, obwohl sie damals nur 4 % aller Juden Preußens umfaßten. Sie vertraten also auch in der jüdischen Gesamtheit eine durchaus gehobene Schicht, denen die immerhin nicht unbegüterten Juden Königsbergs und Breslaus nur mit Mühe nachkommen konnten.

Über die Minimal- und Maximalzahlen und Werte im Grundbesitz unterrichtet der in der Tabelle IV zusammengefaßte Auszug aus der genannten Statistik.

Demnach besaßen beinahe die Hälfte der Familien in den Bezirken Merseburg und Erfurt Grundstücke und Häuser. Nun waren aber gerade diese Kreise erst 1815 zu Preußen gekommen, und in der Zeit vor der Französischen Revolution hatten die Juden dort schweren Beschränkungen und teilweise sogar einem Wohnverbot unterlegen. Es scheint sich also bei den dortigen Familien um eine Neuniederlassung gehandelt zu haben, die während der Franzosenzeit erfolgte und teilweise wohlhabende Juden umfaßte, welche sobald wie möglich ein Haus erwarben. Etwas anders scheint die Situation in den Regierungsbezirken Koblenz und Bromberg gewesen zu sein, obwohl auch sie 1815 zu Preußen kamen. Dort besaßen ebenfalls rund 40 % der jüdischen Familien Grundstücke, doch liegt kaum eine weitgehende Neuan siedlung, außer vielleicht in der Stadt Bromberg selbst, vor. Es ist anzunehmen, daß die vielen Kleinstadt- und Dorfjuden in den Bezirken bescheidene oder gar elende Hütten ihr eigen nannten, und tatsächlich liegt der Durchschnittswert pro Grundstück in Bromberg und Koblenz mit 358 resp. 505 Taler am niedrigsten in ganz Preußen. Nahe kommt ihm nur noch der durchschnittliche Wert des Realbesitzes im Bezirk Posen (595 Taler). Es läßt sich also daraus folgern, daß Grundbesitz schlechthin nicht unbedingt ein

⁸⁸ AaO. Es wurden sicherlich zwischen 1810 und 1853 weitere 67 Häuser, vielleicht auch noch mehr, angekauft.

⁸⁹ CAHJP/P 2/Abschrift Ismar Freund aus Preuß. Geh. St. A. 23, Min. d. I./Rep. 77/XXX Nr. 49, Bd. I, II.

Tabelle IV
Jüdischer Immobilienbesitz in Preußen – 1816

Departement	Familien- häupter	Davon mit Grundstück (in ‰)	Wert des Grundstücks (in Taler)	Haus- und Grundbesitz Preußen Durchschnitt per Land und Stadt (ca. Taler)
Berlin	1 102	73 = 6,7	1 213 010	16 700
Potsdam	493	165 = 33,0	272 416	1 650
Danzig	911	57 = 6,3	149 270	2 500
Posen	7 311	2 036 = 28,0	1 210 614	595
Bromberg	2 992	1 171 = 40,0	419 089	358
Merseburg	50	23 = 46,0	27 445	1 193
Erfurt	195	90 = 46,0	74 560	828
Coblenz	1 154	489 = 42,0	246 353	505
Liegnitz	444	72 = 16,0	104 820	1 444
Breslau	1 637	117 = 7,1	829 697	7 010
Königsberg	541	122 = 22,7	859 535	7 045
Reichenbach	95	9 = 9,0	18 725	2 080
Summe Preußen (einschl. der nicht genannten Departements)	27 251	7 355 = 27,0	8 879 855 (davon $\frac{1}{2}$ in Berlin)	1 200

Zeichen des gehobenen Wohlstandes oder der Verbürgerlichung war, wenn er auch, insbesondere in größeren Städten, eine Sprosse auf der Stufenleiter bürgerlicher Werte darstellte⁹⁰.

Auch in einigen Mittelstädten, die den Juden durch Mediatherren, Landesfürsten oder durch französischen Einfluß erschlossen wurden, begann sich ein jüdisches Besitzbürgertum zu bilden. Je größer die Städte und je geringer die ansässige nichtjüdische Großbürgerschaft, desto erfolgreicher war der Verbürgerlichungsprozeß. In kleineren Städten dagegen wurden sie nur dort voll rezipiert, wo sie eine fühlbare Lücke im Wirtschaftsleben füllten und auch den nichtjüdischen Klein- und Mittelbürgern – oder den Mediatherren – einen sofortigen handgreiflichen Nutzen brachten⁹¹.

⁹⁰ Überdies muß beachtet werden, daß es sich bei allen obigen Wertangaben nicht nur um städtischen Realbesitz handelte. Über ländlichen Bodenbesitz siehe weiter unten.

⁹¹ Über das Verhältnis zu Mediatherren vgl. jetzt: *Jacob Toury*, Probleme jüdischer Gleichberechtigung auf lokalbürgerlicher Ebene, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, II, Universität Tel Aviv 1973, 267 ff.

Das bedeutet aber, daß bis 1815 kaum mehr als 25 % der Juden überhaupt von dem bürgerlichen Einordnungsprozeß berührt, geschweige denn von ihm ergriffen wurden. Denn fast alle Juden Posens, Bayerns, der deutschen Kleinstaaten, sowie die Landjuden der hessischen Staaten, standen ganz abseits. Selbst in den Klein- und Mittelstädten Preußens ging der Verbürgerungsprozeß viel langsamer als in den Großstädten vor sich und hatte vorerst kaum eine kleine Oberschicht in seinen Bann gezogen⁹². Es gab allerdings Ausnahmen, wie z. B. in Westpreußen oder in Oberschlesien, wo die Juden zwischen den wenigen deutschen Protestanten und der großen polnisch-katholischen Mehrheit eine besondere Funktion erfüllten: Die in den Städten bestehenden „Lücken in Handel und Gewerbe wurden vielfach von jüdischen Zuwanderern ausgefüllt“⁹³ und als Ausdruck ihrer Position wählte man sie nach 1808 sogar zu Stadtverordneten⁹⁴. Dies waren keine „Adelsbürger“ wie in Berlin, sondern biedere Kleinstadthonoratioren. Einer von ihnen, Abraham Muhr aus Pless, erklärte sogar seinem Bruder Joseph, Gemeindevorstand in Berlin, mit einigem Stolz⁹⁵:

„...Ich war ja nie ein Berliner Jude. Von jeher hatte ich zu viel Stolz und zu wenig Eitelkeit um mich *in diesen Adel* einzudrängen...“

Muhr und seinesgleichen waren bei Obrigkeit und Bevölkerung wohlgeleiteten. Jedoch im allgemeinen blieben die meisten Juden in Klein- und Mittelstädten zunächst noch dem Neid der Zunftbürger ausgesetzt, wenn auch ihre wirtschaftliche Funktion im Handel so wichtig war, daß man zuweilen wegen der jüdischen Feiertage sogar Kram- und Viehmärkte verlegte⁹⁶. Vielleicht aber gerade wegen ihrer bekannten „Sparsamkeit, Regsamkeit, Beharrlichkeit“ waren sie den Kleinstädtern unbehaglich, die solche Eigenschaften als „Verschlagenheit und Gleichgültigkeit gegen alle übrige Beschaffenheit der Mittel des Reichwerdens“ und des Aufstiegs auslegten. Ein sonst nicht gerade judenfreundlicher adliger Beamter fand es notwendig, wie folgt auf diese Anklagen zu reagieren⁹⁷:

„Jedenfalls möchten wir hier auf diese Beschwerde keinen besonderen Wert legen, teils weil sie offenbar gegen mehrere an sich löbliche Eigenschaften der Juden gerichtet ist, welche mit löblicheren noch zu überwinden den Christen obliegt,

⁹² Daran änderte auch die Franzosenherrschaft nur wenig und nur in bestimmten Bezirken, wie z. B. in Rheinhessen. Vgl. dazu *Rabel Liebeschütz*, *The Wind of Change. Letters of Two Generations from the Biedermeier Period*, in: *Year Book XII of the Leo Baeck Institute*, London 1967, 227 ff.

⁹³ *Aschkewitz*, op. cit., 79; vgl. auch *Wenzel*, op. cit., 149 f.

⁹⁴ *Wenzel*, op. cit., Teil II, Kap. 2.

⁹⁵ CAHJP/GA Pless, Brief vom 27. August 1832, jetzt abgedruckt in: *Toury*, Dokumentation, Dok. VI b. 8. Sperrung vom Verfasser.

⁹⁶ Kgl. Priv. Berlinische Zeitung, Nr. 95 (10. August 1819), Beilage, 1.

⁹⁷ CAHJP/GA Preußen (S. 48)/8, Denkschrift Minden 1817, unpaginierte Seiten 14–16.

widrigenfalls sie selbst nur nach Verdienst überwunden werden, teils weil das Geschrei der kleinen Krämer ... weniger noch gegen die Juden als solche, als überhaupt gegen das Wesen des Hausierhandels ... gerichtet scheint ... Von dem Einfluß unserer Juden als handeltreibende Kaste auf denjenigen Teil des Publikums, mit welchem ihr Handel getrieben ward ... in Mittelstädten und Landstädten, wie die unsrigen es alle sind ..., behaupten [wir] nicht, daß die Juden ihn glücklicher und wohlhabender machen, aber sie sind ihm nicht ein Ruin ...“

Mit anderen Worten: Der adlige Beamte erkennt in den Städten freie Konkurrenz, Hervorbringung von Nachfrage (selbst durch den Hausierhandel!), auch kapitalistische Initiative an. Es ist also interessant festzustellen, daß eine sich neu formende Bürgerschicht, die dem Zunftbürgertum entwachsen und den Juden nicht von vornherein feind war, Anhalt und Stütze bei gewissen Kreisen des adligen Beamtentums finden konnte.

Nun hatte aber das im Entstehen begriffene jüdische Besitzbürgertum nicht nur ständische Vorurteile, sondern auch lange Traditionen des Ausschlusses und der Abgeschlossenheit, sowie hohe weltanschauliche und bildungsmäßige Hürden zu überwinden, wenn es eine volle Integrierung in Stadt und Staat verwirklicht sehen wollte. Wie schon kurz angedeutet, halfen bei der Durchbrechung der Schranken die Einflüsse der Französischen Revolution und der napoleonischen Eroberungen. Und wieder soll betont werden, daß es nicht so sehr eine formelle Emanzipation unter der Franzosenherrschaft, sondern vielmehr ein tatsächliches praktisches Einrücken in die Reihen der Bürger war, durch welches die Trennungslinie zwischen Juden und Nichtjuden verwischt wurde.

Zwei Arten eines solchen Einrückens müssen dabei erwähnt werden: der Eintritt in Munizipalämter und das Aufgebot in die bewaffneten Dienste. Über die ersten Schritte der Juden im Munizipalleben zur Franzosenzeit ist bereits andernorts geschrieben worden⁹⁸, so daß hier davon Abstand genommen werden kann. Über den Militärdienst vor den Freiheitskriegen mag angemerkt werden, daß weder französische noch jüdische Quellen sehr aufschlußreich darüber sind. Und doch scheint die Zahl der Juden aus dem Königreich Westfalen und sogar aus anderen Gegenden, die unter Napoleon dienten, nicht unerheblich gewesen zu sein. Von den westfälischen Juden fielen einige auf den Schlachtfeldern von Spanien bis Rußland⁹⁹, in den linksrheinischen Gebieten unterlagen sie der französischen Militärpflicht¹⁰⁰, und auch einige freiwillig im napoleonischen Militär dienende Juden sind von

⁹⁸ Vgl. *Toury*, Die politischen Orientierungen, 4, nebst Anm. 14; *Toury*, Anteil der Juden an der städtischen Selbstverwaltung, aaO, 266, und das hier oft zitierte Werk von *Stefi Wenzel*.

⁹⁹ *Ludwig Horwitz*, Die Gesetze um die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten im ehemaligen Kurhessen 1816 und 1833, Kassel 1927, 4.

¹⁰⁰ Vgl. *Elisabeth Höpker-Herberg*, Frau Isi. Materialien zur Biographie Ida Dehmels, beschrieben anhand einer Lebensskizze, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967, 113 über Daniel Levi, der sich allerdings dem Dienst entzog.

anderen Orten her bekannt. Mindestens einer von letzteren, der zum Leutnant avancierte Raphael Franzos aus Inowraclaw¹⁰¹, diente später ebenfalls als preußischer Freiwilliger. In Lübeck trat ein Moislinger Jude auch in den Polizeidienst¹⁰². Weniger kriegsbereit waren die Juden in Baden und Bayern, wo sie bereits zur Franzosenzeit zum Milizdienst herangezogen werden konnten. Von sechs Konskriptionspflichtigen aus Ansbach, beispielsweise, stellte sich nur einer zum Dienst¹⁰³, und die Juden aus Heidelberg und Umgebung errichteten im Januar 1813 sogar einen Fonds mit dem Zweck, den Dienst durch Geld abzulösen¹⁰⁴. Den Grund für eine solche Zurückhaltung erklärten die Juden des bayerischen Städtchens Floss, die sowohl den Dienst als auch seine geldliche Ablösung verweigerten, eindeutig und klar ihrem König¹⁰⁵:

„So sehr wir nun überzeugt sind, wie ausgezeichnet ehrenvoll die persönliche Dienstleistung für jeden Bürger ist, so wenig sind wir dazu verbunden, weil uns das Glück nicht gegönnt ist, in der Eigenschaft als Bürger von Floss erscheinen zu dürfen...“

Anders war es in Preußen und in den Staaten, in welchen die Juden hoffen konnten, bereits gleichberechtigt zu sein oder durch den Kriegsdienst gegen die Franzosen ihren Anspruch auf Emanzipation beweisen zu können. Es erübrigt sich, nochmals die jüdische Beteiligung und die vielen Beweise jüdischer Opferbereitschaft während der Kriege von 1813–1815 darzustellen, zumal sie erst kürzlich von berufener Seite neu beleuchtet wurden¹⁰⁶. Dagegen muß betont werden, daß Juden bereits seit 1807 in preußischen Städten in den neu aufgestellten Bürgergarden dienten. In Berlin beteiligten sich beinahe 100 Juden am Dienst und avancierten sogar zu Offizieren, wie übrigens auch in Breslau und in Ohlau¹⁰⁷. Militärdienst war eben seit der Französischen Revolution eine der bürgerlichen Pflichten geworden, die gleichzeitig das Recht des Bürgerseins bestätigte. Das Recht auf Offiziersepaulen bedeutete aber noch viel mehr: In Deutschland schuf es eine bevorzugte Schicht im Bürgertum, zu der den Juden Zutritt nur ungerne oder überhaupt nicht gewährt wurde. Die Zeit vor und während der Befreiungskriege war eine Ausnahme. Damals erschienen die ersten jüdischen Offiziersanwärter, die zwar nicht immer dem „Adelsbürgertum“ entstammten, sondern oft auch aus unteren Schichten kamen; nicht alle fanden einen fürstlichen Gönner, wie ihn z. B. der Berliner „Judenmajor“ der Artillerie, Meno Burg, in der Person des

¹⁰¹ A[ron] Heppner und I. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in Hohensalza*, Frankfurt a. Main 1907, 20–21.

¹⁰² D. A. Winter, *op. cit.*, 78.

¹⁰³ CAHJP/N/Na/126, Konskriptionsliste 1809.

¹⁰⁴ CAHJP/GA Heidelberg (S. 156)/5.

¹⁰⁵ CAHJP/GA Floss (KGe 13)/7. Eingabe vom 8. März 1813.

¹⁰⁶ Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer*, *op. cit.*, Kap. II.

¹⁰⁷ Wenzel, *op. cit.*, 44, 82, 144.

Prinzen August fand¹⁰⁸; und doch schuf der Dienst mit der Waffe im ganzen gesehen einen neuen Rahmen, in dem Juden und Nichtjuden gleichberechtigt zusammen leben konnten. Diese und andere Aspekte des französischen Einflusses faßte I. M. Jost in seinen Jugenderinnerungen kurz wie folgt zusammen¹⁰⁹:

„... man sah ... bald die Jugend der israelitischen Bevölkerung freudig fortschreiten in nützlichem Streben. Die Werkstätten der Handwerker hatten jüdische Lehrlinge, die höheren Schulen brave Schüler, das Heer recht gute Soldaten, unter denen eine angemessene Zahl bis zum Rittmeister und Hauptmann vorrückten ... die gesellige Bildung erschien vor allem wünschenswert, und in Braunschweig war sie bereits so weit erreicht, daß eine Anzahl jüdischer Jünglinge und Haustöchter öffentlich Lustspiele aufführten, die großen Beifall ernteten... Für die Künste des geselligen Umgangs, Musik, Tanz, Vortrag, war man besonders eingenommen ... Die französischen Offiziere trugen das Ihrige bei, und manches Romänchen ward gespielt...“

Der Wert, den Jost der Bildung und der Geselligkeit beimißt, ist in seinem Einfluß auf die Rezeption der Juden als Bürger kaum zu überschätzen. Denn das neuentstehende deutsche Groß- und Mittelbürgertum stand ja weiterhin dem traditionsgebundenen Juden fremd gegenüber. Verbürgerlichung war eben auch vom Eintritt in den Kultur- und Gesellschaftsbereich des Bürgers abhängig. Darum sollen nun im folgenden die Auswirkungen der Aufklärung und des Strebens jüdischer Bürger nach „Bildung“ näher beleuchtet und einige Stationen im Prozeß der gesellschaftlichen und kulturellen Einordnung aufgezeigt werden.

III. Europäische Bildung und gesellschaftliche Einordnung

Die Frage, wann und wie denn eigentlich europäische Bildung Eingang bei den Juden fand, ist wohl heute einigermaßen geklärt¹¹⁰. Man kann nämlich einerseits bis zum Auftreten Moses Mendelssohns auf nicht wenige Einzeltäter als Vorläufer des allgemeinen Bildungsstrebens hinweisen, die zu gutem Teil aus dem Osten stammten oder den wohlhabenderen sephardischen Familien Südfrankreichs und Amsterdams angehörten; andererseits jedoch darf wohl von einer Aufklärungsbewegung erst seit dem Zeitpunkt die Rede sein, da Mendelssohn ihr Richtung und Inhalt zu weisen begann¹¹¹. Selbst

¹⁰⁸ Vgl. *Meno Burg*, *Geschichte meines Dienstlebens*, Leipzig 1916, passim.

¹⁰⁹ *Isaak Markus Jost*, *Vor einem halben Jahrhundert*, Sippurim, III, hrsg. von *Wolf Pascheles*, Prag 1857, 159 f.

¹¹⁰ *Jacob Toury*, *Neue hebräische Veröffentlichungen zur Geschichte der Juden im deutschen Lebenskreise*, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, IV, Nr. 13 (1961), insbes. 68–74.

¹¹¹ Es mag dahingestellt bleiben, wie weit ihm dies wirklich gelang und ob nicht die „Bewegung“ andere Richtungen einschlug, als die von ihm angestrebten. Dar-

für Berlin, das durch den „neuen Sokrates“ zum Vorort der jüdischen Aufklärungs- und Bildungsbewegung wurde, galt noch bis in die sechziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, d. h. bis zum Ende des Siebenjährigen Krieges, das Urteil von Friedrich Nicolai, der Mendelssohn nahestand¹¹²:

„Auch die Judenältesten ... hingen sehr engherzig an allem Hergebrachten, gleichviel ob Wahrheit oder Aberglauben, und waren beständig bereit, jeden freidenkenden Juden zu verfolgen, auch sogar wegzuschaffen, sobald es nur in ihrer Macht stand.“

Seitdem hatten sich aber die Verhältnisse innerhalb der Gemeinde unter dem Einfluß des Mendelssohn-Friedländerschen Kreises ebenso radikal verändert, wie auch in der Außenwelt die Veröffentlichung von Lessings *Nathan* und von Christian Wilhelm Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* eine gewisse Sinnesänderung den Juden gegenüber hervorgerufen hatte. Nun konnte in Berlin die Gründung einer „neumodischen“ Freischule für unbemittelte Kinder ohne Protest vor sich gehen, gefördert von David Friedländer und Isaak Daniel Itzig. Von diesen „Adelsbürgern“ ging wohl zumindest ebensoviel Einfluß hinsichtlich des Bildungsstrebens aus wie von Mendelssohn selbst. Es versteht sich, daß die Familien der Genannten, ebenso wie das Königsberger Stammhaus der Familie Friedländer, bald allen anderen vorangingen. Königsberg wurde demnach der zweite Vorort der Aufklärungsbewegung, während Breslau um ein wenig nachhinkte.

Aber selbst in diesen Vororten der Bewegung, Berlin miteingeschlossen, blieb zunächst das Streben nach deutscher Bildung auf eine Minderheit wohlhabender Juden und auf gewisse Gruppen junger Intellektueller und Autodidakten beschränkt*. Wenn David Friedländer im Jahre 1812 behauptete, daß durch die Aufklärung „bei den Israeliten ... das Bedürfnis allgemein“ wurde, „den Kindern eine andere Erziehung zu geben“, so daß sie „entweder in christliche Schulen geschickt, oder Lehrern anvertraut“ wurden, die sich „in jenen Anstalten gebildet hatten“¹¹³, so liegt darin wohl eine tendenziöse Übertreibung des Vorganges. Denn noch im Jahre 1818 hielten preußische Regierungsstellen Friedländer, und mit ihm die aufgeklärte jüdische Berliner Großbürgerschaft, für Einzelgänger, sahen also die „gebildeten“ Juden als bedeutungslose Minderheit im Staate an¹¹⁴. Selbst der oben erwähnte Friedrich Nicolai hatte kurz zuvor von den vielen „in diesem immer noch halb

über vgl. jetzt *Michael A. Meyer*, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*, Detroit 1967, Kap. 1-4.

¹¹² Neue Berlinische Monatsschrift, Junius 1809, 34.

* Siehe hierzu auch den Beitrag von *H. G. Reissner*, *Begegnung zwischen Deutschen und Juden im Zeichen der Romantik*, im vorliegenden Bande, S. 326 ff. (Hrsg.).

¹¹³ *David Friedländer*, *Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den preußischen Staaten notwendig gewordene Umbildung*, Berlin 1812, 19-20.

¹¹⁴ Zitiert bei *Horst Fischer*, *Judentum, Staat und Heer*, op. cit., 107.

orientalischen Volke“ gesprochen, „zu denen Europäische Kultur noch nicht durchdringen konnte“¹¹⁵.

Es mag in diesen Zusammenhang gehören, daß die hebräische Zeitschrift Königsberger und Berliner Aufklärer, *Hame'asef*, zumindest in materieller Hinsicht ein Fehlschlag wurde. Fast von Anfang an konnte die Zeitschrift keine genügende Abonnentenzahl finden, zunächst weil sie zu neumodisch war, später aber auch, weil die hebräische Sprache in Deutschland nicht mehr gepflegt wurde. Dazu kommt, daß überhaupt bis zum Erscheinen der *Sulamith* im Jahre 1806 das jüdische Interesse am Zeitschriftenwesen sehr gering war. So beklagte sich auch ein für die Juden schreibender Nichtjude, daß die jüdische Öffentlichkeit von ihm nicht einmal Notiz nähme¹¹⁶.

Jedenfalls geht aus dem Gesagten hervor, daß die Vernachlässigung des jüdischen Wissens und der hebräischen Sprache viel schneller vor sich ging als das Aufgeben der althergebrachten Weltabgeschlossenheit*. Dies trifft insbesondere für die Kreise zu, die noch nicht dem Großbürgertum der Städte angehörten. So berichtet z. B. I. M. Jost über die Juden seiner Vaterstadt Bamberg¹¹⁷:

„...Kein Gedanke an Benutzung der zugänglichen Bildungsmittel bahnte sich dahin seinen Weg; sie waren ein abgeschiedenes Häuflein, mit der Außenwelt, d. h. selbst mit den nächsten Nachbarn nur in Beziehung durch Kleinhandel, Lotto-lose, und Messen und Märkte...“

Nicht nur in Bamberg war es so. Selbst aus Dessau, der Geburtsstadt von Mendelssohn und später von Ludwig Philippson, wird in den Erinnerungen des letzteren aus der Zeit vor 1814 kurz berichtet¹¹⁸, daß „die jüdische Gemeinde . . . sich in ihren äußeren und inneren Zuständen noch auf dem Standpunkte des Althergebrachten“ befand. Dabei war gerade Dessau, nach Berlin und Breslau, einer der ersten Orte gewesen, an denen neue jüdische Schulen Allgemeinbildung zu vermitteln versuchten (Berlin 1778, Breslau 1791, Dessau 1799).

Trotzdem machte sich aber auch in den Provinzen und Kleinstaaten seit 1782 eine gewisse Veränderung, wenn auch zunächst höchst oberflächlich, bemerkbar: Man begann die mit hebräischen Lettern gedruckte Mendelssohnsche Bibelübersetzung zu studieren, trotzdem sie von orthodoxen Rabbinern ge-

¹¹⁵ Neue Berlinische Monatsschrift, Junius 1809, 353.

¹¹⁶ August Ferdinand Lüder, Über die Veredlung der Menschen, besonders der Juden durch die Regierung, Braunschweig 1808, Vorwort, VIII.

* Zum Nachfolgenden siehe ebenfalls den Beitrag von Julius Carlebach, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, im vorliegenden Bande S. 55 ff., 92 f. (Hrsg.).

¹¹⁷ I. M. Jost, Vor einem halben Jahrhundert, aaO, 142.

¹¹⁸ Zitiert bei Josef Feiner, Ludwig Philippson. Sein Leben und sein Werk. Ein Buch für jung und alt, Berlin 1912, 10.

bannt war, und man zunächst „das Deutsch nicht gehörig“ verstand¹¹⁹. Selbst von seiten der Regierungen ging infolge des Toleranzpatents von Joseph II. eine gewisse Initiative aus, den Erziehungszustand der Juden zu bessern. Die ersten Versuche wurden in Baden wohl noch vor 1781 gemacht, wo allerdings ein Vorschlag des Hofrates zur Einrichtung deutscher Schreib-, Lese- und Rechenschulen zu der Äußerung eines jüdischen Vorstandsmitglieds geführt haben soll, „daß es ihm lieber wäre, wenn man ihm Gelegenheit zum leben als zum lernen gäbe“¹²⁰. Auch in Hessen-Kassel war eigentlich den Juden bereits 1739 vorgeschrieben, sich in ihren Geschäften der deutschen Sprache und deutscher Buchstaben zu bedienen; jedenfalls aber wurde aufgrund des josephinischen Entwurfs, d. h. noch im Jahre 1781, den Juden mitgeteilt, daß es ihnen nicht verboten sei¹²¹:

„... ihre Kinder in der Christen Schulen zu schicken, wie es dann auch von jeher geschehen, und noch immer geschieht, daß sie in teutsche Lese-, auch die Töchter in Nähe-, Stricke- und dergleichen Schulen gehen, und unter der Christen Kinder unterrichtet werden... In philosophicis, mathematicis, medicis &c ... fehlt es nicht an Exempeln, daß solche Juden studierens halber Universitäten besuchen, und unter die cives academicos recipirt werden...“

Tatsächlich scheint in Kassel, wie sich später – bei Gründung des ersten jüdischen Lehrerseminars (1810) – zeigen sollte, Allgemeinbildung bald so verbreitet gewesen zu sein wie in Königsberg und Breslau.

Auch in Kurmainz wurde den Juden kurz nach Veröffentlichung des Toleranzpatents der Besuch allgemeiner Schulen erlaubt, gleichzeitig aber nahegelegt, daß sie selber deutsche Elementarschulen eröffnen sollten. Doch die Armut der Juden und ihre Abneigung gegen Neuerungen führten bis zur Franzosenzeit zu keinen Ergebnissen. Denn obzwar die Gemeinde an die fünfzig Talmudjünger verköstigte, erklärte sie sich nur bereit, einen christlichen Lehrer, der Schreiben, Lesen und Rechnen unterrichten sollte, anzustellen. Auch während der Franzosenherrschaft ging es nur sehr langsam voran, und im Jahre 1808 besuchten nicht mehr als 31 jüdische Kinder städtische Schulen¹²². Ja selbst im Jahre 1838 gehörte noch kaum die Hälfte der dortigen jüdischen Bevölkerung „zur aufgeklärten, gebildeten Klasse“¹²³.

Das mag zum Teil daran gelegen haben, daß die deutschen Elementarschulen wenig zu bieten hatten und die Söhne der Großbürgerschaft nicht besonders anzogen – von den niedrigen Schichten ganz zu schweigen. Immerhin aber darf festgestellt werden, daß sich seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts

¹¹⁹ I. M. Jost, Vor einem halben Jahrhundert, aaO, 146.

¹²⁰ Zitiert bei Rürup, Judenemanzipation in Baden, aaO, 245–246, nebst Anm. 21.

¹²¹ U. F. Kopp, Bruchstücke, op. cit., 163 und 165.

¹²² Siegmund Salfeld, Verbote der Judenemanzipation in Kurmainz, in: Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage, Berlin 1912, 355–372, 375–376.

¹²³ AZJ, 1838, 13.

sogar in kleineren Städten das Streben zeigte, „die Jugend auch in deutschen Wissenschaften, wenn auch nur in den Elementargegenständen, unterweisen zu lassen“¹²⁴. Zu diesem Behufe begann man Privat-Hauslehrer zu beschäftigen, die allerdings nicht immer gediegenes Wissen vermittelten. Jedenfalls waren die jüdischen Hauslehrer oft selbst Autodidakten, die nur darum Lehrer sein konnten, weil „der schon für einen Meister in Israel galt . . ., der eine leserliche Handschrift und einen einigermaßen regelrechten, gutstilisierten deutschen Geschäftsbrief zu schreiben verstand“¹²⁵.

Wie sehr aber solche Privatlehrer, die begabtere Schüler für das Gymnasium oder die Universität vorbereiteten, als erste Träger des aufkommenden Bildungsstrebens angesehen werden müssen, geht aus einem Fall hervor, der sich in Altona ereignete. Dort verhängte der zelotische Rabbiner, Raphael ben Jekuthiel Hakohen, der mit dem Bann nicht eben sparsam war und auch die Mendelssohnsche Bibelübersetzung verbot – übrigens war er der Ahn Gabriel Riessers – den Bann über den Privatlehrer Nathanel Bamberger, angeblich weil am Pessachfest Brotkrumen in seiner Wohnung gefunden wurden, wahrscheinlich aber, weil er Kindern wohlhabender Juden weltliche Dinge beibrachte. Die Großbürger, die ihre Söhne zu ihm schickten, waren demnach „die eigentlichen Schuldigen“, an sie aber mochte er sich wohl nicht wagen. Ob es wahr ist, daß die Hamburg-Altonaischen Großkaufleute gegen den Bann protestierten, indem sie am nächsten Sabbath offen Pfeife rauchten und sich Punsch brauten¹²⁶, bleibe dahingestellt. Ebenso ist es nicht klar, ob gerade dieser Fall den dänischen König veranlaßte, gegen die Strafgewalt des Rabbiners einzuschreiten¹²⁷. Was sicher scheint, ist die Rolle des Privatlehrers – und die Möglichkeit und das Streben der Wohlhabenden, ihren Kindern Bildung zu verschaffen.

Wenn man also „die Reichen und sogenannten Aufgeklärten“ seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts in einem Atem nannte, gleichzeitig ihre „Hofmeister“ als von „oberflächlichen Kenntnissen und höchst zweideutiger gesellschaftlicher Bildung“ kennzeichnete, ihre Zöglinge demnach zu „unwissenden, eiteln“ Geschöpfen stempelte¹²⁸, so mag selbst in der Verallgemeinerung und Übertreibung etwas Wahres liegen, das auch Nichtjuden empfanden, wenn sie, besonders jüdischen Frauen gegenüber, von „verbildeten, neumodischen“

¹²⁴ *Phöbus Philippon* (über Sandersleben), in: Biographische Skizzen, Leipzig 1864, I, 16.

¹²⁵ *Salomon Ludwig Steinheim* über seine eigene Jugend (um 1800), in seiner Biographie über Moses Büdinger, M. M. Büdinger. Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmanns, 1844, 63.

¹²⁶ *Hermann Schiff*, Heinrich Heine und der Neuisraelitismus, Hamburg-Leipzig 1866, 27 ff. Zitat auf S. 45. Dort ist als Name des Lehrers fälschlich Lippmann angegeben.

¹²⁷ *Moses Wessely*, Hinterlassene Schriften, Berlin 1798, 169–170, Anm.

¹²⁸ *Abraham Muhr*, Jerubbaal oder über die religiöse Reform in den preußischen Staaten, Breslau 1813, 28.

Geschöpfen sprachen¹²⁹. Dabei zielte man manchmal nicht gerade auf die Bildung, sondern auf äußere Effekthascherei, besonders auf allzu modische Kleidung¹³⁰ oder Haartracht¹³¹, allerdings auch auf „ihr Raisonnement“ über Kunst und Literatur, welches „oft entweder fade oder läppisch“ klang¹³². Fehlende Bescheidenheit, Anmaßung und Selbstüberschätzung, gepaart mit übergroßer Empfindlichkeit, wurden selbst von Juden übel vermerkt¹³³. In eine andere Richtung ging das abfällige Urteil von I. M. Jost, daß die Mitglieder des westfälischen Konsistoriums „aus lauter Autodidakten“ bestünden und daher „Klarheit und Ordnung, welche nur eine gute Schule aneignet“, in ihrer Arbeit vermissen ließen¹³⁴.

Da nun aber so viel Halbbildung und sonstiges „Unkraut, das aus dem Mißbrauch der Aufklärung“ hervorkeimte¹³⁵, die Anfänge des Bildungsstrebens begleiteten, woher kamen dann die wirklich aufgeklärten, gebildeten Frauen und Männer der ersten und der zweiten Generation des jüdischen „Bildungsbürgertums“? Tatsache ist, daß ihnen allen eine geordnete Schulbildung abging und daß nur die wenigsten von ihnen je eine Universität besuchten. Dies gilt für Männer wie Moses Mendelssohn, David Friedländer, Lazarus Bendavid und viele aus dem Kreise um den *Hame'asef*, aber auch von den Frauen, die später in ihren „Salons“ Mittelpunkte des Gesellschafts- und Kulturlebens schaffen sollten. Sie waren also ebenfalls meist Autodidakten, jedoch aus der Masse mehr oder weniger herausgehoben durch tiefere Veranlagung, wahren Bildungshunger und in vielen Fällen durch Nichtbeachtung der materiell denkenden Umwelt. Dies gilt selbst noch für die kurz nach 1800 geborenen Kleinstädter oder Landjuden, insbesondere aus Posen¹³⁶.

Dabei ist beachtenswert, daß auf dem Bildungswege der ersten Generation oft Nichtjuden als Förderer und Mentoren eine mehr oder weniger zentrale Rolle spielten. Zwar sind Mendelssohn von Lessing oder Aron Gumpertz von Maupertuis erst dann gefördert worden, als sie sich bereits selbst völlig geformt hatten; aber hinter dem Bildungsstreben des jungen Lazarus Ben-

¹²⁹ Neue Berlinische Monatsschrift, Junius 1809, 352. Aus der Feder des sonst positiv über Juden urteilenden Friedrich Nicolai.

¹³⁰ Vgl. über einen Prozeß des Magistrats von Wetzlar, 1791–1793, gegen Kleiderluxus der Juden: *Karl Watz*, Geschichte der jüdischen Gemeinde in Wetzlar von ihren Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (1200–1850), Wetzlar 1966, 208 f. und auch die Quelle in der folgenden Anm.

¹³¹ Vgl. Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, I, 35 f.

¹³² *Feyerabend*, Kosmopolitische Wanderungen, II, 127 f.

¹³³ *Meno Burg*, Geschichte meines Dienstlebens, 3.

¹³⁴ *I. M. Jost*, Vor einem halben Jahrhundert, aaO, 158.

¹³⁵ *David Friedländer*, Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend, Berlin 1793, Einleitung 36.

¹³⁶ Vgl. *Markus Brann*, Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ), LXII (1918), 231.

David stand der christliche Baurat Schulz¹³⁷, Moses Büdinger lernte deutsch lesen und schreiben von einer Nonne und verkehrte im Hause eines christlichen Bäckers, der aber mit einem Bekehrungsantrag die sich anspinnenden Fäden zerriß. Das hinderte Büdinger jedoch nicht, später nochmals von einem Theologiestudenten Unterricht und Förderung zu empfangen und Bücher von anderen gebildeten Nichtjuden auszuleihen¹³⁸. Ähnliches erlebte der spätere Lehrer und Prediger Gotthold Salomon¹³⁹; Wolf Breidenbach, der unermüdlige Kämpfer für die Abschaffung des Leibzolls in den späteren Rheinbundstaaten, wurde beim Schachspiel von einem Adligen „entdeckt“, und diese Liste ließe sich noch lange fortsetzen, besonders wenn man die unter dem Einfluß der Mentoren zum Christentum Übergetretenen mit aufführt. Unter letzteren befanden sich in und um Bamberg geborene Juden, die später Hervorragendes im Medizinalwesen und in der Politik leisten sollten: Dr. med. A. F. Marcus¹⁴⁰ und der spätere badische Minister E. Ph. v. Sensburg¹⁴¹. Es versteht sich übrigens von selbst, daß jüdische Studenten während ihres Studiums von Nichtjuden stark beeinflusst wurden. Bekannt ist der Fall des Medizinstudenten David Veit, der Wilhelm von Humboldt nahestand¹⁴².

Gerade die regulär immatrikulierten Studenten, die teilweise auch Oberklassen von Gymnasien besucht hatten, vertreten einen anderen – und vielleicht den wichtigsten – Weg zur Bildung. Tatsächlich waren den Juden Universitäten viel eher zugänglich als die bürgerlichen Gymnasien. Noch im Jahre 1826 hatte Ludwig Philippson große Schwierigkeiten zu überwinden, um in Halle in die „Lateinische Schule“ aufgenommen zu werden¹⁴³, und selbst wenn die Aufnahme erfolgte, wie z. B. 1785 an der berühmten „Karlschule“ in Stuttgart und seit 1802 im „Johanneum“ in Hamburg, so war dies häufig mehr einem aufgeklärten Humanisten als den allgemeinen Gedankengängen der Öffentlichkeit zu verdanken¹⁴⁴. Stipendien gab es für Juden

¹³⁷ Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten, hrsg. von M. S. Lowe, Zweite Sammlung, Berlin 1806, 47 ff.

¹³⁸ S. L. Steinheim, Büdinger, op. cit., 33, 67 f., 70, 90, 108.

¹³⁹ Ph. Philippson, Biographische Skizzen, III, 19.

¹⁴⁰ Isis, 1819, Spalte 703–704.

¹⁴¹ Eine Generation später ist erwähnenswert der Übertritt von Stahl, vgl. jetzt Robert A. Kann, Friedrich Julius Stahl. A Re-examination of his Conservatism, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967, 55.

¹⁴² Gerhard Buchmann, Jenaer Judengeschichte, Weimar 1940, 73 f., 82 f. Über den Beginn des Universitätsstudiums von Juden siehe jetzt die Arbeit von Richarz, op. cit., 13 f. u. passim.

¹⁴³ Feiner, op. cit., 16.

¹⁴⁴ Siehe hierzu Hans Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17, Tübingen 1967, 92–96, über Johannes Gurlitt und David Mendel (August W. Neander). Raphael, Familie Benedict, aaO, 33. Krohn, op. cit., 31 nebst Anm. 85 auf S. 93.

nicht¹⁴⁵, und selbst jüdische Mäzene standen damals noch dem Willen zur Universitätsausbildung – vielleicht wegen ihres eigenen autodidaktischen Werdegangs – höchst skeptisch gegenüber¹⁴⁶.

Jedenfalls muß man wohl, bereits seit der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, die jüdischen Studenten mit als Bahnbrecher der „Bildung“ und der Aufklärung ansehen. Natürlich handelt es sich meist um Mediziner, da andere Studien nicht zum Abschluß gebracht werden konnten, und bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein blieb die Medizin „fast der einzige Weg, . . . auf welchem die geistig befähigten Juden ihrem Beruf zur Wissenschaft folgen konnten“¹⁴⁷. Es gab aber auch Ausnahmen: jüdische Studenten, die Philosophie oder Jura belegten, und einige wenige wählten Orientalistik und Mathematik. Zum Abschluß gelangten diese Studien in der Regel nur, wenn die Studenten sich taufen ließen.

Nicht alle jüdischen Mediziner Deutschlands studierten an deutschen Universitäten. Einige promovierten, soweit sie nicht nur praktische Ausbildung bei Ärzten – darunter bei ihren Vätern – genossen, vorzugsweise in Leiden oder Padua. Erst seit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts mehrte sich ihre Zahl an den deutschen Hochschulen¹⁴⁸. Zwischen 1705, als ihre Zahl zu steigen begann, und 1771, als die Aufklärungsbewegung größere Ausmaße annahm, wurden in Frankfurt/Oder, in Gießen, in Duisburg, in Königsberg und in Heidelberg an die 100 Studenten gezählt¹⁴⁹. Dazu kamen wohl noch einige in Marburg und in Halle. An letzterem Ort promovierte auch der erste Jude Deutschlands, Ascher Sobernheim, zum Dr. med. (1724), nachdem der aus Prag stammende Moses Salomon Gumpertz in Frankfurt/Oder bereits im Jahre 1721 promoviert hatte.

Im ganzen darf man also etwa 150 jüdische Studenten an deutschen Universitäten während einer Zeitspanne von 65 Jahren zwischen 1706 und 1771 annehmen¹⁵⁰. Es mag aber zweifelhaft sein, ob auch nur die Hälfte von ihnen promovierte. Jedenfalls ist die Gruppe der ersten Studenten recht interessant, weil ihre Zusammensetzung einiges über die Pioniere der Aufklä-

¹⁴⁵ Feiner, op. cit., 20.

¹⁴⁶ I. M. Jost, Vor einem halben Jahrhundert, aaO, 158.

¹⁴⁷ Sigismund Stern, Das Judentum als Element des Staats-Organismus, Berlin 1843, 49.

¹⁴⁸ Vorher hatte es vereinzelte Studenten in Frankfurt/Oder und Gießen gegeben. Für die Quellen siehe die nachfolgende Anmerkung. Siehe auch Richarz, op. cit., Kap. II, 2, 3.

¹⁴⁹ Vgl. Quellenangaben in Anm. 150 und 151.

¹⁵⁰ Richarz, op. cit., 46 f., kommt für alle deutschen Universitäten und das gesamte achtzehnte Jahrhundert auf etwa 300. Das rechtfertigt die hier gemachten Angaben durchaus, da die letzten drei Jahrzehnte im Zeichen einer sehr starken Zunahme standen (aaO). Dagegen deckt sich der unten im Text gemachte Befund über die geographische Herkunft nicht mit ihren Vermutungen.

rungs- und Bildungsbewegung aussagt¹⁵¹. Von 84, deren Heimatort bekannt ist, stammten:

Tabelle V
Herkunftsländer der Studenten

	(in %)
aus Deutschland	49 = 58,3
aus dem Elsaß	2 = 2,4
aus Böhmen, inkl. Prag	8 = 9,5
aus Polen/Litauen	21 = 25,0
aus anderem Ausland	4 = 4,8
Anzahl	84 = 100,0

Der starke Anteil ausländischer Studenten wirft ein grelles Schlaglicht auf die Anschauung von den „deutschen“ Anfängen der jüdischen Aufklärungsbewegung. Unter den Einzelgängern, die ihr den Weg bereiteten, spielten polnische, litauische und böhmische Juden eine wichtige Rolle, und Israel Samosz oder Dr. Abraham Kisch, die Mendelssohn beeinflussten, mögen dies veranschaulichen.

Tabelle VI
Herkunftsorte der in Deutschland geborenen Studenten
Von den 49 Studenten aus Deutschland kamen

	(in %)
aus Berlin	6 = 12,2
aus dem übrigen Preußen	8 = 16,3
aus Frankfurt a. M.	4 = 8,2
aus den anderen westdeutschen Kleinstaaten	31 = 63,3
Anzahl	49 = 100,0

¹⁵¹ Die Zusammenstellung der Namen und Daten der im folgenden analysierten Studenten wurde von der Schülerin des Verfassers, Frau Noomi Barsilay, im Rahmen eines Seminars an der Universität Tel Aviv besorgt. Die benutzten Darstellungen sind wie folgt: *Joseph Eschelbacher*, Die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Martin Philipppsons, Leipzig 1916; *D. Kaufmann*, Hundert Jahre aus einer Familie jüdischer Ärzte, in: Gesammelte Schriften, III, Frankfurt a. M. 1915, 285–303; *Guido Kisch*, Der erste in Deutschland promovierte Jude, in: MGWJ, 78, 350–363; *ders.*, Die Universitäten und die Juden, in: Philosophie und Geschichte, Tübingen LXXVII, 1961. *Adolf Kober*, Jüdische Ärzte des Rheinlands, in: Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau, II, Breslau 1929; *ders.*, Zur Geschichte der jüdischen Ärzte, MGWJ, 83, 305–312. *H.-J. Krüger*, Die Judenschaft von Königsberg; *Louis Lewin*, Die jüdischen Studenten an der Universität Frankfurt an der Oder, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, 14, 15, *Paul Rieger*, Deutsche Juden als Heidelberger Studenten im 18. Jahrhundert, in: Festschrift Philipppson; *Berthold Rosenthal*, Zwei jüdische Ärzte, MGWJ, 77, 447–456.

Von den Einzelorten überragt Berlin alle anderen, und so scheint dort auch der erste Schritt zum Bildungsbürgertum ebenso wie in Richtung auf das Besitzbürgertum getan worden zu sein. Allerdings sind ebenfalls Studenten aus Frankfurt a. Main auffallend vertreten, und über die Aufklärungsbewegung in der Freien Stadt wird noch weiterhin die Rede sein müssen. Doch spielt bei der geographischen Verteilung z. T. die Tatsache eine Rolle, daß Juden in der Umgebung von Universitätsstädten eher an Studium dachten, als wenn sie genötigt waren, in die Ferne zu ziehen. Außerdem hatte das Rheinland eine lange Traditionskette jüdischer Ärzte, welche nicht unbedingt in Zusammenhang mit der Aufklärungsbewegung gebracht zu werden braucht.

Der sozialen Herkunft nach lassen sich nur 28 Studenten genauer eingliedern. Von diesen stammten:

Tabelle VII
Soziales Milieu der Studenten

15	aus Familien von Ärzten,
11	aus Familien von Hofjuden, Wohlhabenden und Gemeindevorstehern,
2	aus Gelehrtenfamilien.
<hr/>	
28	= 100 %

Wieder fällt die Arzttradition ins Auge, doch beinahe ebenso stark wirkt hier die Tatsache, daß wohlhabendere Eltern und insbesondere Hofjuden ihre Söhne auf Universitäten leichter unterbringen konnten als weniger Bemittelte und geringer Angesehene. Es bestätigt sich also, daß unter der Vorhut der Aufklärung diese beiden Gruppen einen besonderen Rang einnahmen, und daß ein gewisser Zusammenhang zwischen jüdischen Aspirationen auf gleichzeitigen Eintritt ins Besitz- und ins Bildungsbürgertum bestand.

In Berlin hatten um das Jahr 1750 nur zwei jüdische Ärzte innerhalb der Gemeinde praktiziert, der Gemeindefeldarzt Benjamin Abraham Lemis und Joseph Liebmann. Der im Jahre 1751 promovierte Dr. Aron Gumpertz (= Emmerich) praktizierte nicht in Berlin. Ob er später in Hamburg als Arzt arbeitete, bleibt zweifelhaft. Im Jahre 1798 stieg die Zahl der Berliner jüdischen Ärzte nunmehr auf acht¹⁵², unter ihnen der auch als Philosoph und Physiker bekannte Marcus Herz, der Mann von Henriette, der erste jüdische Titularprofessor in Deutschland, dessen Haus ein Sammelpunkt der Gelehrten wurde, und Markus Elieser Bloch, dessen Name als Ichthyologe und als Diagnostiker gleichen Ruf genoß. Bekannt waren noch Dr. J. Aronsohn und Dr. D. Oppenheimer, die auch publizistisch hervortraten. Dr. Joseph Fliess, mit den Itzigs verschwägert, ließ sich 1804 taufen. Daß damals bereits Dr. N. J. Friedländer, der später der erste ungetaufte Privatdozent an der Universität Berlin wurde,

¹⁵² Wolf Davidso[h]n, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin 1798, 98 ff

dort niedergelassen war und daß im Jahre 1802 tatsächlich bereits elf jüdische Ärzte im Adreß-Kalender von Berlin aufgeführt waren, wie der Judenfeind Grattenauer behauptete¹⁵³, ist durchaus wahrscheinlich. Auch außerhalb Berlins mehrten sich jüdische Ärzte. In Hamburg wirkte in den achtziger und neunziger Jahren Mordechai Gumpel-Levison, der in Schweden eine Titularprofessur (eher als Marcus Herz) erhalten hatte. Etwas später ließ sich dann dort der bereits genannte David Veit nieder, und ein Jude wurde um diese Zeit sogar Bezirksarzt an der städtischen Armenanstalt¹⁵⁴. In Breslau und Königsberg, aber auch in kleineren Städten wie Prenzlau¹⁵⁵ und Bleicherode¹⁵⁶, gab es ebenfalls bereits jüdische Ärzte, und in Posen sollen drei von elf Doktoren der Stadt Juden gewesen sein, einer sogar eine Zeitlang als Stadtphysikus amtiert haben¹⁵⁷. Etwa zehn bis zwanzig Jahre später brachte es Dr. Joel Fiorino zum kurhessischen, Dr. M. Kannstadt zum bayerischen Bataillonsarzt¹⁵⁸, was von den preußischen Juden bald beneidet werden sollte. Wie sehr der Zustrom zur Medizin anwuchs, mag eine Promotionsliste der Universität Berlin aus dem Jahre 1826 beweisen¹⁵⁹. Damals erhielten 54 Mediziner den Doktorgrad und unter ihnen vier bis sechs Juden und ein Getaufter, d. h. mindestens 8 % der Gesamtzahl.

Der ganz außergewöhnliche Fall, daß vor 1815 ein Jude zur Advokatur zugelassen wurde, ereignete sich im Jahre 1803 im dänischen Altona, hinsichtlich des dortigen Jurastudenten Maier Isaac Schiff¹⁶⁰. Selbst bis zur Revolution von 1848 waren in ganz Deutschland gerade zwanzig jüdische Rechtsanwälte zugelassen, und keiner davon in Preußen¹⁶¹.

Ähnlichen Beschränkungen unterlagen auch Apotheker. In Preußen war der Zugang zu diesem Berufe zunächst sehr erschwert, dann sogar gänzlich verboten¹⁶². Kein Wunder, daß ehrbare jüdische Großbürger, bei aller Achtung

¹⁵³ K[arl] W[ilhelm] F[riedrich] Grattenauer, *Wider die Juden. Ein Wort der Mahnung an alle unsere christlichen Mitbürger*, 3. Aufl., Berlin 1803, 38, Anm.

¹⁵⁴ Heinz Mosche Graupe, Mordechai Gumpel (Levison), in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, V, Nr. 17 (1962), 3; Krohn, op. cit., 12.

¹⁵⁵ Davidso[h]n, op. cit.

¹⁵⁶ Moses Wessely, *Hinterlassene Schriften*, Berlin 1798, Vorwort, XVIII. Es war Naphtali Wessely, ein Sohn des Moses Wessely und Neffe des Hartwig Wessely aus dem Kreise Mendelssohns.

¹⁵⁷ Wenzel, op. cit., 192.

¹⁵⁸ *Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel*, 32; Straus, *Regensburg and Augsburg*, 67.

¹⁵⁹ *Allgemeine Preußische Staats-Zeitung* 1826, 19. Dezember, 1187–1188.

¹⁶⁰ Victor, op. cit., 11 nebst Anm. 11.

¹⁶¹ Herbert Straus, *Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815–1847*, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, 117, Anm.

¹⁶² DZA Merseburg, Tit. LXVI, Nr. 31 (1800–1801). Der Königsberger Apotheker Philipp Landau stellt also, wie aus den mir freundlichst von Frau Sophie Landau, Tel Aviv, zur Einsicht überlassenen Familienpapieren hervorgeht, für die dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine große Ausnahme dar.

vor Bildung, schwer begriffen, „was... die Universität nutzen solle“. Und trotzdem gaben sich „die Unabhängigen“ unter ihnen „als Mäzene der Wissenschaft, später auch der Kunst“¹⁶³.

Dieser Ausspruch des Historikers Jost ist chronologisch nicht ganz einwandfrei. Die Hinneigung zur Kunst unter den Juden war beinahe gleichlaufend mit Aufklärung und höherer Bildung, ja mag ihr vielleicht um ein wenig vorausgeeilt sein. Bereits um 1750 arbeitete ein Miniaturenmaler, Juda (Leo) Pinhas, beim Markgrafen von Ansbach-Bayreuth und später auch für Friedrich II. von Preußen. Sein Sohn, Salomon Pinhas, war Hofminiaturenmaler in Kassel. Als dort ein Besucherbuch im Kunsthause angelegt wurde, stammte die erste Eintragung von einem Juden aus Rodenberg. In Kassel zeichnete sich später auch der Miniaturenmaler Jeremias Fiorino durch seine Kunst aus; gleichzeitig wirkten dort ein jüdischer Hofmusikus und ein Stadtmusikus¹⁶⁴. Um dieselbe Zeit hatte auch Stuttgart in den Benedicts eine der Musik und den darstellenden Künsten zugewandte Familie¹⁶⁵. Sehr früh (1764) legte in Berlin der bereits erwähnte Benjamin Veitel Ephraim den Grund zur ersten in Berlin entstehenden jüdischen Bilder- und Kunstsammlung. Er veröffentlichte zwölf Jahre später, auch wohl als erster Jude, ein Drama in deutscher Sprache¹⁶⁶. Vorausgegangen war ihm, allerdings anonym, – und wieder erscheinen parallel Aspirationen auf Besitz- und Bildungsbürgertum – der damalige Student der Medizin Marcus Herz, der im Jahre 1771 in Berlin einen Dialog *Freymüthiges Kaffeegespräch* drucken ließ, der allerdings mehr der Literaturkritik als der Dramenliteratur zuzurechnen ist.

Die Liebe zum Theater, die daraus spricht, manifestierte sich, zunächst in Berlin, in überraschend starkem Maße. Bereits aus dem Jahre 1779 wird berichtet: „Unter allen Vergnügen lieben die Juden das Schauspiel am meisten. Am Sonnabend [!] ist das Parterre großen Theils von ihnen besetzt“¹⁶⁷. Daß hier nicht übertrieben ist, ergibt sich aus einem überraschenden Fall in der Geschichte des Berliner Theaters: Als das Nationaltheater im Jahre 1788 Shakespeares *Kaufmann von Venedig* aufführte, ermahnte der Darsteller des Shylock das Publikum, in einem Prolog aus der Feder eines unserer „ersten Dichter“, es solle das Drama nicht als Angriff auf die Juden deuten. Doch

¹⁶³ I. M. Jost, Vor einem halben Jahrhundert, aaO, 157–158.

¹⁶⁴ Ludwig Horwitz, Die Gesetze um die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten ..., op. cit., 35; Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, 30 ff., 89, Anm.; Max Osborn, Bildende Künste, in: Siegmund Kaznelson (Hrsg.), Juden im deutschen Kulturbereich, 2. Aufl., Berlin 1959, 74–77, zählt noch einige weitere Maler auf.

¹⁶⁵ Raphael, Familie Benedict, aaO, 33–36.

¹⁶⁶ Rachel/Walllich, op. cit., II, 343. Der Titel des Dramas war: Worthy, Danzig 1776; seine dreißig Jahre später erschienene autobiographische Schrift wurde bereits erwähnt: Über meine Verhaftung (siehe Anm. 35).

¹⁶⁷ Bemerkungen eines Reisenden durch die Kgl. Preussischen Staaten, zitiert bei Ingeborg Drewitz, Berliner Salons, Berlin 1965, 16.

legte man diese Geste so aus, als ob „die Juden sich vom Theater ausnehmen wollten“, und der Prolog wurde alsbald gestrichen¹⁶⁸.

Die Theaterbegeisterung blieb nicht auf Berlin beschränkt. Noch vor 1800 übernahm Elias Gumpertz die Direktion des Theaters in Regensburg aufgrund einer wirtschaftlichen Transaktion – er schoß Gelder vor – und führte das Haus zur Gesundung unter einhelliger Zufriedenheit des Publikums¹⁶⁹. Das war wohl der erste jüdische Versuch, ein Theater zu leiten, doch blieb er nicht der letzte. In Berlin z. B. führte ein jüdisches Konsortium seit 1822 das Königstädtische Theater, sehr zum Unwillen des bereits erwähnten Julius v. Voss, der prompt dagegen eine Posse *Das Judenkonzert in Krakau* vom Stapel ließ¹⁷⁰. Nicht nur als Direktoren, sondern auch als ausübende Künstler und Theaterschriftsteller waren damals Juden bereits akzeptiert. Noch vor 1800 wurde z. B. in Königsberg ein Stück einer jüdischen Kaufmannsgattin mit Erfolg aufgeführt¹⁷¹. Später wunderte man sich bereits nicht mehr über künstlerisches Auftreten jüdischer Frauen, wie z. B. über ein „Singenkonzert“ der Geschwister Cohn im Jahre 1817¹⁷². Der gute Erfolg einer „gewissen komischen Zauber-Pantomime in zwei Abteilungen mit Tanz, *Der goldene Schlüssel*, von F. L. Lewin“¹⁷³ wurde dann im Jahre 1825–26 bereits als selbstverständlich hingenommen.

Wohin die Theaterbegeisterung einen guten Juden bringen konnte, soll durch folgendes Kuriosum belegt werden: Im Jahre 1823/24 gab es einen langdauernden Zwist zwischen den inzwischen in Danzig eingebürgerten „Vorstadtjuden“ von Mattenbuden und ihrem Vorbeter R. Chajim Hirsch. Ein wichtiger Disziplinarpunkt war, daß die fromme Gemeinde von ihm forderte, er solle nicht „in die Komödie gehen, insbesondere nicht am Sabbath“¹⁷⁴! In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß auch der traditionstreue Vater von Moses Hess alles daran setzte, die Theaterbegeisterung seines Sohnes zu dämmen¹⁷⁵.

Theaterbegeisterung, die nach 1815 oft anstelle politischer Aktivität trat¹⁷⁶, sowie vielleicht auch das Streben, dem Vorbild Ludwig Börnes nachzueifern, mochte wohl einem Posener Juden im Jahre 1819 den Plan eingegeben haben, dramaturgische Blätter zu veröffentlichen¹⁷⁷. Aber der Drang zur Publiz-

¹⁶⁸ Anton Balthasar König, *Annalen der Juden in den Preußischen Staaten*, Berlin 1790, 329–330.

¹⁶⁹ Straus, *Regensburg and Augsburg*, 169.

¹⁷⁰ Johannes Hahn, Julius von Voss, in: *Palaestra*, XCIV (1910), 52 f. nebst Anm.

¹⁷¹ H.-J. Krüger, *Die Judenschaft von Königsberg*, 53.

¹⁷² Kgl. Priv. Berlinische Zeitung, Anzeige am 3. Juni 1817.

¹⁷³ Allgemeine Preussische Staatszeitung, 1826, Anzeige auf Seite 1224 und öfters.

¹⁷⁴ CAHJP/DA 285, 9. Adar 1824. Das Dokument ist teils in jiddischer, teils in recht guter hebräischer Sprache abgefaßt.

¹⁷⁵ Edmund Silberner, *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, Leiden 1966, 6.

¹⁷⁶ Vgl. Toury, *Die politischen Orientierungen*, 8.

¹⁷⁷ Nahum N. Glatzer (Hrsg.), *Leopold Zunz, Jude – Deutscher – Europäer*. Ein

stik war nicht unbedingt von der Begeisterung für die dramatischen Künste abhängig. Er trat selbständig bereits seit den achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts hervor und bezeichnet einen weiteren Schritt der jüdischen Intelligenz auf dem Wege des Anschlusses an die zeitgenössischen gebildeten Schichten.

Mendelssohns erste deutsche Essays, von Lessing veröffentlicht, erregten Staunen und Verwunderung, daß ein Jude sich in deutscher Sprache gebildet auszudrücken fähig sei. Zwar hielt besonders der Schriftsteller und Verleger Nicolai eine Art von Mendelssohn-Romantik auch nach dessen Tod lebendig¹⁷⁸, doch traten bald auch andere Juden publizistisch hervor, und die Verwunderung darüber wurde binnen einer Generation zur Entrüstung über das jüdische „Eindringen“ in die deutsche Literatur¹⁷⁹.

Juden waren seit je als Buchliebhaber bekannt. Zu Anfang der Aufklärungsbewegung befanden sich daher reichhaltige Privatbibliotheken in manchen Häusern, welche sich bald auch mit Schriften von Nichtjuden füllen sollten. Solche Bibliotheken, z. B. die von Salman Gumpertz in Berlin oder die der Familie Friedländer in Königsberg¹⁸⁰, wie auch Moses Mendelssohns Privatbibliothek, erfüllten eine wichtige Aufgabe, indem ihre Schätze Bildungshungrigen aller Schichten zur Verfügung standen. Sie bildeten dennoch einen gesellschaftlichen Berührungspunkt zwischen Juden und Nichtjuden. Ähnliches kann in beschränkterem Maße auch von öffentlichen Bibliotheken gesagt werden. Als z. B. in der Landesbibliothek Kassel ein Benutzerbuch aufgelegt wurde, erschien bald danach die erste jüdische Eintragung, charakteristischerweise die eines Berliner Arztes, Leo Elias Hirschel, der später der Bibliothek mehrere Bücher stiftete¹⁸¹. Wenig ist über private Leihbibliotheken und ihre jüdischen Besitzer und Benutzer bekannt. Doch mögen sie nach 1808 eine wichtigere Funktion in der Verbreitung allgemeiner Bildung¹⁸² erfüllt haben als vorher, denn die Zahl der des deutschen Lesens kundigen Juden begann erst damals anzusteigen. Jedenfalls existierten in Hamburg ums Jahr 1815 bereits zwei jüdische Leihbibliotheken.

Daß Juden, und insbesondere die „Adelsjuden“, sehr früh als Bücherkäufer und als Förderer der deutschen Literatur hervortraten, geht aus wahllos

jüdisches Gelehrtschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 11, Tübingen 1964, 101, Brief an S. M. Ehrenberg vom 25. Juni 1819.

¹⁷⁸ Vgl. z. B. die Beiträge von ihm und von David Friedländer in der Neuen Berlinischen Monatsschrift, Jahrgang 1809.

¹⁷⁹ Zuerst wohl im Buche von *Ludolf Holst*, Das Judentum in allen dessen Theilen . . . betrachtet, Mainz 1821.

¹⁸⁰ *H.-J. Krüger*, Die Judenschaft von Königsberg, 51.

¹⁸¹ Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, 89, Anm.

¹⁸² Vgl. *M. Brann*, MGWJ, 62, 242, Anm. und 244 über die jüdische Leihbibliothek in Wollstein, in welcher der jugendliche Heinrich Graetz sich manche Kenntnisse erwarb.

herausgegriffenen Pränumerationslisten hervor. So erscheinen in den Listen für die ersten Bände von G. F. Nicolais zwölfbändiger *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz* (1783 seq.) fünf Mitglieder der Familie Friedländer in Königsberg und Berlin, dazu noch Daniel Itzig junior, drei weitere jüdische Subscribenten aus Königsberg und einer aus Breslau. Es versteht sich, daß Bücher von oder über Juden ebenfalls von Nichtjuden pränumeriert wurden¹⁸³.

Dieses Interessiertsein aneinander mag in Bibliotheken und bei Buchkäufen nur wenig wirkliche Annäherung geschaffen haben. Aber es dürfte vielleicht den Weg bereitet haben für eine etwas ausgesprochenere Form der Begegnung auf dem Felde der Publizistik, und dies zunächst in den populärwissenschaftlichen und ästhetischen Zeitschriften. Auch hier war es Mendelssohn, der als erster Literarkritiker hervortrat, gefolgt von seinem Nachahmer David Friedländer. Sie blieben aber nicht lange die einzigen. In Hamburg-Altona schuf sich Moses Wessely seit den siebziger Jahren einen Leserkreis für wirtschaftspolitische Aufsätze¹⁸⁴. In derselben Stadt gab der bereits genannte Arzt Mordechai Gumpel ungefähr zehn Jahre später eine Fachzeitschrift *Die Ärzte* heraus, die später in *Deutsche Gesundheitszeitung* umbenannt wurde¹⁸⁵. In Hamburg wirkte zur Zeit der Französischen Revolution auch einer der ersten jüdischen Radikalen, Heymann Salomon Pappenheimer, aus Oberschlesien gebürtig (wohl ein Sohn des Breslauer hebräischen Schriftstellers und Rabbinatsassessors Salomon Pappenheimer). Gemeinsam mit J. W. von Archenholz gab er 1793 *Die Pariser Jakobiner in ihren Sitzungen* heraus. Er arbeitete auch an der von letzterem redigierten *Minerva* mit, ebenso an einem im Jahre 1794 von H. Würzer in Altona herausgegebenen *Historischen Journal*, das noch einen jüdischen Radikalen, Elias Israel, zu seinen Mitarbeitern zählte¹⁸⁶.

Die Französische Revolution mag auch in Berlin die Mitarbeit von Juden an den dort entstehenden Zeitschriften gefördert haben. Dies beweist neben einem gewissen Interesse an jüdischen Dingen eben auch eine gesteigerte Unbefangenheit, da man nunmehr unbedenklich allgemeinere Artikel jüdischer Autoren aufzunehmen begann. So druckte z. B. die *Berlinische Monatsschrift* (später als *Neue Berlinische Monatsschrift* fortgesetzt) posthume Beiträge von Mendelssohn und Aufsätze von David Friedländer, sowie nicht wenige Stücke über jüdische Angelegenheiten von G. F. Nicolai und anderen. Im *Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks* erschienen von 1795 bis 1800

¹⁸³ Vgl. z. B. die Pränumerationsliste in *Moses Wessely, Hinterlassene Schriften*, Berlin 1798.

¹⁸⁴ Posthum zusammengefaßt in dem in der vorhergehenden Anmerkung genannten Band.

¹⁸⁵ *Graupe*, Mordechai Gumpel, aaO, 4.

¹⁸⁶ *Walter Grab*, *Demokratische Strömungen in Hamburg*, Hamburg 1966, 149–150.

fünf ein spezifisch jüdisches Thema behandelnde Artikel, und mindestens zehn Juden veröffentlichten Beiträge¹⁸⁷. Außer den bekannten Aufklärern der ersten nachmendelssohnschen Generation, wie Marcus Herz, David Friedländer, Salomon Maimon und Lazarus Bendavid, erschienen als Mitarbeiter noch der Musiker Karl Bernhard Wessely, der Hofmedailleur Abraham Abramson, der Arzt J. H. Detmold (getauft), Esther Bernhard – eine Enkelin des Rabbiners Jonathan Eybeschütz – und Ludwig Robert, der Bruder der Rahel Lewin. Letztlich ist auch Saul Ascher als Publizist zu erwähnen, der nach vergeblichen Versuchen, in jüdischen Kreisen Aufmerksamkeit und Anerkennung zu finden¹⁸⁸, sich ganz der allgemeinen Literatur zugewandt hatte. Im Jahre 1801 vertrat er bereits in der *Eunomia* europäisch-kosmopolitische Ansichten und trat Deutschtümlern entgegen¹⁸⁹, wie später dann nochmals in seiner *Germanomanie* (1815), was ihn in nationalistischen Kreisen in Verruf brachte¹⁹⁰.

Von viel feinerem Korn war Lazarus Bendavid, der nicht nur an den oben erwähnten Zeitschriften, sowie an Schillers *Horen*, mitarbeitete, sondern auch seit 1802 für einige Jahre als Redakteur an der höchst soliden *Haude- und Spenerschen Zeitung* wirkte. Abgesehen von Friedländer, der ja eigentlich vom „Adelsbürgertum“ herkam, war also Bendavid, neben Marcus Herz, der erste jüdische „Bildungsbürger“, der kraft seiner intellektuellen Integrität in der Welt des gebildeten nichtjüdischen Bürgertums gleichberechtigt Fuß faßte. Absichtlich sind hier die Salons der jüdischen Frauen nicht behandelt, da deren Gesellschaftskreise mit ihren zahlreichen adligen Elementen eigentlich bereits in die Romantik hinüber- und damit zugleich aus dem Judentum hinausführten. Bendavid blieb der Aufklärung und dem Judentum treu, griff auch aktiv ins jüdische Bildungswesen ein, als er 1806 die jüdische Freischule zu leiten begann.

Ihm gegenüber wirkte Carl Julius Lange (Daveson) viel weniger seriös, obwohl er und seine Blätter eine Zeitlang das Gespräch von Berlin waren. Vor seiner Taufe und Niederlassung in Berlin als Schützling Hardenbergs

¹⁸⁷ Zahlen nach Günter u. Ursula Schulz, Das Berlinische Archiv der Zeit, Bremen 1967, 7 und passim.

¹⁸⁸ Mit seiner Schrift: Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden, veranlaßt bei der Frage: Soll der Jude Soldat werden?, Frankfurt a. d. Oder 1788, mit seiner Systematik des Judentums: im Leviathan, oder über Religion in Rücksicht des Judentums, Berlin 1792, sowie in seiner Polemik gegen Fichte und Kant: Eisenmenger, der Zweite; nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an Herrn Prof. Fichte in Jena, Berlin 1794. Über ihn vgl. Ellen Littmann, Saul Ascher. First Theorist of Progressive Judaism, in: Year Book V of the Leo Baeck Institute, London 1960, 107–121. Siehe nunmehr auch Walter Grab, Saul Ascher, in: Jahrbuch des Institut für deutsche Geschichte, VI, Universität Tel Aviv, 1977 (im Druck).

¹⁸⁹ *Eunomia* 1801, zweiter Halbbd., 122 ff.

¹⁹⁰ Die in der folgenden Anmerkung genannte antisemitische Dissertation greift ihn u. a. wegen seines angeblich scharfen Urteils über Heinrich von Kleist nach dessen Selbstmord an. Der fragliche Artikel stammt aber von einem gewissen Weiss.

hatte er in Bayreuth eine politische Zeitung herausgegeben, die den Unwillen des Wiener Hofes erregte und geschlossen wurde. In Berlin ließ er zwischen 1805 und 1808 nacheinander drei Blätter erscheinen, die zwischen preußischem Loyalismus und Franzosenfreundschaft lavierten und wegen ihres kontroversen Charakters einigen Staub aufwirbelten¹⁹¹.

Obwohl Jacob Pinhas aus Kassel, der genannten Malerfamilie entstammend, ebenfalls der französischen Linie folgte und mit kaum zwanzig Jahren zum Redakteur des amtlichen *Westphälischen Moniteur* ernannt wurde, führte er das Blatt so taktvoll, daß er nach der Rückkehr des Kurfürsten anstandslos die Redaktion der *Kasselschen Allgemeinen Zeitung* übernehmen und lange Jahre fortführen konnte¹⁹².

Man ist versucht zu fragen, ob denn Juden nun bereits generell Tageszeitungen lasen oder zum Inserieren benutzten und so den Redaktionen einen gewissen Anreiz bieten konnten, jüdische Journalisten zu beschäftigen. Beim Durchgehen der *Vossischen Zeitung* vom Jahre 1811 fällt jedoch auf, daß in dem recht umfangreichen Anzeigenteil nur verhältnismäßig sehr wenige jüdische Geschäfts- und Privatinserate zu finden sind, obwohl im kaufmännischen Leben Berlins die Juden, wie dargestellt, eine recht wichtige Rolle spielten. Es mag sein, daß die großen Firmen der „Adelsbürger“ nicht zu inserieren brauchten, der sich entwickelnde jüdische Mittelstand aber vorerst nur schwach unter Interessenten und Lesern vertreten war. Kurioserweise fällt jedoch auf, daß gerade unter den Lösern der Rätsel einige Juden zu finden sind¹⁹³, deren Zahl ungefähr im Verhältnis von 2 : 7 zu der von Nichtjuden steht. Das heißt immerhin, daß den intelligenteren Leserschichten bereits einige Juden als Vertreter des neuen Bildungsbürgertums angehörten.

Was in Berlin bereits um 1811 als Tatsache feststeht, der wachsende Kontakt der Juden mit der Bildung der Zeit, wurde für badische Städte zum ersten Mal im Jahre 1823 festgestellt, als der Abgeordnete Hitzig davon sprach, daß die Juden „in größeren Städten verfeinerter und gelehrter“ geworden seien. Er beeilte sich jedoch hinzuzufügen, daß sie „im Ganzen doch . . . in vielfacher Hinsicht national getrennt bleiben und höchstens durch die goldene Kette kaufmännischer Unternehmungen und Spekulationen ihren Verkehr mit uns unterhalten“¹⁹⁴. Das ist aber kaum noch für die Adels- und Bildungsbürger in Karlsruhe und Mannheim zutreffend, die bereits gesellschaftliche Fäden zum

¹⁹¹ Telegraph, Deutscher Herold, Neuer Telegraph. Einigermaßen abgewogen über ihn urteilt das zeitgemäße Kabinet Berlinischer Charaktere, 1808, 78 ff. Ganz abfällig, einem Treitschke-Zitat nach, ihn als „das eifrigste Werkzeug der französischen Polizei“ bezeichnend, urteilt die antisemitische Dissertation von G. Malbeck, Der Einfluß des Judentums auf die Berliner Presse, Dresden 1935, 21. Über ihn vgl. jetzt auch Günter Schulz, Aus Alexander Davesons Frühzeit, in: Michael, II (1973), Universität Tel Aviv.

¹⁹² Horwitz, Die Gesetze . . . im ehemaligen Kurhessen, 35.

¹⁹³ Z. B. Kgl. Priv. Berlinische Zeitung (= Vossische), 26. September 1811, 6.

¹⁹⁴ Zitiert bei Rürup, Judenemanzipation in Baden, aaO, 267.

nichtjüdischen Großbürgertum geknüpft hatten, und für Berlin widerspricht es gänzlich der auffallenden und bekannten gesellschaftlichen Begleiterscheinung der Aufklärung – den jüdischen „Salons“ und den Einheiraten reicher oder gebildeter Jüdinnen in christliche Adels- oder Großbürgerfamilien.

Welcher Art waren nun diese gesellschaftlichen Bande, die durch Aufklärung und Bildung geknüpft wurden? Aus all dem bereits Gesagten ist wohl klar geworden, daß die zum Adels- und Bildungsbürgertum strebenden Juden zu „ortsansässigen gewerbe- und handeltreibenden Christen“, d. h. zu dem eigentlichen alten Zunftbürgerstand, „keine gesellschaftlichen Beziehungen“ angeknüpft hatten. Vielmehr kamen sie in Berührung mit gewissen Kreisen, die sich im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts „aus dem ständischen und staatlichen Gefüge lösten und einer neuen gesellschaftlichen Ordnung“ den Weg bereiteten¹⁹⁵. Vornehmlich gehörten dazu gewisse Adlige, aber auch Angehörige des alten Bürgertums, die selber – ähnlich den Juden – einen den Rahmen des Zunftbürgertums sprengenden wirtschaftlichen Weg eingeschlagen hatten, und schließlich eine Schicht Intellektueller, die durch die atomisierende Kraft der Aufklärung ihre Bindung an die kastenmäßige Gesellschaft vorheriger Zeit gelockert fand und nun, oft aus den Provinzen in die Großstadt gewandert, eine Gesellschaft anstrebte, in der „Geist“, „Bildung“ und Toleranz als Grundwerte galten¹⁹⁶. Als erste Stufe dieser gesellschaftlichen Entwicklung kann das Zusammentreffen einzelner, wie z. B. Mendelssohns und Lessings, angesehen werden. Manchmal wirkte im selben Sinne die Zuziehung von gewissen jüdischen „Adelsbürgern“, besonders in Kleinstaaten, an den Hof des Fürsten¹⁹⁷.

Auf der zweiten Stufe begann die passive und aktive Beteiligung von Juden, deren Sitten „sehr verbessert und ihre Lebensart feiner und freier geworden“ waren¹⁹⁸, an „gelehrten Gesellschaften“ und wissenschaftlichen Vorträgen, sei es an Universitäten, Bibliotheken und Museen, sei es in privaterem Rahmen. Die seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts aufkommenden Kaffeehäuser, das Schachspiel und das Theater erfüllten auf einer weniger geistigen Ebene ähnliche Funktionen. Jedenfalls wurde in Berlin bereits um 1779 bemerkt, daß „die Vornehmen, oder überhaupt diejenigen, welche nach guten Grundsätzen erzogen sind . . . viel mit Christen“ umgehen und „gemeinschaftlich mit ihnen an unschuldigen Zerstreungen“ teilnehmen¹⁹⁹. Jüdische Heime zogen den gesellschaftlichen Besuch von Nicht-

¹⁹⁵ *Jacob Katz*, Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland, Diss. Frankfurt a. Main 1935, 32 f.

¹⁹⁶ Eine ausführliche Analyse dieser Entwicklung bei *Hans Weil*, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1929, passim.

¹⁹⁷ *Hermann Schiff*, Heinrich Heine, 6–7.

¹⁹⁸ *König*, Annalen der Juden, 318 f.

¹⁹⁹ Bemerkungen eines Reisenden durch die Kgl. preußischen Staaten, zitiert bei *Drewitz*, Berliner Salons, 16.

juden erst später und nur insoweit an, als sich einzelne Juden, „die durch die Aufklärungsgesellschaft hindurchgegangen sind, durch Heirat ein Haus gegründet“ hatten²⁰⁰. Das Beispiel des Dr. Marcus Herz und seiner Frau Henriette ist bekannt. Doch spaltete sich dort bald das gesellschaftliche Zusammensein in den philosophisch-wissenschaftlichen Zirkel um den „Professor“ und in den schöngeistigen Kreis um Henriette. Ein anderer, sehr früher Treffpunkt in Berlin war das Haus von Benjamin Veitel Ephraim, dessen Bildungsaspirationen bereits erwähnt wurden. Ihm folgten dann, unter anderem, die Berliner Salons im Hause des Bankiers Cohen, im Hause der Sara Levy, einer Tochter des Isaak Daniel Itzig, im Hause des Bankiers Meyer und seiner Töchter²⁰¹, und schließlich bei den Töchtern Mendelssohn und bei Rahel Levin (später Varnhagen), um nur die bekanntesten zu nennen. Durch zwei Töchter des Daniel Isaak Itzig, die in die Häuser Eskeles und Arnstein einheirateten, verpflanzten sich die Salons nach Wien, später auch nach Hamburg. Königsberg hat wohl schon gleichzeitig mit Berlin, oder noch um ein wenig früher, etwas bescheidenere Salons in den Häusern der Familien Friedländer und Seligmann gehabt. Jedenfalls berichtet ein Reisender vor 1800 über das gesellige Leben und über die Bildung in Königsberg: „Selbst der bloße Kaufmann, der Speditionshändler, der Wechsler besitzt Einsichten, die man nicht vermutet“²⁰².

Nun aber bildeten sich innerhalb dieser Salons ab und zu noch gewisse esoterische Zirkel, wie z. B. der „Tugendbund“, dem die Schwestern Meyer, die Schwestern Mendelssohn und, als Mittelpunkt, Henriette Herz, von Nichtjuden aber die Brüder v. Humboldt und Karl Laroche und einige andere angehörten²⁰³. Eine andere solche Verbindung war um 1803 der „Nordsternbund“ junger Intellektueller. Ihm gehörten u. a. an K. A. Varnhagen, Adalbert v. Chamisso, Wilhelm Neumann, Rahels Bruder Levin Marcus (= Ludwig Robert), Ferdinand Koreff, Eduard Itzig (= Hitzig) und Heymann Ephraim²⁰⁴. Wie einige der bisher genannten Namen beweisen, förderte die Atmosphäre der Salons und Bünde gemischte Heiraten und Taufe. Dabei zeigte es sich, daß insbesondere der Adel bereit war, reiche und geistreiche Jüdinnen zu ehelichen. Die Töchter der Bankiers Cohen und Meyer heirateten Adlige, und Marianne Meyer wurde sogar morganatische Fürstin Reuss (j. L.). Andere Jüdinnen heirateten Beamte oder Offiziere, und gerade letztere scheinen sich manchmal durch Heirat einer Jüdin saniert zu haben²⁰⁵.

²⁰⁰ Katz, *Judenassimilation*, op. cit., 44.

²⁰¹ Vgl. Selma Stern, *Der Frauentypus der Romantik*, in: *Der Morgen*, I, Nr. 4 (Oktober 1925), 506.

²⁰² Karl Feyereabend, *Kosmopolitische Wanderungen*, II, 126–131.

²⁰³ Drewitz, *Berliner Salons*, 23.

²⁰⁴ Maximilian Müller-Jabusch (Hrsg.), *Thersites. Erinnerungen Garlieb Merkels*, Berlin 1921, 159–160.

²⁰⁵ Vgl. B. V. Ephraim, *Über meine Verhaftung*, op. cit., 103 f., der berichtet, daß ihn (allerdings französische) Offiziere gefragt hätten, wieviel Ausstattung „er seinen

Zur Kennzeichnung der Atmosphäre in jenen Kreisen genügt es festzustellen, daß alle als Juden geborenen Mitglieder der beiden letztgenannten Bünde früher oder später zum Christentum übertraten.

Im ganzen gesehen war aber das Phänomen der Salons und Bünde nicht von Dauer. Nach kurzer Blütezeit verschwanden sie mehr und mehr von der Bildfläche, während die anderen, oben kurz erwähnten nicht in Privathäusern zentrierten, Treffpunkte einer nicht vom Religiösen her bestimmten Gesellschaft bestehen blieben und gerade darum an Wichtigkeit für den Verbürgerlichungsprozeß gewannen.

Noch vor Ende des achtzehnten Jahrhunderts besuchten Hamburger und Altonaer Juden Gastwirtschaften in Ausflugsorten, und als eine derselben ihnen Aufnahme verweigerte, entspann sich darüber ein längerer Federkrieg²⁰⁶. Bekannt ist auch, daß der Hamburger Alsterpavillon zur Zeit der Hep-Hep-Unruhen zum Kampfort wurde, an dem Juden ihr Recht auf Zutritt mit Gewalt gegen nichtjüdische Jugendliche verteidigten. In Altona dagegen nahm man Juden ohne weiteres in die „Museumsgesellschaft“ auf²⁰⁷. Auch an einigen anderen Orten ging es friedlicher her. Jedenfalls berichtete man ganz zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts aus Breslau²⁰⁸, wo keine eigentlichen „Salons“ entstanden, daß das erste dortige Kaffeehaus ein Zentrum wurde, „auf dem sich Tabakschmaucher, Zeitungsleser, Politiker, Künstler, Gelehrte, à-l'hombre und Billardspieler nebst christlichen und jüdischen Müßiggängern tagtäglich versammeln“. In Frankfurt dagegen mußten die Franzosen den Juden sogar das Recht verschaffen, in den Mainanlagen zu promenieren.

In Berlin²⁰⁹ war es gerade die Akademie der Bildenden Künste, die um 1790 den Bann brach und den Hofmedailleur Abraham Abramson zu ihrem Mitglied machte. Bereits vorher hatte sich, wie David Friedländer erzählt, eine paritätische Gesellschaft von Musikfreunden aufgetan, die u. a. das Andenken an Mendelssohns Todestag durch ein Konzert beging und das dabei „eingegangene Geld an christliche und jüdische Arme gewissenhaft verteilte“²¹⁰.

Töchtern gäbe, ohne sich sehr um die übrigen zur Heirat so wesentlich notwendigen Umstände und Eigenschaften zu bekümmern“.

²⁰⁶ Vgl. darüber die Broschüren, die bei *Volkmar Eichstädt*, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage, Bd. 1, 1750–1848, Hamburg 1938, unter Nr. 294 a–d verzeichnet sind.

²⁰⁷ Über Hamburg und Altona ausführlich und mit Abschriften aus Literatur und Archivalien: *Abraham Landsberg*, Die Judenpogrome der Jahre 1819, 1830 und 1835 in Hamburg, Bd. 1, Manuskript im Besitz des Leo Baeck Instituts Jerusalem.

²⁰⁸ *J. C. Sinapius*, Schlesien . . ., Bd. II, 1806, 126, zitiert bei *Wenzel*, op. cit., 81.

²⁰⁹ *Friedländer*, Akten-Stücke, op. cit., 38 f., nebst Anmerkung.

²¹⁰ Die jüdische Beteiligung an Sammlungen zu allgemeinen wohltätigen und patriotischen Zwecken als Beweis ihres Zugehörigkeitswillens ist bekannt, und es braucht nicht bewiesen zu werden, was Rahel Levin im Zusammenhang mit den Befreiungskriegen kurz in den Worten zusammenfaßt: „In den Gabenlisten stehen

Um 1807 beteiligten sich in Stuttgart die Brüder Benedict an der Gründung der „Museumsgesellschaft“²¹¹, die auch vom königlichen Hause gefördert wurde. In ähnlicher Weise gehörten die führenden Familien in Karlsruhe zum Leseverein, zum Verein „Museum“ und zum badischen Kunstverein²¹².

Wie weit in dieser neuen gutbürgerlichen Gesellschaftsschicht der Einfluß der Französischen Revolution wirksam war, ist aus der Tatsache ersichtlich, daß den Juden durch die revolutionären Ereignisse auch ein Zugang zu Freimaurerlogen eröffnet wurde²¹³. Zwar waren schon manchmal früher, u. a. auch in den „Asiatischen Brüdern“²¹⁴, Juden aufgenommen worden, wie z. B. Isaak Daniel Itzig. Doch solche vereinzelt Fälle können hier außer acht bleiben. Als einzige Ausnahme muß vielleicht der Hamburger Zirkel, der sich den „Brüdern“ anschloß, genannt werden, da er sechs jüdische Mitglieder hatte – zwei Kaufleute, zwei Bankiers, einen Hoffaktor und einen Arzt. Bald aber veränderte sich das Verhalten der „Brüder“ zu Juden in negativer Weise, und in Berlin erfolgte darauffhin im Jahre 1790 die Gründung einer „Toleranzloge“, an der neben Itzig auch Marcus Herz und der Bankier Levi aktiv teilnahmen. Doch dieser Gründung wurde die Anerkennung der deutschen Großloge versagt, und sie blieb eine Winkelloge. Ähnlich entwickelten sich die Verhältnisse in Hamburg, wo allerdings die wohl im Jahre 1792 gegründete Loge „Einigkeit und Toleranz“ viel demokratischer, d. h. dem französisch-revolutionären Gedanken offener war als die Winkelloge in Berlin. Unter den Gründern und Mitgliedern der Hamburger Loge befanden sich der Bankier Elias Israel und der Kaufmann Jacob Labatt. Ob der bereits erwähnte Heymann Salomon Pappenheimer der Loge angehörte, steht nicht fest, doch war er Mitglied ausgesprochen demokratisch-radikaler Zirkel wie u. a. der

die Juden obenan“. Es sei nur hinzugefügt, daß selbst ein nicht sehr judenfreundlicher Bayer einige Fälle jüdischer Wohltätigkeit zu berichten weiß: „... In Bg. [Bamberg] lebte ein reicher Jude, der bei aller steifen Rechtgläubigkeit Wohltaten unter Juden und Christen in gleich reichlichem Maße spendete, ja sogar ein Mendikanten-Kloster zu Zeiten unterstützte. Zu Bth. [Bayreuth?] lebte ein Jude, welcher ... die Kleidung für mehrere unermögende christliche Bürger unter der Bedingung bestritt, daß sein Name verschwiegen bleibe. Zu B. ... unterstützte ein reicher Jude einen talentvollen christlichen Studenten auf der Universität, damit er sich für die Kirche ausbilde. Derselbe unterstützte auch christliche arme Schüler mit Schul- und Gesangbüchern.“ (*J. B. Graser, Das Judentum und seine Reform als Vorbedingung der vollständigen Aufnahme der Nation in den Staats-Verband. Justiz- und Polizey-Beamten zur vorzüglichen Rücksichtnahme, Bayreuth 1828, 66, Anm.*)

²¹¹ *Raphael*, Familie Benedict, aaO, 34.

²¹² *Rürup*, Judenemanzipation in Baden, aaO, 261, nebst Anm. 82.

²¹³ Darüber jetzt eingehend *Jacob Katz*, *Freemasons and Jews* (hebr.), Jerusalem 1968, passim; *ders.*, *The Fight for Admission to Masonic Lodges*, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, passim.

²¹⁴ Darüber derselbe auch in deutscher Sprache, *Jacob Katz*, *Moses Mendelssohn und E. J. Hirschfeld*, in: *Bulletin of the Leo Baeck Institute*, VII, Nr. 28 (1964), 295–311.

„Philanthropischen Gesellschaft“, in die auch noch zwei andere Hamburger Juden aufgenommen wurden²¹⁵.

Während der Franzosenzeit entstanden unter den Auspizien der Pariser Mutterloge in besetzten und abhängigen Städten wie Mainz, Kassel, Braunschweig und Hannover neue Logen, die Juden aufnahmen. Ein besonderes Kapitel stellte jedoch Frankfurt a. Main dar. Dort weigerten sich bestehende Logen, jüdische Mitglieder aufzunehmen, und als elf Juden und ein Nichtjude unter Anführung von J. Hiller und Sigismund Geisenheimer aus Bingen, der Prokurist bei Rothschild war, im Jahre 1808 eine neue von Paris autorisierte Loge – „Zur aufgehenden Morgenröte“ – installierten, wurde diese von den anderen Logen Frankfurts boykottiert. Die Loge zählte im Jahre 1811 achtzig Brüder, die Hälfte Juden. Unter letzteren befanden sich viele Neuankömmlinge in der Stadt, aber auch einige Vertreter der reichen Angesehenen wie Speyer, Reiss, Elissen, Goldschmidt. Selbst S. M. Rothschild war eine kurze Zeit Mitglied. Auch der Lehrer und spätere Direktor am „Philanthropin“, Michael Hess, sowie der junge Ludwig Börne gehörten ihr an. Diese Zusammensetzung der jüdischen „Brüder“ aus Kreisen des Großbesitzes und der Intelligenz, sowie die masonischen Gedankengänge, machten die Loge zu einem gewichtigen Faktor in der jüdischen Allgemeinheit und zum Mittelpunkt der Bildungs- und Modernisierungsbestrebungen in der Gemeinde²¹⁶.

Es muß auffallen, daß bei der gesamten bisherigen Darstellung immer dieselben wenigen Namen, Berufsarten und Orte erscheinen. Das liegt aber wohl nicht so sehr am Quellenmaterial oder an der Untersuchungsmethode, wie an der gerade durch diese Zusammenballung bestätigten Tatsache, daß in der ersten, mit Mendelssohn beginnenden, und selbst noch in der nachfolgenden, bis ungefähr 1812–15 reichenden Generation eine ganz dünne, eng begrenzte Schicht von „Adelsbürgern“ und Intellektuellen, die selber zum Teil Großbürgerfamilien entstammten, als Träger und Vollzieher der Verbürgerlichung auftrat. Es liegt viel bittere Wahrheit in der abfälligen Feststellung eines Mannes, der vor 1806 den Salons nahegestanden, sich aber danach aus nationalistischen Sentiments von ihnen zurückgezogen hatte²¹⁷:

„Da die Juden als solche keine durch die Verfassung bestimmte bürgerliche Geltung in dem Staate hatten, empfangen sie die ihrige von der Masse ihres Vermögens. Jeder reiche Jude war ein vornehmer Mann, der selbst zu den Gesellschaftszirkeln der Minister gehörte und Beamte von hohem Range auch bei sich sah; jeder arme war ein gemeiner Mensch, bis er reich wurde: dann gehörte er gleich zu den ersten Gesellschaften...“

Hieraus spricht zwar eine Geringschätzung der neuen jüdischen „Bildungsbürger“, doch scheint ihre Zahl damals noch beschränkter gewesen zu sein als

²¹⁵ Grab, Demokratische Strömungen, op. cit., 96 f., 220, 222, 239–243.

²¹⁶ Katz, Freemasons and Jews, op. cit., Chapt. IV.

²¹⁷ Garlieb Merkel, Skizzen aus meinem Erinnerungsbuch (Drittes Heft), Riga 1812, 304 f.

die der „Adelsbürger“. Die hier genannten Namen beider Kategorien könnten vielleicht noch um ein oder zwei Dutzend erweitert werden, darüber hinaus ging die Entwicklung bis 1812 oder 1815 aber nicht.

Es war also ein „kleines Bataillon fortgeschrittener Juden“, die ihre Rolle als „Vermittler zwischen der großen Civilgesellschaft und der engen Gesellschaft der Judenviertel“ schlecht und recht erfüllten. Es scheint wahr zu sein, daß sie dabei „vielleicht auf weniger Hindernisse seitens der Nichtjuden als seitens der Juden“ stießen²¹⁸. Denn der Abbröckelungsprozeß der vorrevolutionären ständischen Gesellschaft schritt in den großen Städten und durch die Umformung der Staaten, der Beamtenschaft und des Militärs zwischen 1792 und 1812 rapide voran, während die traditionsgebundenen Kräfte des Judentums in Klein- und Landstädten zunächst weniger von den Veränderungen berührt wurden. Dazu kommt, daß die jüdische Vorhut des Verbürgerlichungstrebens nicht nur traditionellen Lebensformen den Rücken kehrte, sondern gerade in ihren Spitzenfamilien die jüdische Gemeinschaft überhaupt verließ²¹⁹. Diese wurden daher von konservativen Elementen persönlich ebenso abgelehnt wie die Sache, die sie zu vertreten schienen. Jedenfalls erwarben

²¹⁸ *Joseph Lemann*, Der Eintritt der Israeliten in die bürgerliche Gesellschaft der christlichen Staaten, Mühlhausen 1888, 286. Der getaufte Verfasser steht dem Prozeß ablehnend gegenüber.

²¹⁹ Es liegt aber viel Übertreibung im Ausdruck „Taufepidemie“, den Simon Dubnow benutzt, oder in Heinrich Graetzens Annahme vom Abfall der Hälfte der Berliner Gemeinde. Dubnow basiert auf Graetz, und dessen Darstellung beruht auf allzu wörtlicher Interpretation eines Briefes der Rahel Varnhagen, die tatsächlich in ihrer überschwenglichen Art davon geredet hatte, daß „halb Berlin“ sich taufen ließe. Die richtigen Zahlen sind folgende: In Berlin gingen bis 1830 durchschnittlich 20 % der jährlichen Vermehrung dem Judentum verloren, in den gesamten preußischen Provinzen aber nur 12 %. (Zahlen aus der Schrift Berlin wie es ist, besprochen in: Sulamith VIII, 2. Halbbd., 164.) In absoluten Zahlen (CAHJP/P 2 Abschrift aus: GStA 23/Min. d. I./Rep. 77, XXX, Nr. 49, vol. 1) waren es für das Jahrzehnt 1812–1821 in ganz Preußen 753 Seelen, davon in Berlin (einschließlich Regierungsbezirk): 323; in den Regierungsbezirken Breslau und Königsberg: 169 bzw. 53. Im übrigen Deutschland lagen die Zahlen noch geringer. Für die Zeit von 1816–1825 gelangten selbst Nazischätzungen (*Friedrich Burgdörfer*, Die Juden in Deutschland und in der Welt. Ein statistischer Beitrag zur biologischen, beruflichen und sozialen Struktur des Judentums in Deutschland, in: Forschungen zur Judenfrage, Hamburg 1937–1943, Bd. III, 175) nur zu einem Jahresdurchschnitt von 126. Für Baden ist jetzt ausdrücklich festgestellt, daß „eine eigentliche Taufbewegung ausblieb“ (*Rürup*, Judenemanzipation in Baden, aaO, 268, Anm. 112). So schmerzlich die Zahlen sind, so sind sie nicht katastrophal. Gruppenmäßig waren es, wie oben im Text festgestellt, vorrangig die Angehörigen der Adelsbürgerfamilien und der Intellektuellen, dann aber auch der untersten sozialen Schichten (*Toury*, Dokumentation, Kap. VII d), kaum aber der Klein- und Mittelbürgerschichten. Es muß hinzugefügt werden, daß auch vereinzelte Fälle des Übergangs vom Christentum zum Judentum vorkamen. (Zu dem Problem jetzt *Horst Fischer*, Judentum, Staat und Heer, op. cit., 92 f.)

die Führer der ersten Generation, die bis 1815 wirksam blieb, wenig Einfluß auf die breiteren jüdischen Schichten.

Besonders in Gebieten jüdischer Massensiedlung oder örtlicher Zusammenballung, wie in Posen, in den Orten und Flecken Hessens, Bayerns und Badens begann die ganze Aufklärungs-, Bildungs- und Verbürgerlichungsbewegung erst seit 1815 Fuß zu fassen und kam auch dann erst langsam in Schwung. Das Hauptmotiv des nunmehr beginnenden Strebens, „die Jugend auch . . . in den Elementargegenständen“ der Allgemeinbildung zu unterrichten, war wohl der Wille, „ihr zeitliches Fortkommen dadurch zu fördern“²²⁰. Was aber ihr Festhalten am jüdischen Brauchtum betrifft, so gilt für sie die Aussage eines bayerischen Juden in den zwanziger Jahren:

„Ich habe nun in keiner anderen [Religion] als der unsrigen Unterricht erhalten, kenne also nichts Besseres, folglich fühle ich mich verbunden, mich an dieselbe zu halten . . .“²²¹

Trotzdem begann auch außerhalb der größeren Städte ein regerer „Wechselverkehr zwischen Juden und Christen in allseitiger Beziehung, da vorher kein anderer als der des Schacherhandels bestanden hatte“²²², und insbesondere in den Dörfern besserte sich das Verhältnis der Konfessionen in auffallender Weise²²³, so daß z. B. die Hep-Hep-Stürme des Jahres 1819 die Landjuden viel weniger berührten als die der Städte. Das mag zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß die wirtschaftliche Krise dieser Zeit hauptsächlich in den Handels- und Handwerkerschichten der Städte fühlbar war. Denn bei Ausbruch der Revolution von 1848 ereigneten sich judenfeindliche Ausschreitungen gerade in den Dörfern und Flecken Badens, Hessens und Bayerns²²⁴. Tatsächlich vollzog sich wohl erst seit der Revolution von 1848 ein entscheidender Durchbruch in der Bildung und im Bürgergefühl der Juden in den Kleinstädten Posen und in den Dörfern und Flecken der süd- und südwestdeutschen Staaten.

Was aber bei den Kleinstadtjuden lange auf sich warten ließ, war in den Großstädten bereits zur Zeit der französischen Julirevolution von 1830 zur Tatsache geworden. Die in der Franzosenzeit geborene und aufgewachsene Generation hatte sich weitgehend gebildet und fühlte sich der Stadt und dem

²²⁰ Aus Sandersleben, allerdings bereits vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts berichtet in: *Pb. Philippson*, Biographische Skizzen, I, 17.

²²¹ Diese Aussage wird berichtet in der nicht sehr emanzipationsfreundlichen Broschüre von *J. B. Graser*, Das Judentum und seine Reform, op. cit., 9, Anm.

²²² AaO, 3.

²²³ Vgl. *August Kopp*, Die Dorfjuden in der Nordpfalz, op. cit., passim.

²²⁴ Vgl. mein hebräisches Buch, Turmoil and Confusion in the Revolution of 1848. The Anti-Jewish Riots in the „Year of Freedom“ and their Influence on Modern Antisemitism, Merhavia 1968, Kap. I, und meinen abschließenden Aufsatz, Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in diesem Sammelband. Siehe ebenfalls jetzt: *Michael Anthony Riff*, The Anti-Jewish Aspect of the Revolutionary Unrest in Baden and its Impact on Emancipation, in: Year Book XXI of the Leo Baeck Institute, London 1976, 27–40.

Staate zugehörig. Auf sie mögen die Worte von Jacob Pinhas aus dem Jahre 1832 fast unbeschränkt Anwendung finden, sowohl was ihre Atomisierung²²⁵, als auch was ihre noch fortbestehende Interessengemeinschaft vor erfüllter Emanzipation anlangt:

„Die Juden sind nicht einmal eine politische Körperschaft mehr; es sind lauter isolierte Individuen, ohne Parteisinn, sobald man sie nicht verfolgt, und eher geneigt, sich von einander zu trennen, als sich zu verbinden, auch in der Regel meist auf ihr individuelles Fortkommen bedacht. Gemeinsamkeit des Lebensgeschäfts ist das einzige Band, was sie *bürgerlich* noch vereint: einmal in alle andere Klassen der Gesellschaft verteilt, werden sie vollends, wie jeder andere Religionsteil, keine andere Verbindung haben, als eine *kirchliche*...“²²⁶

Daß diese Feststellung mehr dem persönlichen Streben des im Werden begriffenen jüdischen Besitz- und Bildungsbürgertums entsprach als dem Gefühl und der Einstellung der nichtjüdischen Umgebung, ist allerdings nicht zu leugnen. Denn so sehr sich auch insbesondere die an Zahl wachsende jüdische Bildungselite im deutschen Geistesleben heimisch zu fühlen begann, desto mehr lehnte man sie auf der politischen Ebene, gerade während der Reaktionszeit von 1815 bis 1847 ab, oder gestand ihr höchstens „Menschenrechte“²²⁷, nicht aber Bürgerrechte zu. So gilt also selbst von den Spitzen der jüdischen Intelligenz, wie von der gesamten Aufklärungsbewegung unter den Juden, daß sie kaum ihrem eigenen Anspruch, die Gesamtheit zu repräsentieren, gerecht werden konnten, da sie tatsächlich „ein Bild von der Welt und der Gesellschaft“ weitergaben, das der „sozialen Realität“ wenig entsprach²²⁸. Dieses Bild von der durch Bildung und gesellschaftlichen Umgang veränderten jüdischen Welt ist in anschaulichen Zügen und in optimistischem Sinne kurz von einem Zeitgenossen geschildert worden und mag so unverändert, anstelle einer Zusammenfassung, hier wiedergegeben werden²²⁹.

²²⁵ Vgl. dazu auch den bei Graser, *Das Judentum und seine Reform*, op. cit., angeführten Ausspruch über den Individualismus der „gebildeten Juden“: „Ich habe nur für mich und meine Familie zu sorgen, alles übrige geht mich nichts an“ (aaO, 62 f.).

²²⁶ [*Jacob Pinhas*] Fragmente aus einer ältern Denkschrift über die Organisation der israelitischen Gemeinden, Kassel 1832, 13.

²²⁷ Graser, *Das Judentum und seine Reform*, op. cit., 4: „Haben die Juden vollständige Menschenrechte...? Diese Frage muß doch bejaht werden, weil das Sklavenverhältnis auf sie keine Anwendung findet.“

²²⁸ Diesen Satz stellt *Hans Weil*, op. cit., 173, als allgemeingültig auf: „... Indem nun gerade von Schichten, die sich in einem gesellschaftlichen Umbildungsprozeß befinden, der ‚Geist‘ der Elite mit erhöhter Bereitschaft rezipiert wird..., transponiert die Elite den Schwerpunkt des gesellschaftlichen Lebens aus dem Politischen in den geistig-kulturellen Bereich... [Dadurch] ergibt sich jenseits der geglaubten Funktion der Geisteselite: zu repräsentieren, die tatsächlich feststellbare: daß sie ihren Anhängern als ‚Geist‘ ein Bild von der Welt und der Gesellschaft weitergibt, das Gegenbild zur sozialen Realität...“

²²⁹ *M. B. Lessing*, *Die Juden und die öffentliche Meinung im preußischen Staate*, Altona 1833, 129–132.

„... Betrachten wir die ungeheure Veränderung, die in Sprache, Tracht, Lebensweise, in Bedürfnissen und Vergnügen, in Sitten und Gewohnheiten sich zugetragen! ... Schon ihre äußere Erscheinung, wie ist sie seit jener Zeit anders geworden. Wer hätte ehemals einen Juden nicht gleich an der orientalisches-plumpen Kleidung, an dem weiten dunklen Kaftan, an der tief herabgedrückten Pelzmütze, an den Pantoffeln und an seinem das Gesicht entstellenden Barte, wer eine jüdische Matrone nicht an der silbergestickten Kappe, an der ernsten, jedes Haarschmucks beraubten Stirn erkannt? Und wie viele Juden sieht man noch heute so erscheinen, wenn sie nicht entweder noch Reliquien aus der alten Zeit oder polnischer Herkunft sind? Wie ängstlich hing man nicht damals an den kleinlichsten Gebräuchen, und welcher Jude hätte sich noch vor 30 Jahren entschließen können, am Sonnabend seinen Kaufladen zu öffnen, seinen Tagesgeschäften nachzugehen, zu schreiben und zu reisen? ... Hätte man vor 30 Jahren wirklich in Gasthöfen und Speisehäusern einen Juden erblickt, der an der Tafel der christlichen Gäste Teil genommen, und mit ihnen ungezwungen sich unterhalten, mit ihnen gleiche Speise und gleichen Trank genossen hätte? ... Jetzt [empfangen] die christlichen Schulen jeder Stadt die Kinder der jüdischen Bewohner, zumal im höhern Alter, *fast alle* in ihren Lehrzimmern als Teilnehmer am Unterricht... Nur in den wenigsten Häusern bedienen sich die ältern Mitglieder zuweilen noch der jüdischen Mundart, und Kinder sowohl als besonders die Großstädter sprechen zu Hause wie in Gesellschaft dieselbe Sprache wie ihre christlichen Mitbürger... Es dürften jetzt noch Hunderttausende aus der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts leben, die wir zu Zeugen anrufen, ob sie in ihrer Jugend je in Konzerten, Soirees, auf Bällen, Volksfesten... in Kaffeehäusern und Börsenhallen einen Israeliten an den Tagesblättern Geschmack finden... ob sie ihn an Theater, Musik und Kunst [interessiert sahen]... Ob sie je in wissenschaftlichen und sonstigen gebildeten Zirkeln Juden angetroffen haben, die der übrigen Gesellschaft weder an Sitten noch Kenntnissen nachstanden...“

Der Verfasser sieht den Umschwung in den gesellschaftlichen und bildungsmäßigen Verhältnissen teilweise als Frucht der preußischen Judenordnung von 1812, die er – ihre Beschränkungen verwischend – als Emanzipation bezeichnet, teilweise aber als Frucht bewußter jüdischer Bemühungen zur Produktivierung, die ja einen Teil des Ideals der Aufklärung und ihres Zieles gebildet hatten. Kurz umrissen lautet die optimistische Zielsetzung des bereits erwähnten Abraham Muhr hinsichtlich der Produktivierung²³⁰:

„Wir werden bald ein rüstiges Geschlecht arbeitslustiger Menschen entstehen sehen, die den Kleinhandel verachten, die sich freudig unter die Fahnen des Vaterlandes versammeln, die brave Bürger, treue Untertanen und gute Menschen sein werden...“

Wie weit diese Zielsetzung in die Praxis übertragen wurde²³¹, und inwiefern sie zur Realisierung der jüdischen Einordnung ins Bürgertum beitrug, soll im folgenden Abschnitt untersucht werden.

²³⁰ Abraham Muhr, Jerubbaal, op. cit., 42 f.

²³¹ Leider bietet die vielversprechend betiteltete Arbeit von Dagmar Tamar Berman, Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Eine soziologische Studie, Wien 1973, nichts Wesentliches zu dieser zentralen Frage.

IV. Industrialisierung und Produktivierung

Die Parole „Produktivierung“ beinhaltete bis zum Toleranzpatent Josephs II., ja in vielen deutschen Staaten noch bis zur Franzosenzeit, zunächst praktisch den Übergang vom Schacher- und Trödelhandel, vom Pfand- und Leihwesen zum ehrbaren Laden- oder Großhandel, allenfalls auch noch zur Stellung eines beamteten kaufmännischen Angestellten, Buchhalters, Geschäftsführers und ähnlichen: „Einen fähigen Sohn einstens in einem großen Comptoir schreiben und verhandeln zu sehen, war das Ideal des zu Erreichenden“²³².

Doch das theoretisch erstrebenswerte Ideal war selbst damals schon weiter gefaßt: Der jugendliche Lazarus Bendavid wollte „Gelehrter und Mechanicus zugleich“ werden. Als Vorbilder schwebten ihm Mendelssohn und der Arzt Dr. Marcus Elieser Bloch vor²³³. Und Mendelssohn selbst sprach im Jahre 1779 den brennenden, jedoch schier utopisch scheinenden Wunsch aus, „fünfzig Judenkinder zu Handwerksgesellen und dreißig Leibeigene zu Freibauern machen“ zu wollen²³⁴. Ob er mit den Leibeigenen auch die Juden meinte, bleibe dahingestellt. Doch rückte es bald danach in den Bereich des Möglichen, Landwirtschaft und Handwerk, sowie mechanische und künstlerische (d. i. nichtzünftige) Gewerbe, und nicht zuletzt die freien und akademischen Berufe als Ziele des Produktivierungsprozesses zu wählen. Über die Anfänge von Kunst und Wissenschaft unter den Juden war bereits die Rede. Darum soll nun hier der Übergang zu Handwerk und Landwirtschaft, zu Gewerben und Industrien dargestellt werden.

Der Betätigung von Juden auf dem Gebiete der Industrie standen nur dann Hindernisse gegenüber, wenn sie dabei in Wirtschaftszweige eingriffen, die Zunftmonopol waren. Manchmal setzte man sich aber bereits im achtzehnten Jahrhundert über Gegenvorstellungen von Zünften hinweg, insbesondere im Textilfach, und ließ z. B. den Juden freie Hand, das Wollverlagswesen zu entwickeln. Ja, Friedrich II. von Preußen wünschte ausdrücklich, daß „seine“ Juden neue „Fabriken anlegen“ sollten²³⁵. Den Ältesten der Judenschaft war dies bewußt, und so benutzten sie z. B. den Plan zur Anlage einer Fabrik von 300 Stühlen für leichte Wollwaren in Pommern, nebst einer zusätzlichen Fabrik für seidene Spitzen (= Blondes), um die Verminderung der ihnen auferlegten Silberlieferung an die Staatskasse zu erreichen. Fast gleichzeitig

²³² Ph. Philippson, Biographische Skizzen, I, 17.

²³³ Aus seiner Autobiographie, in: M. S. Lowe (Hrsg.), Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten, 2. Sammlung, 42 f.

²³⁴ Brief vom 8. Juli 1779, zuerst abgedruckt in: Meyer Kayserling, Moses Mendelssohns philosophische und religiöse Grundsätze, Halle 1856, 160f.

²³⁵ Randbemerkung Friedrichs II. auf einem jüdischen Gesuch vom Jahre 1757. Zitiert bei Eugen Wolbe, Geschichte der Juden in Berlin und in der Mark Brandenburg, Berlin 1937, 171.

damit (1769) übernahm die gesamte preußische Judenschaft die Führung der Templiner Mützen- und Strumpffabrik²³⁶.

Überhaupt ist wohl die Gründung von Fabriken und Manufakturen, die zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts begann, mehr auf königlichen Druck als auf den Unternehmungsgeist der Juden zurückzuführen. Da außerdem im allgemeinen als Entrepreneurs die bereits charakterisierten „Adelsbürger“ auftraten, ihre Tätigkeit auf diesem Gebiete auch schon ausführlich geschildert ist²³⁷, darf man sich wohl hier, hinsichtlich der Fabrikgründungen in Preußen vom Regierungsantritt bis zum Tode Friedrichs II. mit einer zusammenfassenden Aufstellung begnügen²³⁸. Es konnten insgesamt 46 Unternehmen, an denen 37 Unternehmer beteiligt waren, festgestellt werden. Von diesen wurden 19 vor Ende des Siebenjährigen Krieges in Berlin, Potsdam, dem Schloß Klein-Glienicke und in Glogau gegründet. Dreizehn davon gehörten zum Textilfach. Von den sechs anderen hielt sich nur eine für längere Zeit (Rouleaux), drei wurden bald eingestellt (Fabrikation von Schnupftabak, Nähnadeln und Birkenöl), während die zwei übrigen eigentlich ärmliche Hausbetriebe zur Herstellung von Haarsieben waren, deren Lebensdauer nicht bekannt ist.

Seit 1763 entstanden mindestens 27 neue Betriebe, davon die Hälfte außerhalb von Berlin und Potsdam. Zum Textilfach gehörten neunzehn, während die acht übrigen – von den Anfängen der Schwerindustrie (Eisenwerk am Harz) über eine Fabrik gesottener Pferdehaare (in Lenzen) und zwei florierende Lederfabriken bis zur Hausverfertigung von Haarsieben – in Fach und Umfang recht vielseitig waren. Sehr verschieden waren auch Lebensdauer und wirtschaftlicher Erfolg der Unternehmungen. Es scheint, daß nur vier bis sechs von allen 46 Werken den Gründerfamilien bis ins neunzehnte Jahrhundert erhalten blieben oder überhaupt noch nicht geschlossen waren. Man muß daher zumindest für einen Teil der Gründungen annehmen, daß sie – weil planlos entstanden und teilweise nur durch Staatsintervention lebensfähig – mit

²³⁶ CAHJP/GA Landsberg a. W./35, 18. Februar 1766; Geh. StA Berlin, Rep. 104, Generalfiskalat Nr. 36.

²³⁷ *Rachel/Wallich*, op. cit., II, passim. Kürzer und übersichtlicher: *Hugo Rachel*, ZfGD, II, 175 ff. Auch *Schnee*, op. cit., Bd. I, 148 f., 169 f., 181 f. Dazu ebenfalls *Selma Stern*, *Der Preußische Staat und die Juden*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 8/1, Tübingen 1962, 89 ff. (Die Juden in der Industrialisierungspolitik Friedrich Wilhelms I.); Bd. 24/1, Tübingen 1971, 182 ff. (Die merkantilistische Industrialisierungspolitik).

²³⁸ Quellen wie in Anm. 236 und 237. Dazu: *Max Köhler*, Beiträge zur neueren jüdischen Wirtschaftsgeschichte. Die Juden in Halberstadt und Umgebung bis zur Emanzipation, Berlin 1927, 51 f.; *Walter Schwarz*, *Frederick the Great, his Jews and his Porcelain*, in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966, 301 f.; *Wenzel*, op. cit., 20 ff. und 78; *Wölbe*, op. cit., 176; *Heimann Jolowicz*, *Geschichte der Juden in Königsberg i. Pr. Ein Beitrag zur Sittengeschichte des preußischen Staates*, Posen 1867, 101; *Aschkewitz*, op. cit., 74 f.; CAHJP/GA II/Lenzen 938; Geh. StA Berlin, Rep. 104, Nr. 24, fol. 72 a.

den sich verändernden wirtschaftlichen Bedingungen nicht Schritt halten konnten. Aber zu einem guten Teil ist der Mißerfolg auch darauf zurückzuführen, daß die meisten „Adelsbürger“ nicht primär an der Entwicklung der Werke interessiert waren, jedenfalls nicht in der Generation der Erben, in deren Augen Industrie, ebenso wie Geldleihe und geringer Warenhandel, noch keinen gutbürgerlichen Status verlieh. Sie sahen im Fabrikwesen auch keine Erfüllung des Produktivierungswunsches, sondern gingen gesellschaftlichen und künstlerischen oder sogar politischen Neigungen nach²³⁹. Ihr Ideal mag wohl der gebildete Staatsbeamte gewesen sein – was dann ja auch in der dritten Generation von einigen ihrer Nachkommen, meist durch die Taufe, erreicht wurde.

Jedenfalls kann nicht festgestellt werden, daß die allgemeine Entwicklung der Industrie in Preußen weitgehend von den Gründungen der „Adelsbürger“ Friedrichs II. beeinflußt wurde. Eine Aufstellung über die großen Industriebetriebe Berlins im Jahre 1804/06 beweist dies schlagend²⁴⁰: Von allen großen Textilwerken war keines jüdisch, und selbst die größeren Kattundruckereien Berlins befanden sich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts sämtlich in nichtjüdischen Händen. Nur in einem Industriezweig bestand damals ein bedeutenderes Unternehmen: Die Zuckersiederei von Jacob Herz Beer, die aber nur als die viertgrößte in Berlin galt. Wenn also trotzdem im Jahre 1809 fünfzehn jüdische Fabrikanten in die Bürgerbücher eingetragen wurden²⁴¹, und damit 16 % der 92 Berliner Fabrikanten ausmachten²⁴², so kann es sich bei ihren Fabriken meist nur um mittlere oder kleine, von anderen manuellen Gewerben kaum zu unterscheidende, Unternehmen gehandelt haben. Allerdings bleibt die Tatsache beachtenswert, daß 2 % der Einwohner achtmal so viele „Fabrikanten“ stellten als die übrigen Bevölkerungsteile.

Mag auch die quantitative Bedeutung der Fabriken nicht besonders groß gewesen sein, so weist doch ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Produktionsgebieten einer kommenden Entwicklung den Weg. Denn die Unternehmungen der Juden waren im Jahre 1809 zu 60 % im Textilfach konzentriert. Dies änderte sich auch kaum in der folgenden Generation: Eine Zusammenfassung der Industriezweige, die von Juden in Berlin zwischen 1809 und der Revolution von 1848 entwickelt wurden, ergibt folgendes Bild²⁴³:

²³⁹ *Wenzel*, op. cit., 24.

²⁴⁰ *Rachel/Wallich*, op. cit., III, 531 ff.

²⁴¹ *Jacobson*, Judenbürgerbücher, Nr. 1*–288.

²⁴² F. M. v. Bassewitz, zitiert bei: *Wenzel*, op. cit., 30. Dort ungenaue Errechnung.

²⁴³ Fachangaben für 102 von den 162 „Fabrikanten“ bei: *Jacobson*, Judenbürgerbücher, Nr. 1*–3128. Die „Bekleidungsindustrie“ stellte Strümpfe, Hüte, Mützen, Plaids und ähnliches her, aber noch keine Konfektionskollektionen. Dies begann wohl erst Mitte oder Ende der vierziger Jahre. Zur Textilindustrie vgl. die in Anm. 1 angeführte neue Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts: Jüdisches Leben in Deutschland, Kap. V.

Tabelle VIII
Zweige der Berliner jüdischen Industrie 1809–1848

	(in ‰)
Textil- und Bekleidungsindustrie	52 Werke = 51,0
Nahrungs- und Genußmittel-Industrie	16 Werke = 15,7
Herstellung von Luxuswaren und Bijouterie	10 Werke = 9,9
Herstellung von Schreib- und Malutensilien	6 Werke = 5,9
mit Chemie zusammenhängende Unternehmen	5 Werke = 4,8
andere	13 Werke = 12,7
	102 Werke = 100,0

Diese Verteilung scheint überhaupt für jüdische Unternehmungen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts typisch gewesen zu sein, wie sich im folgenden beweisen wird. Nur eine Einschränkung ist zu machen: in der Liste der Industrien fehlen nämlich vor 1848 noch diejenigen spezifischen Zweige, die – allerdings zu den oben aufgeführten Gebieten gehörig – ganz besonders typisch für die Juden Berlins werden sollten: die Fertigungskonfektion, die Tabakindustrie und die Schuhindustrie. Alle die letzteren entwickelten sich wohl besonders aufgrund des Zuzugs von auswärts, der gerade um das Jahr 1848 stärker als vorher fühlbar zu werden begann.

Leider liegen für die Zeit bis 1848 keine offiziellen Zahlen über den Anteil der Juden an der Entwicklung des Fabrikwesens in Preußen und Deutschland vor, da die Statistiken die Industrie noch nicht als besondere Kategorie erfassen, sie vielmehr zwischen Handwerk und Großhandel aufteilten. Will man also jüdische Unternehmer aufzeigen, so ist man auf zufällige Angaben, meist aus lokalen Quellen, angewiesen.

Insbesondere sind für die außerpreussischen Länder, aus den Jahren vor der Franzosenzeit, nur ganz vereinzelte Nachrichten erhalten: In Augsburg wirkte zwischen 1764 und 1791 der einzige Jude am Ort als Entrepreneur und Verleger in der Textilindustrie: Isaak Amschel Goldschmidt, dessen Warenumschlag erhebliche Ausmaße annahm²⁴⁴. Ein anderes, auf Heimarbeit gegründetes Textilunternehmen entstand in der Nähe von Breisach in Baden. Dort errichtete Götz Uffenheimer eine große Hanf- und Leinenspinnerei, die zeitweise mehr als 300 Arbeiter beschäftigte²⁴⁵. Viel kleiner war die Halbedelstein-Schleiferei des Lazarus Goldschmidt in Frankenthal/Pfalz, die wegen wirtschaftlicher Schwierigkeiten im Jahre 1783 geschlossen, dann aber wieder eröffnet wurde²⁴⁶.

²⁴⁴ *Straus*, Regensburg and Augsburg, 215–218.

²⁴⁵ *Ludwig Kahn*, Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der Umgebung von Basel, in: Kalender der israelitischen Fürsorge, Basel 5722 (1961/62), unpaginiert.

²⁴⁶ *Adolf Lewin*, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738–1909), Karlsruhe 1909, 65.

In Sontheim/Württemberg soll vor 1800 eine Zigarrenfabrik bestanden haben, wie ja bereits im achtzehnten Jahrhundert mehrere Hofjuden, oder sonstige, ohne ein solches Prädikat sich bescheidende Entrepreneure die Erzeugung von Tabakwaren übernahmen²⁴⁷. Eines der größten Unternehmen gehörte am Ausgang des Jahrhunderts dem Aaron Seligmann zu Leimen, dem es sogar gelang, mit einer Fabrikniederlage in München Fuß zu fassen²⁴⁸. Eine kleinere Fabrik im bergischen Land ging dagegen wegen der Einführung eines Monopols zugrunde²⁴⁹. Vielleicht ist die geringe Zahl der aufgezählten Werke kein Zufall, denn die Industrie breitete sich außerhalb Preußens, das selbst eine langsame Entwicklung durchmachte, erst seit den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts mehr und mehr aus.

Eine Ausnahme machte wohl Hamburg. Dort bestanden bereits im Jahre 1764 zwei jüdische Schokoladenfabriken, und zur selben Zeit fabrizierten zwei Juden Tabakwaren²⁵⁰. Im Jahre 1791 entstand eine Kattunfabrik, der bald mehrere folgten²⁵¹. Vermutlich hing diese Kattundruckerei mit dem Indigo-Import zusammen²⁵², doch hielten sich wohl die meisten dieser Gründungen nicht sehr lange. Denn in der einzigen erhaltenen Berufstabelle der Juden Hamburgs²⁵³ vom Jahre 1815 sind sie nicht aufgeführt. An ihrer Stelle erscheinen achtzehn neue Fabrikanten, von denen sechzehn in der Genußmittelbranche arbeiteten (Tabak, Schokolade, Spirituosen), und je einer Schreibfedern und Bruchbänder verfertigte. Die Hamburger Entwicklung läßt sich noch weiter verfolgen. Eine private Statistik aus dem Jahre 1837 führt zehn größere und zwanzig kleinere Fabrikanten auf, und diesmal sind wieder einige Kattunfabrikanten darunter. Die sonst noch vertretenen Zweige, außer Tabak und Schokolade, umfassen Hut-, Knopf-, Seifen-, Watte- und Metallwaren-Fabrikation. Außerdem sind ungefähr hundert jüdische Fabrikarbeiter und Sortierer aufgeführt²⁵⁴. Aus zusätzlichen Teilangaben²⁵⁵ für die Jahre 1839 und 1851 läßt sich auf eine erweiterte jüdische Beteiligung an Hamburgs Industrie schließen, da elf neue Fabriken erwähnt

²⁴⁷ Hans Franke, *Geschichte und Schicksal der Juden in Heilbronn*, Heilbronn 1963, 49 f.; Erich Knittel, *Geschichte des Landes Lippe*, Köln 1957, 131; HStA Düsseldorf, Jülich-Berg II, Nr. 3919, III, Nr. 286. Dort über die vielseitigen Gründungen von Meyer Levy, der nur nebenbei Tabakwaren herstellte.

²⁴⁸ Geh. StA München, Ma 8030.

²⁴⁹ StA Münster, Kr. Hamm (Unna) A. Landratsamt, Nr. 50.

²⁵⁰ Krohn, op. cit., 89, Anm. 22.

²⁵¹ AaO, 90, Anm. 23.

²⁵² Darauf machte mich freundlicherweise Professor Hans Liebeschütz aufmerksam, der auch mitteilte, daß eine Firma INDIGO Importhaus bis gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts bestand. – Kurioserweise erscheint in Gailingen (Baden) der Rabbinersohn Daniel Levinger als Kattunfabrikant und Kattunhändler en gros. GLA Karlsruhe 231/1423.

²⁵³ Photokopie CAHJP/AHW VIII/361 (Original: StA Hamburg).

²⁵⁴ AZJ, 1837, 302 f.

²⁵⁵ Krohn, op. cit., Anhang, Tabelle I, 79 ff.

sind, die in einigen bisher nicht bestehenden Zweigen etabliert wurden und Garn und Litzen, Halsbinden, Schirme, Spiegel, Tapeten und Rouleaux herstellten. Sogar eine Eisengießerei wurde gegründet. Ob die im Jahre 1852 aufgeführte Kattun-, Woll- und Seidendruckerei mit der von 1837 identisch ist oder eine Neugründung darstellt, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls beweisen die in Hamburg entwickelten Zweige eine große Ähnlichkeit mit denen von Berlin.

Was die Statistiken aber verschweigen, ist die Tatsache, daß sich in Hamburg noch vor 1848 eine Konfektionsindustrie entwickelt hatte, die allerdings – aus Gründen ihrer Geheimhaltung vor dem „Schneideramt“ – nicht offen auftreten durfte. Sie muß aber wohl guten Absatz gefunden haben, denn aus einer Aufstellung über 67 Hamburger jüdische Schneider aus den Jahren 1849–1854 geht hervor, daß erstens bereits eine Spezialisierung in Zuschneider und Abnäher, sowie in Damen- und Herrenkonfektionäre eingetreten war, und daß zweitens elf von siebzehn befragten Schneidern bis zu fünf Gesellen beschäftigten²⁵⁶.

Wie sich in Hamburg und in Berlin die Industrie von 1806 bis 1850 anscheinend zahlenmäßig und produktionsmäßig vervielfachte, so scheint sich auch der jüdische Anteil an der Industrie außerhalb beider Großstädte während dieses Zeitabschnittes erheblich entwickelt zu haben. Die frühesten Ansätze waren wohl in Hessen spürbar. Bereits im Jahre 1786 beteiligte sich in Offenbach Joseph Isaak de Jonge an dem ersten Werk, das eine Grundlage für die später blühende Lederwaren-Industrie der Stadt schuf²⁵⁷, und im Jahre 1832 zählte man fünf jüdische Fabrikanten, die zum Teil Karten, Stühle und Kattun fabrizierten, zum Teil in der Lederindustrie tätig waren²⁵⁸. Später muß sich die Zahl der letzteren stark vermehrt haben, denn aus den Sterbelisten der Gemeinde für die Jahre 1865–1866 ergibt sich, daß nicht weniger als acht Fabrikanten, davon sechs Lederwarenfabrikanten, zu Grabe getragen wurden, die alle wohl bereits vor 1848 im Fach gearbeitet hatten. Außerdem starben noch zwei Handwerker aus der Schuh- und Portefeuilleindustrie²⁵⁹. Der jüdische Anteil an der Offenbacher Lederindustrie ist also bemerkenswert rege. Möglicherweise ist die einzige jüdische Fabrikgründung in Frankfurt a. Main – die von Loeb Salomon Mayer geschaffene „Leder-

²⁵⁶ CAHJP/AHW 260 c, fasc. 1, fol. 57, 58, 60, 63, 65, 82, 83, 101, 102 (Original StA Hamburg). Darüber jetzt ausführlich: *Jacob Toury*, Die jüdischen Schneider Hamburgs, 1848–1854, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, I, Universität Tel Aviv 1972.

²⁵⁷ *Ludwig Hager*, Die Lederwaren-Industrie in Offenbach, Diss. Karlsruhe 1905, 1.

²⁵⁸ *Leopold Ladenburg*, Die Gleichstellung der Israeliten Badens mit ihren christlichen Mitbürgern. Mit besonderer Berücksichtigung der Verhandlungen der zweiten Kammer der Landstände und des dort gefaßten Beschlusses vertheidigt, Mannheim 1833, Tabellen, 60–64.

²⁵⁹ CAHJP/GA Offenbach/70.

Schmuck-Metallwaren“ GmbH²⁶⁰ – auf die Konkurrenz zwischen der Freien Stadt und Offenbach zurückzuführen. Sonst ist aus Hessen noch ein Binger Fabrikant namens Friedberg bekannt, der das Departement Donnersberg bei der Versammlung jüdischer Notabeln in Paris vertrat²⁶¹. Vom Jahre 1832 liegen ausführlichere Nachrichten vor. Damals wirkten je vier Fabrikanten in Worms und in Gießen. Die letzteren sollen über 1000 Arbeiter beschäftigt haben²⁶². Etwas früher gründete im Kurfürstentum Hessen²⁶³ Mayer Wallach eine Leinenfabrikation und eine Bleichanstalt in Fulda. Aber im engeren Sinne war er wohl Garnhändler, wie später die Gebrüder Jacobson und Markheim. Die Unternehmer lernten die Lohnweber an, versahen sie mit Gerätschaften und Garn und stellten ihnen auch Muster zur Verfügung. Im „Werk“ wurde dann gesäumt und gebleicht und für den Absatz – auch im Ausland – gesorgt²⁶⁴. In Fulda gab es ums Jahr 1848 auch eine Tabak- und eine Schreibfedernfabrik.

Die Entwicklung in Baden verlief in anderen Bahnen als in Hessen. Dort spielten seit 1816 die jüdischen Geldmänner David Seligmann (nach der Taufe: von Eichthal) und Salomon Haber eine wichtige Rolle bei der Gründung großer Fabrikanlagen, ohne daß die von ihnen finanzierten Maschinen-, Baumwoll-, Garn-, Tuchfabriken und Zuckerraffinerien eigentlich jüdischer Besitz waren. Nur die Tuchfabrik der Gebrüder Oppenheimer in Michelfeld, sowie kleinere Unternehmen zur Fabrikation von Farben, Papierwaren und Schreibmaterialien und drei Tabakfabriken in Mannheim waren jüdische Gründungen im engeren Sinne²⁶⁵. Trotz der geringen Zahl der Werke (zwischen 1816–1836 nicht mehr als dreizehn) war ihr Gewicht im Agrarland Baden, das nur langsam den Weg zur Industrialisierung einschlug, ganz beträchtlich.

Viel geringer an Bedeutung waren die Anfänge jüdischen Industrieunternehmertums in dem verhältnismäßig großen Staate Bayern, wo bis 1848 nur etwa fünfzehn Industriefirmen bekannt wurden. Zehn davon saßen in Fürth²⁶⁶, von denen mehrere Spiegelfabriken bald größere Exportgeschäfte

²⁶⁰ F. Lerner (Hrsg.), Das tätige Frankfurt, Frankfurt a. Main 1955. Als Gründungsjahr ist 1822 angegeben.

²⁶¹ Berlinische Nachrichten (Haude & Spener), vom 5. Juli 1806, Nr. 80, 2.

²⁶² Ladenburg, op. cit.

²⁶³ CAHJP/GA Fulda (Stadt) 24.

²⁶⁴ Karl Arnd, Geschichte des Hochstifts Fulda, 227–229. Den Hinweis auf dieses Buch, sowie zusätzliche Information über die Lohnweberei und das Unternehmertum im Bezirk Fulda verdanke ich Dr. Paul Horn, Givatayim, dessen Vorfahre, Isaac Horn, im Jahre 1865/66 ein solches Unternehmen in Geisa gründete. Leider ist Dr. Horn inzwischen einem arabischen Angriff zum Opfer gefallen.

²⁶⁵ Rürup, Judenemanzipation in Baden, aaO, 270; Ladenburg, op. cit., 44 ff. nebst den Tabellen 52–54.

²⁶⁶ CAHJP/GA II/453 (Ansbach), Denkschrift der israelitischen Abgeordneten des Rezatkreises, November 1821, 49–50.

tätigen konnten²⁶⁷; zu den zwei kleinen in München bestehenden Werken zur Herstellung von Schreibmaterialien, Tapeten, Rouleaux und Pottasche gesellten sich noch eine größere Tierhaar-Schneidfabrik und ein Stahlwerk der Hofjuweliersfamilie Marx²⁶⁸. Eine Siegelackfabrik befand sich in Diespeck²⁶⁹. Herstellungszweige und örtliche Verteilung lassen darauf schließen, daß es sich bei den meisten Unternehmen mehr um Gewerbebetriebe als um wirkliche Fabriken handelte, wie ja auch im allgemeinen Bayern damals kaum Industrie besaß.

Ebenso spät wie in Bayern begann die industrielle Entwicklung in Württemberg. Das erste jüdische Werk, das aber nicht lange erfolgreich arbeitete, war wohl die Woll-, Tuch- und Filzfabrik von Isidor Veit in Heilbronn (gegründet 1830)²⁷⁰. Auch in Aufhausen gab es damals einen jüdischen Fabrikanten, dessen Branche jedoch nicht festzustellen ist²⁷¹. Dann eröffnete ums Jahr 1840 Adolf Elsas eine bescheidene Weberei in Aldingen, die jedoch bald florierte, wohl weil Elsas selber ein ausgebildeter Webermeister war. Die Fabrik wurde um 1850 von ihm und seinem Bruder Liebmann (Louis) nach Ludwigsburg verlegt und nahm dort einen weiteren Aufschwung. Schließlich etablierte sich dann ein Zweig der Fabrikation in Cannstatt²⁷². Seit ungefähr 1840 hatte auch Ulm eine jüdische Fabrik für Steppdecken und Bettwaren (S. L. Straus), die ebenfalls später nach Cannstatt übersiedelte und sich dann mit der Elsas-Fabrik zusammenschloß. Bei Straus in Ulm arbeitete während der Jahre 1845–1847 ein gewisser Josef Raff. Er war ein Webermeister, trat später einer Webwarenfabrik in Jebenhausen als Teilhaber bei und brachte sie in die Höhe²⁷³. In Jebenhausen, und später in Göppingen, bestanden um 1848 wohl an die zwölf Webereien und Korsettfabriken jüdischer Unternehmer, die in den sechziger Jahren teilweise nach Stuttgart und Cannstatt verlegt wurden. Die letztgenannten Städte beherbergten auch Kleinindustrien, wie z. B. die Optikfirma Koch²⁷⁴. In Esslingen arbeitete eine „Gold-

²⁶⁷ StdA Fürth, Fach 19, Nr. 5 (= 1198).

²⁶⁸ Beleuchtung der Petition ... von den jüdischen Glaubensgenossen zu München (1819), 37 f.; StdA München, Stadtgericht 224.

²⁶⁹ CAHJP/N 6 a/7, Berufsliste vom 2. Januar 1848.

²⁷⁰ Franke, op. cit., 53 ff.

²⁷¹ HStA Stuttgart, E/11/85.

²⁷² Private Familienpapiere im Besitz von Frau Dina Schloss s. A., Kfar Schmarjahu. Nunmehr teilweise abgedruckt in: Jüdisches Leben in Deutschland, op. cit., 302 ff.

²⁷³ Das Tagebuch von J. Raff, welches bereits von Aron Tänzer für sein Buch Die Geschichte der Juden in Jebenhausen und Göppingen, Berlin–Stuttgart–Leipzig 1927, benutzt wurde, ist von mir, ebenfalls mit gütiger Erlaubnis von Frau Dina Schloss s. A. eingesehen worden.

²⁷⁴ Tänzer, op. cit., 49–50, 139, 141, 147. Vgl. auch Maria Zelzer, Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden, op. cit., 33.

fabrik“ von Levi & Co., grōßtenteils für den Export²⁷⁵. Zwölf Juden unterhielten kleine Bierbrauereien an ländlichen Plätzen²⁷⁶.

Zu Hauptorten der Industrie entwickelten sich Stuttgart und Cannstatt. Dort entstanden seit den vierziger Jahren beinahe dreißig Industriebetriebe²⁷⁷, die im Jahre 1864 wie folgt gegliedert waren:

Tabelle IX
Stuttgarter jüdische Industrieunternehmen bis 1864

	(in %)
Textil- und Bekleidungsindustrie	13 = 44,8
Nahrungs- und Genußmittelindustrie	4 = 13,7
Herstellung von Luxuswaren und Bijouterie	10 = 34,5
Mit Chemie zusammenhängende Unternehmen	1 = 3,5
andere	1 = 3,5
	29 = 100,0

Für ganz Württemberg liegt der Prozentsatz der Textil- und Bekleidungsindustrie noch wesentlich höher als für Stuttgart selbst. Die Ähnlichkeit der Herstellungszweige mit denen in Berlin fällt ins Auge und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Über die preußischen Städte außerhalb Berlins liegen nur vereinzelte und geographisch weit verstreute Nachrichten vor. Jedenfalls sind für die Zeit von 1812–1848 über 80 Unternehmen belegt, die geographisch wie folgt verteilt waren:

Tabelle X
Jüdische Industriebetriebe in Preußen (außer Berlin) bis 1848

Königsberg ²⁷⁸	15	Arnsberg ²⁸⁵	2
Westpreußen ²⁷⁹	3	Hamm ²⁸⁶	2
Aachen ²⁸⁰	5	Minden ²⁸⁷	10
Köln ²⁸¹	15	Landsberg ²⁸⁸	3
Bonn ²⁸²	1	Breslau ²⁸⁹	6
Krefeld ²⁸³	4	Oberschlesien ²⁹⁰	8
Düsseldorf und Umgebung ²⁸⁴	2	Posen (Stadt) ²⁹¹	6
82			

²⁷⁵ HStA Stuttgart, E/146/1194.

²⁷⁶ Und trieben daneben Landwirtschaft! AaO.

²⁷⁷ Zelzer, op. cit., 34–44.

²⁷⁸ Jolowicz, op. cit., 178.

²⁷⁹ Aschkewitz, op. cit., 81 f.

²⁸⁰ HStA Düsseldorf, Pol. Präs. Aachen, Nr. 46.

²⁸¹ Kober, Cologne, 328–333.

Nur von 65 dieser Fabriken ist der Produktionszweig spezifiziert:

Tabelle XI
Zweige der jüdischen Industriebetriebe in Preußen (außer Berlin)

	(in %)
Es gehörten zur:	
Textil- und Bekleidungsindustrie	25 = 39
Nahrungs- und Genußmittelindustrie	20 = 30
Herstellung von Luxuswaren, Bijouterie und Schreibmaterialien	6 = 9
Chemische und verwandte Industrien	5 = 8
andere	9 = 14
	65 = 100

Die Konzentrierung in den bekannten und bevorzugten Branchen ist also auch aus der Aufstellung für die preußischen Provinzen deutlich lesbar.

Zur Vervollständigung des Bildes sei noch hinzugefügt, daß selbst in Mecklenburg einige Papiermühlen und eine Leder- und Tabakfabrik, sowie eine Brauerei entstanden²⁹².

Obwohl diese Listen der Industrieunternehmen nur als teilweise Zusammenstellung beinahe zufällig zusammengetragener Daten gelten können, soll doch versucht werden, etwas über den neuen „Stand“ des Fabrikanten vor

²⁸² StA Koblenz, 355/669.

²⁸³ *Herbert Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews, aaO, 117, Anm. Dazu: AZJ, 1856, 143, über Tabakfabrik.

²⁸⁴ HStA Düsseldorf, Reg. Düsseldorf, Nr. 3837, 3949.

²⁸⁵ *Josef I. Esser*, Über den Zustand der Israeliten insbesondere im Reg. Bez. Arnberg, Bonn 1820, über Wittgenstein, 22 ff.; *Levi Lazar Hellwitz*, Die Preußischen Provinzialstände und die Israeliten, Soest 1842, über Werl, V.

²⁸⁶ StA Münster, Kr. Hamm (Unna) A. Landratsamt, Nr. 50. Möglicherweise gab es noch einen oder zwei zusätzliche Leinenfabrikanten. Die Quelle gibt keine Zahl.

²⁸⁷ CAHJP/GA Preußen (S. 48/8) Denkschrift.

²⁸⁸ CAHJP/GA Landsberg/52.

²⁸⁹ *Wenzel*, op. cit., 78. Memoiren der Familie Weigert, z. Abdruck gebracht von *Walter Preuss*: Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa, Tel Aviv 1955, Nr. 26; 1956, Nr. 12/13; Jüdisches Lexikon, Berlin 1930, Bd. IV, Spalte 1304, Artikel Reichenheim.

²⁹⁰ *Wenzel*, op. cit., 100. *Abraham Muhr*, Zu den jüdischen Zuständen in Oberschlesien, in: *Wilhelm Freund* (Hrsg.), Zur Judenfrage in Deutschland, II (1844), 54 ff.; Mitteilungsblatt (wie in Anm. 289). Dazu jetzt: CAHJP/Nachlaß Pollack (unkatalogisiert), in welchem je eine Glashütte und ein Metallwerk in jüdischem Besitz erwähnt sind.

²⁹¹ *A[ron] Heppner* und *I. Herzberg*, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Posen (Stadt), Listen 145–151.

²⁹² Der Rheinische Bund, XVIII (1811), 453.

1848 auszusagen. Da die vor 1800 gegründeten Industrien spätestens kurz nach der Jahrhundertwende verschwunden waren, handelt es sich nunmehr im allgemeinen um eine neue Gruppe von Unternehmern, die nur noch insoweit mit den „Adelsbürgern“ zusammenhängen, als die Bankhäuser Haber und Seligmann in Karlsruhe und Kaulla in Stuttgart einige größere, zum kleineren Teil auch in jüdischen Händen befindliche, Unternehmen finanzieren und damit ins Leben zu rufen halfen. Auch bei der Offenbacher Lederindustrie scheinen Juden zunächst eine ähnliche Rolle als Finanziere gespielt zu haben, doch kamen sie nicht vom Bankfach, sondern vom Handel her. Letzteres scheint der gewöhnlichste Weg gewesen zu sein, der auch anderswo ins Verlags- und Fabrikwesen führte. Dabei ist zu bemerken, daß der Klein- und Fertigwarenhandel insbesondere die Bijouteriefabrikation ins Leben rief, während der Rohmaterialien- und Engroshandel besonders in der Textilbranche auf Organisierung von Verlags- und Industrieunternehmen hinwirkte.

Schließlich aber entstand ein neuer Weg zur Industrie durch die Zunahme der jüdischen Handarbeiter und zünftigen Handwerker. Letztere, besonders Weber, wollten sich mit den Hungerlöhnen dieses Zweiges nicht abfinden und begannen selbst, als Unternehmer ihr Glück zu versuchen. Bekannt sind solche Fälle in Württemberg und in Oberschlesien. So waren z. B. vier von den zehn bis zwölf „Fabrikanten“ von Jebenhausen (später Göppingen) ursprünglich Webermeister. Ähnlich war die Entwicklung jüdischer Unternehmen auf dem Gebiet der Optik, wo außer der erwähnten Stuttgarter Firma auch drei Kasseler Optiker und Mechaniker, sowie anscheinend auch einige Jenaer Juden wirkten²⁹³. Abgesehen von der Textilindustrie entstanden fast alle anderen Fabrikzweige auf Gebieten, die dem Zunftwesen nicht unterworfen waren.

Diese jüdischen Fabrikanten, soweit sie ihre Unternehmen nicht als Kleingewerbe mit bloßer Familienhilfe führten, und das waren damals mehr als 50 %, bildeten sicher einen wichtigen Faktor in der Wirtschaft und erschienen daher auch als Inhaber städtischer Ehrenämter, verschafften sie doch dem Orte Arbeit und vergrößerten sein Steuereinkommen. Sie waren wohl auch in der besseren Gesellschaft der Stadt akzeptabel. Als typisch für die Einordnung dieses neuen bürgerlichen Unternehmertums darf gelten, daß in Offenbach der Lederfabrikant Eduard Posen bereits vor dem Jahre 1848, in Gutentag O/S aber der Hüttenpächter Jacob Epstein, sofort im Jahre 1809, und fortlaufend bis 1846, in die Stadtverordnetenversammlung gewählt wurden. Die Söhne dieser Fabrikanten blieben oft in der Firma und entwickelten sie weiter. Allerdings gingen einige auch in die Freien Berufe über, und manche Unternehmen, die nicht allzusehr florierten, revertierten zum Handelsgeschäft, von dem sie ausgegangen waren.

²⁹³ Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, 32 f., und *B. Buchmann*, Jenaer Judengeschichte, 59 f.

Will man das wirtschaftliche Gewicht der für die Zeit von 1800–1848 aufgezählten rund 340 Fabriken (schätzungsweise dürften sie zwei Drittel der jüdischen Gründungen in diesem Zeitabschnitt darstellen) und ihren Einfluß auf die Industrialisierung Deutschlands messen, so kommt man in Verlegenheit. Denn nur wenige Werke entwickelten sich zu blühenden und langlebigen Unternehmungen. Andererseits aber gaben die Industriellen im Textilfach, in der Offenbacher Lederindustrie und sogar im oberschlesischen Bergbau, wo außer vier Hüttenbesitzern und Pächtern noch mindestens fünf höhere Bergwerksbeamte zu finden waren²⁹⁴, nicht nur einen gewissen Anstoß zur Entwicklung des Gesamtzweiges, sondern bildeten anfangs sogar einen zahlenmäßig gewichtigen Teil desselben. Ins Gewicht beim beginnenden Export ins Ausland, und bald nach Übersee, fielen die durch ausgewanderte Familienangehörige aufrechterhaltenen Beziehungen, die dem jüdischen Anteil sicher förderlich waren. Selbst wenn die Leiter der Firmen sich hauptsächlich mit der kaufmännischen Seite des Unternehmens beschäftigten, stellt der Übergang zur Industrie, als Teil des Produktivierungsprozesses, einen bedeutenden Fortschritt in der wirtschaftlichen Einordnung dar, wenn er auch zahlenmäßig nur einen Bruchteil der jüdischen Familien berührte.

Ebenso gering, doch auch wichtig, war die Zahl der jüdischen Unternehmer im Verkehrswesen. Die ersten Großunternehmer kamen fast alle aus dem „Adelsbürgertum“, wie z. B. die preußischen Posthalter, deren erster, der Berliner Bankier Liepmann Meyer Wulff, seit 1787 die Pferdestellung für die Post in Berlin und Potsdam übernommen hatte und bis zu seinem Tode im Jahre 1812 besorgte²⁹⁵. Später folgten ihm noch andere in diesem Gewerbe²⁹⁶, wie z. B. die jüdische Firma Güterbock in Potsdam. Der bekannte „Droschken-Henoch“, einer der neueren Bürger Berlins, war mitbeteiligt am Droschkenfuhrwesen der Stadt²⁹⁷. In Hamburg gehörte der Bankier Marcus Abraham Heckscher zu den Begründern der ersten Pferdeomnibus-Linie nach Altona²⁹⁸. Unter den fünf Direktoren der „für sämtliche Kgl. Preussische Lande patentierten Dampfschiffahrtsgesellschaft“ war im Jahre 1817 ein Jude²⁹⁹, und später gehörten zur Leitung der Gesellschaft für den Donau-Main-Kanal zwei Rothschilds und zwei weitere Juden, sowie ein Getaufter³⁰⁰. Diese Beispiele sollen nur dartun, daß eine Modernisierung und Variie-

²⁹⁴ *Abraham Muhr* und Nachlaß Pollack (wie in Anm. 290). Dazu: *W. Immerwahr*, Zur Geschichte der Juden in Oberschlesien, in: Oberschlesischer Heimatkalender, Ratibor 1933. Eine Kopie dieses seltenen Aufsatzes verdanke ich der Freundlichkeit von Fr. Dr. L. Weissmann, Haifa.

²⁹⁵ *Rachel Wallich*, op. cit., II, 397.

²⁹⁶ *Friedländer*, Akten-Stücke, Einleitung, 19, Anm.

²⁹⁷ *Jacobson*, Judenbürgerbücher, Nr. 73, 97 und 98.

²⁹⁸ CAHJP/AHW 753.

²⁹⁹ Kgl. Priv. Berlinische Zeitung, 24. Mai 1817 (Inserat).

³⁰⁰ Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen Unpartheischen Correspondenten, 29. September 1837.

rung des jüdischen Unternehmertums eintrat, die dann kurz vor und insbesondere nach 1848 auch auf dem Gebiete des Eisenbahnbaus fruchtbar wurde. Vor 1848 finden sich jüdische Mitglieder in Komitees zur Finanzierung der Eisenbahnlinien von Hamburg nach Bergedorf, nach Berlin und nach Hannover³⁰¹, sowie in Glogau zur Projektierung einer Lokalstrecke nach Grünberg³⁰². Das Költnische Bankhaus Oppenheim war, zusammen mit den Rothschilds, dem Bankhaus Mendelssohn aus Berlin und Heine aus Hamburg, am Projekt der Rheinischen Eisenbahn (seit 1837) und später an anderen Eisenbahnunternehmungen beteiligt. Dem badischen Komitee zum Bau einer Linie nach Basel gehörte im Jahre 1836 einer der Mannheimer jüdischen Honoratioren (H. W. Ladenburg) an³⁰³. Da aber die wichtigsten Strecken erst nach 1848 gebaut wurden, wobei hauptsächlich die bereits erwähnten Bankiers die große Rolle spielten, kann wohl hier auf weitere Ausführungen verzichtet werden.

Es ist übrigens zweifelhaft, ob die Generation vor 1815 der Entwicklung des Verkehrswesens durch Finanziers einen Platz im Produktivierungsprozeß zugestanden hätte. Denn für sie bedeutete „Produktivierung“ in erster Linie Abkehr vom Finanz- und Warenmarkt. Juden sollten eben keine Geldmänner, aber auch „keine Ladendiener oder Hausierer werden“³⁰⁴. Das Ideal war, wie gesagt, Ackerbau und Handwerk.

Eine gesetzliche Möglichkeit zum Ergreifen landwirtschaftlicher und handwerklicher Berufe bestand jedoch selbst nach dem Beispiel des Toleranzedikts von Joseph II. nur insoweit, als Handwerker ausgebildet werden konnten, ohne daß ihre Aufnahme als Meister oder ihre Niederlassung in einer Stadt damit gewährleistet war. Landwirtschaftlicher Bodenbesitz blieb nach wie vor beschränkt. Die deutschen Kleinstaaten legten übrigens das Josephinische Vorbild noch besonders engherzig aus, und erst die französischen Einflüsse führten nach 1800 einen Wandel herbei. Trotzdem gab es in Preußen noch vor der Stein-Hardenbergschen Gesetzgebung einige Meister, die sogar in die Zünfte aufgenommen wurden, besonders in Oberschlesien und Westpreußen³⁰⁵. Es ist möglich, daß ein Teil von ihnen ihr Handwerk in Posen erlernt hatte. Jedoch hatten gerade in Schlesien bereits im Jahre 1792 auch einige christliche Meister jüdische Lehrlinge angenommen³⁰⁶. Im allgemeinen aber mußten die jüdischen Handwerker als sogenannte Bönhasen oder Freimeister außerhalb der Zünfte ein geduldetes und wirtschaftlich schwieriges Dasein führen, da

³⁰¹ Krohn, op. cit., 54.

³⁰² Wenzel, op. cit., 148, Anm.

³⁰³ Kurt Grunwald, *Europe's Railways and Jewish Enterprise*, aaO, 201; Lewin, *Geschichte der badischen Juden*, 265.

³⁰⁴ Über Moses Philippson, Aus den Erinnerungen Ludwig Philippsons, zitiert bei: Josef Feiner, *Ludwig Philippson. Sein Leben und sein Werk*, Berlin 1912, 12.

³⁰⁵ Wenzel, op. cit., 113 Anm.; *Aschkewitz*, op. cit., 30.

³⁰⁶ CAHJP/GA Glogau/2.

sie keine Gesellen und Lehrlinge annehmen und nur Eigenerzeugnisse verkaufen durften.

Das Jahr 1808/09 brachte die ersten gesetzlichen Regelungen im Sinne voller Gewerbefreiheit durch die Emanzipation in Westfalen, deren eine Folge, das Recht auf Betrieb eines Handwerks und der Landwirtschaft, später von den deutschen Nachfolgestaaten (außer Hannover) nicht widerrufen wurde. Auch in Preußen wurde die Gewerbefreiheit der Juden durch die Städteordnung von 1808 und durch das Gesetz von 1812 voll anerkannt. Mecklenburg folgte ein Jahr später. In Baden lag der Staats- und Judengesetzgebung von 1808/09 eine „den Christen gleichförmige Nahrung“ als Voraussetzung für die Verleihung von Bürgerrechten an Juden zugrunde. Bayern machte im Jahre 1813 den Betrieb von Handwerk oder Landwirtschaft sogar zu einer Bedingung für die Neuansiedlung von Juden außerhalb der am Ort geltenden Matrikelzahl; in Württemberg erhob das Gesetz von 1828 ebenfalls die Produktivierung zur Voraussetzung für die Erweiterung der bürgerlichen Rechte, allerdings mit der Einschränkung, daß zünftige Handwerker nur mit der Zustimmung der Gilden ergriffen werden konnten. Tatsächlich gab es aber damals im Staate bereits eine Anzahl von jüdischen Gesellen und Meistern, jedoch wurden auch weiterhin den Juden Schwierigkeiten bei der Erlernung zünftiger Handwerke gemacht. Das war auch in einigen Kleinstaaten, wie z. B. in Oldenburg, der Fall³⁰⁷. In Hamburg wurde im Jahre 1824 eine Prozentnorm für jüdische Gesellen eingeführt, während sie in Schleswig-Holstein nur von der Meisterprüfung ausgeschlossen blieben. Ebenso war es im Königreich Sachsen, wo man ihnen theoretisch den Zugang zum Handwerk im Jahre 1818 bewilligt hatte. In einigen Staaten blieben den Juden zünftige Handwerke (wie z. B. in Anhalt-Dessau) und Zunftmitgliedschaft (wie z. B. in Hamburg) bis zur Revolution von 1848 gänzlich verwehrt.

Trotzdem begann seit ungefähr 1808 ein starker Zudrang zu den Handwerken, wobei allerdings die unzünftigen Gewerbe zumindest ebenso stark wie die zünftigen besetzt wurden. Dieser Prozeß ist durchaus verständlich aus dem doppelten Druck der Zunftbeschränkungen und der „Erziehungs“-Gesetzgebung, die in Hessen, Baden, Württemberg und Bayern den „Nothandel“ auszurotten bestrebt war. Wenn also in Bayern ein jüngerer Sohn in die Matrikel aufgenommen werden wollte, um eine Familie zu gründen, mußte er einen handwerklichen Beruf erlernen. In anderen Staaten war, wie gesagt, selbst der Genuß beschränkter Rechte von der Abkehr vom Nothandel abhängig. Aber sogar in Staaten, in denen solche „Erziehungs“-Politik nicht offiziell eingeführt wurde, kam es wohl oft dazu, daß eine Familie ihren Sohn ein Handwerk lernen ließ, wenn sie ihn nicht mit genügend Anfangs-

³⁰⁷ CAHJP/GA Karlsruhe/29. Brief von Samson Raphael Hirsch vom 8. Februar 1842.

kapital für die Handelstätigkeit ausstatten konnte³⁰⁸. Allerdings war es fast unmöglich, ohne Überzahlung des offiziellen Lehrgeldes einen jüdischen Lehrling unterzubringen, da er nicht am Tisch des Meisters aß und an jüdischen Feiertagen nicht arbeitete. So entstanden also die Vereine zur Beförderung des Handwerks und der Landwirtschaft, von denen zwischen 1812 und der Revolution von 1848 mehr als vierzig gegründet wurden³⁰⁹. Ihre Aufgabe war die Vermittlung von Lehrstellen, die Festlegung der besonderen Bedingungen für den jüdischen Lehrling, sowie die Bereitstellung der erforderlichen Geldmittel. Die Motive der Männer, die solche Vereine ins Leben riefen, entsprangen der Idealisierung von „Produktivität“, aber auch dem praktisch-apologetischen Streben zur Beweisführung vor der Umwelt und den Regierungen, daß die Juden der Bürgerrechte würdig seien. Schließlich konnte die Sorge für arme Handwerksburschen auch als ein Weg der traditionellen jüdischen Wohltätigkeit angesehen werden. Ob ein bewußtes Streben zur vollen Lösung des Problems der vielen, allzuvielen jüdischen Marginalexistenzen dabei mitspielte, ist bisher noch nicht bewiesen, jedoch wahrscheinlich³¹⁰.

Tatsächlich aber erfüllten diese Vereine gerade im letzteren Sinne eine wichtige Aufgabe. Denn es scheint, daß sie insbesondere Kinder von Witwen, von Neuzuwandernden und von Armen betreuten; jedenfalls ist im neunzehnten Jahrhundert kaum ein Fall aus Deutschland bekannt³¹¹, in dem ein Sohn wohlhabender Eltern aus Idealismus einen manuellen Beruf ergriff. Söhne von Handwerkern, die selber wieder ein Handwerk lernten, kamen besonders in Posen häufig vor, wurden aber, je weiter man westwärts blickt, progressiv seltener.

Ähnliches trifft auf den Ackerbau zu. Nur wer auf dem Dorfe saß und dort Wurzeln geschlagen hatte, mochte einen seiner Söhne – von den Schwierigkeiten des Bodenerwerbs abgesehen – zum Ackerbau bestimmen. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß selbst die ländlichen Händler neben ihrer Handelstätigkeit oft ein Stück Garten- und Feldboden oder Weinberge als Hilfwirtschaften zu erwerben strebten. Großer Landbesitz war „Rittergutsbesitz“, welcher besonders den „Adelsbürgern“ und später den Großbürgern

³⁰⁸ Gedenkblatt gewidmet meinem Vetter Max Strauss zum 90jährigen Jubiläum seiner Firma, von Adolf Elsas. Diese Handschrift aus einer Weber- und späteren Industriellenfamilie befand sich im Besitz von Frau Dina Schloss s. A., Kfar Schmarjahu, die mir die Benutzung gütigst gestattete.

³⁰⁹ *Adolf Kober*, *Emancipation's Impact on the Education and Vocational Training of German Jewry*, in: *Jewish Social Studies*, XVI (1954), Nr. 1/2, 174–176.

³¹⁰ *Helga Krohn*, *op. cit.*, 36, spielt darauf an. Ich habe in meiner ‚Dokumentation‘, Kap. IV f und VI b, ausführlicher darauf hingewiesen.

³¹¹ Im Elsaß fand sich ein einziger solcher Fall. Alle diese Fragen werden nunmehr ausführlich, und bis zum Jahre 1871, behandelt in *Jacob Toury*, *Zwischen Revolution, Reaktion und Assimilation. Eine soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1847–1871*, Tel Aviv und Düsseldorf 1977 (zur Zeit im Druck).

als Statussymbol erstrebenswert schien. Das Gros der in den Statistiken als Landwirte bezeichneten Juden setzt sich wohl aus den beiden letzteren Kategorien zusammen.

Wie hoch waren nun die Zahlen der auf diese Weise „produktivierten“ Juden, d. h. derjenigen, die auf dem platten Lande oder in kleinen Orten auf den Stand des „Ackerbürgers“, oder in den Städten auf den eines Handwerksmeisters aspirierten, die also zumindest von ihrem Beruf her Anschluß an das traditionelle Kleinbürgertum zu finden hofften?

Durch die Einflüsse der Franzosenherrschaft in Hessen, sowie durch die „Erziehungs“-Gesetzgebung in Baden, Württemberg und Bayern wirklichte sich der Übergang zu den manuellen Berufen in diesen Staaten am deutlichsten und am schnellsten. Zusammenfassende Zahlen werden in einigen der folgenden Tabellen gebracht werden. (Siehe Tabellen XII, XV und XVIII.)

Weniger eindrucksvoll war die Lage in Preußen. Es ist immerhin als typisch anzusehen, daß in den vorwiegend agrarischen Provinzen Posen und Westpreußen nur 0,7 % bzw. 0,8 % der Juden Bauernwirtschaften betrieben, und daß der Durchschnitt für ganz Preußen bei nur 1 % stehen blieb. Etwas besser schnitten die Handwerker ab. Allerdings wohnte in Posen, wie bereits erklärt, der größte Prozentsatz der jüdischen Handwerker Preußens (28,7 % aller Ernährer). Der Durchschnitt für Preußen (um 19 %) wurde also eigentlich durch die Handwerkermassen Posens hochgehalten³¹². Es ist daher anzunehmen, daß nicht wenige von den 376 in Berlin eingebürgerten Handwerkern aus Posen zugewandert waren, und daß von dort die eigentliche Handwerkerschicht Preußens herstammte.

Ähnliches läßt sich von den Handwerkern in Hamburg und in Frankfurt a. Main beweisen, die zu einem großen Teil nicht in der Stadt geboren waren. Nur kamen die letzteren meist aus Hessen und Bayern, während unter den Hamburgern viele Posener und Polen waren.

Neben den Handwerkern war aber in der Hafenstadt Hamburg ein jüdisches Proletariat im Werden. Dort arbeiteten im Jahre 1837 ungefähr 100 Fabrikarbeiter und Sortierer, 100 Zigarrenarbeiter, 60 Arbeitsleute und Lastträger, 700 Haus- und sonstige Dienstpersonen, insgesamt also 960 Lohnarbeiter³¹³.

Das war ein hoher Prozentsatz der jüdischen Bevölkerung, der nur teilweise durch die Tradition der „Handlungshelfer“ in den Haushaltungen der privilegierten Juden erklärbar ist. Aber für die Entwicklung eines jüdischen

³¹² Vgl. Tabelle XII weiter unten im Text. Alle Zahlen für Preußen: Geh. StA 23/Min. d. I./Rep. 77/XXX, Nr. 49, vol. III (Abschriften Dr. Ismar Freund in CAHJP/P 2). Korrekturen von mir, da ja unter „Handwerkern“ auch Industrielle geführt wurden, andererseits gewisse unzünftige Zweige unter „anderen Gewerben“ erscheinen.

³¹³ AZJ, 1837, 302 f.

Proletariats gibt es Parallelen auch in nichtdeutschen Hafenstädten wie Saloniki und Amsterdam, in denen Juden als Lastträger arbeiteten. Neu war jedoch das Auftreten von 200 Fabrikarbeitern in Hamburg, die sich zur Hälfte in der Tabakindustrie konzentrierten. Dies war eine Erscheinung, die bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts kaum ihresgleichen in Deutschland fand. Es ist anzunehmen, daß in den Fabriken (oder in Heimindustrien) teilweise auch wandernde Betteljuden, soweit sie arbeitsfähig und arbeitswillig waren, eine Lösung für ihr Existenz- und Heimatproblem fanden, das auf anderen Wegen kaum lösbar schien. Ob sie später auswanderten und ob es ihnen selbst oder ihren Kindern gelang, eine höhere Sprosse der Berufsleiter zu erklimmen, ist nicht feststellbar.

Im allgemeinen scheint es jedoch wahrscheinlich, daß die manuelle und handwerkliche Arbeit einen gewissen Ausweg für die Marginalexistenzen eröffnete. Insbesondere in den Gebieten einer zusammengeballten jüdischen Siedlung, sowie in den Staaten, die eine „Erziehungs“-Politik den Juden gegenüber praktizierten, taten viele Juden auf diese Weise einen entscheidenden Schritt in Richtung auf die Verbürgerlichung. Das ergibt sich deutlich auch aus der folgenden zusammenfassenden Tabelle.

Bedeutet nun das Zurückbleiben Preußens hinter den anderen Staaten, daß das Streben zur Produktivierung, insbesondere in den alten Provinzen, gescheitert ist, was ja eigentlich auch aus dem prozentualen Rückgang der manuellen Berufe zwischen 1849 und 1852 hervorgeht? Und bedeutet dies andererseits, daß in den süddeutschen Staaten ein Drittel oder gar beinahe die Hälfte aller Juden (laut der jüdischen Statistik aus Bayern) tatsächlich den Übergang in ackerbürgerliche oder zunftbürgerliche Berufe fanden und der „Erziehungs“-Gesetzgebung also Berechtigung zugestanden werden muß? Dagegen sprechen viele Gründe. Da ist zunächst von den statistischen Gegebenheiten her zu berichten, daß in Preußen 13,9% (später: 12,9%) der Ernährer im Tagelohn und Gesindedienst aufgeführt sind, während sie in den anderen Staaten anscheinend in den Sparten Handwerk und Landwirtschaft enthalten sind. Dann fehlen die Industriellen, die nur teilweise als Handwerker, meist aber, wie gesagt, als dem Handel zugehörig aufgeführt sind, und deren Zahl in Preußen höher lag als in den anderen Ländern. Doch selbst diese vielleicht notwendigen Korrekturen zur Klärung des Bildes der jüdischen Berufsstruktur in Preußen geben keine Antwort auf das Problem der Produktivierung.

Wer Produktivierung nur als Übergang zu manuellen Berufen definierte und in ihr, gemäß dem Gedankengang der Emanzipationsdebatten, eine *Bedingung* der politischen und bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden sah, befand sich tatsächlich, zumindest in Preußen, in einer Situation, die mühselige apologetische Erklärungen notwendig machte. Heute aber dürfte es klar sein, daß diese enge Definition der „Produktivierung“ eine im Einklang mit den Auffassungen des Acker- und Zunftbürgertums formulierte Forderung

Tabelle XII
 Der Übergang zur manuellen Arbeit³¹⁴
 (in %)o

	Preußen 1849	Posen 1849	Preußen 1852	Württem- berg 1852	Bayern 1848
Handwerk und mech. Künste	19,5	28,7	18,9	29,8	24,3 (38,9)
Landwirtschaft	1,0	0,7	1,1	10,3	8,6 (9,8)
insgesamt	20,5	29,4	20,0	40,1	32,9 (48,7)
Anzahl	61 550	ca. 22 000	64 965	3 930	12 369

war, die von den Juden aufgegriffen wurde, ohne auf ihren wirklichen Gehalt geprüft worden zu sein. Denn einerseits mußte der Begriff der Produktivierung im modernen Bildungs- und Besitzbürgertum ein anderer sein (und die Juden akzeptierten davon höchstens die Anschauung, daß auch die akademischen Berufe produktiv seien); andererseits aber konnte die alte zunft- und ackerbürgerliche Auffassung bereits im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts durchaus als Anachronismus angesehen werden.

Denn damals befand sich das Handwerk schon inmitten einer schweren Krise, hervorgerufen durch die neuen Produktionsmethoden und durch den aufblühenden Import von ausländischen Erzeugnissen, welche die Grundlagen der gesamten Handwerksökonomie, d. h. der lokalen Bedarfsbefriedigung, untergrub und endlich zum Zusammenbruch brachte. In gewissem Sinne wurde auch die Landwirtschaft ähnlich erschüttert.

Doch lassen sich für die Juden noch einige spezifische Momente aufzeigen, die sie vom Ackerbau abhielten. Zuvörderst waren sie größtenteils Stadtbewohner, und ihr Zuzug in die Städte hatte seit der Franzosenzeit erheblich an Umfang zugenommen. Die einfache Frage eines jüdischen Vorkämpfers

³¹⁴ Die Zahlen für Preußen wie in Anm. 312. Dazu: *Heinrich Silbergleit*, Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich. Auf Grund von amtlichen Materialien bearbeitet, I. Freistaat Preußen, Berlin 1930, 80 ff.; für Bayern: *Schwarz*, Die Juden in Bayern, 349 f.; die Zahlen in Klammern: aus einer jüdischen Quelle in: Sabbath Blatt, 1844, 142; für Württemberg: *Tänzer*, Geschichte der Juden in Württemberg, 56 f.; für Baden: *Rürup*, Judenemanzipation in Baden, aaO, 269. Die Zahlen von *Jakob Lestschinsky*, Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums, Berlin 1932, wurden nicht herangezogen, da Lestschinsky die frühen Statistiken ohne Korrektur der heterogenen Gruppen den Quellen entnahm.

der Gleichberechtigung (Ludwig Philippson)* enthält eine treffende Formulierung des Zustandes:

„Die Juden sind, außer geringer Ausnahme, nur in den Städten sesshaft: wo sieht man aber die Städter ihre Wohnungen verlassen und Bauern werden?“³¹⁵

In demselben Zusammenhang charakterisiert er auch den Anachronismus der Forderung zur Erlernung eines Handwerks:

„Der Handwerksstand [hat] in den jetzigen Zeitverhältnissen so wenig Verlockendes..., daß wir auch bei anderen Glaubensgenossen selten einen Kaufmann seinen Sohn ein Handwerk erlernen lassen sehen.“

Tatsächlich liegen Zeugnisse aus Württemberg vor, die auch hinsichtlich der Allgemeinbevölkerung die Abkehr vom Lande und von zünftigen Berufen im Gefolge des Urbanisierungs- und Proletarisierungsprozesses beklagen³¹⁶. Warum also sollten die Juden, den Zeitumständen zuwider, Handwerk und Landbau betreiben, soweit sie nicht durch die Regierungen dazu gezwungen waren? Niemand hatte je der französischen Kolonie in Berlin ihre gänzlich anomale Berufsstruktur vorgehalten, und doch waren ihre Mitglieder als Bürger nicht nur anerkannt, sondern sogar geehrt. Auf die Juden aber trifft zu, daß selbst wenn sie es „auf eine solche Probe ankommen lassen... ihre Gegner gewiß bald einen andern Makel an ihnen ausfindig zu machen suchen“³¹⁷. So geschah es ja auf anderen Gebieten der Berufsumschichtung, in den freien Berufen und in Beamtenstellen, zu denen Juden drängten, und es erübrigt sich, hier darauf einzugehen.

Es war also, im ganzen gesehen, gerade das kapitalistisch-rationelle oder, in unserem Zusammenhang gesehen, das neue *bürgerliche* Wirtschaftsgebaren, das die Juden von dem Ergreifen manueller Berufe abhielt. Eine solche Sicht der Dinge führte aber dann gewöhnlich zu der Schlußfolgerung, daß die Juden sich ihrer Emanzipation unwürdig gezeigt hätten. Etwas von dieser negativen Einstellung war z. B. auch zwischen den Zeilen der „Statistischen Erörterungen“ eines hochgestellten preußischen Beamten zu lesen, der im Jahre 1842 es einerseits beklagte, daß sich „sehr wenig in den gewöhnlichen Beschäftigungen“ der Juden geändert habe, andererseits aber zugeben mußte, daß „gewerbliche Unternehmungen von bedeutendem Umfange“ eröffnet worden seien, die allerdings „mit christlichen Arbeitern betrieben werden“. Doch sah er darin ebensowenig Positives wie in der Tatsache, daß bereits ein Sie-

* Über Ludwig Philippsons Wirken siehe den nachfolgenden Beitrag von *Johanna Philippson*, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, im vorliegenden Bande, S. 243–291, insb. 256, 266 f., 282 f. (Hrsg.).

³¹⁵ Ludwig Philippson, in: Israelit. Predigt- und Schulmagazin, I, 285. Dieses Magazin war der Vorläufer der Allgemeinen Zeitung des Judentums.

³¹⁶ Franke, op. cit., 51.

³¹⁷ [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung im preußischen Staate, Altona 1833, 134.

bentel aller Ärzte in Preußen Juden seien³¹⁸. Solange die Juden also Handwerk und Landwirtschaft vernachlässigten, hätten sie, seiner Meinung nach, die Bedingungen der Emanzipation nicht erfüllt. Diese Ansichten wurden von einigen anderen Beamten nicht geteilt oder jedenfalls von realerer Warte gedeutet. Ein preußischer Beamter, der die Härte des Landlebens kannte, stellte damals kurz fest³¹⁹, daß Ackerbau nur von Kind an gelernt werden könne. Welcher Bauer aber würde jüdische Knechte annehmen, um sie anzulernen?

Dieser Beamte war nicht nur bereit, auf die Landarbeit der Juden großmütig Verzicht zu leisten, sondern er gestand auch zu, daß Juden wegen der „sich forterbenden Schwächlichkeit“ und ihrer kümmerlichen Lebensweise, der knappen Nahrung und der dürftigen Wohnverhältnisse für Schwerarbeiter-Handwerke wie die Maurer- oder Tischlerarbeit, kaum in Frage kämen. Er begnügte sich durchaus damit, daß sie „zu hunderten . . . Handwerke mit sitzender Lebensweise“, wie Schneiderei und Schusterei wählten, denn sie würden „wegen ihrer Anstelligkeit, wegen ihres Fleißes“ gern eingestellt.

Ob nun der Grund für die einseitige Berufswahl körperliche Schwäche war, oder ob, wie manche behaupteten, die Juden denjenigen Zweigen den Vorzug gaben, in denen sie auch Handel treiben konnten, bleibe zunächst dahingestellt; denn einer der Hauptgründe bei der Wahl des Faches war unzweifelhaft die Möglichkeit, eine Lehrstelle zu finden. Anders hätten in Bayern und Württemberg nicht so viele Juden das Weberhandwerk erlernt, das wenig gehrt und wirtschaftlich bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts uneinträglich war. Über diese und andere Schwierigkeiten, die sich jüdischen Handwerkern in den Weg stellten, sagte eine Denkschrift bayerischer Juden im Jahre 1821 folgendes aus³²⁰:

„In vielen Orten ist die Unterbringung der Lehrlinge fast gar nicht – in anderen aber nur mit Mühe und durch Geldaufwand zu erlangen . . . Mit beispielloser Hartnäckigkeit aber wird der Erteilung des Meisterrechts an Israeliten widerstrebt. Die

³¹⁸ J. G. Hoffmann, Statistische Erörterungen zur Judenfrage, Berlin 1842, 25 f. – Zur Emanzipationsproblematik allgemein siehe die verschiedenen Arbeiten von Reinhard Rürup, von denen wir vor allem seinen Aufsatz Jewish Emancipation and Bourgeois Society, in: Year Book XIV of the Leo Baeck Institute, London 1969, 67–91, anführen, sowie seinen einleitenden Beitrag Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland vor 1890, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband hrsg. von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976, 1–56. Ferner sei hier auf Rürups bereits in Anm. 21 angeführte Sammlung von Aufsätzen, Emanzipation und Antisemitismus, hingewiesen, in der auch die deutsche Originalfassung des oben erwähnten Year Book Aufsatzes wieder abgedruckt ist: Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, 11 ff.

³¹⁹ Orient, 1842, 315.

³²⁰ CAHJP/GA II, 453, IIte Relation, 1.

mehrsten Meister werden von Judenhaß und Brotneid so sehr beherrscht, als so viele im Handelsstande, und glauben dazu berechtigter zu sein, als letztere.“

Zur Erklärung wird hinzugefügt, daß zunächst bereits jüdischen Gesellen Hindernisse beim Wandern im Wege stehen und ihnen „die Aufnahme allenthalben verweigert“ werde, und sie dann schließlich bei geplanter Niederlassung an einem Orte durch den „Zunftgebrauch, daß die Söhne der dortigen Meister den Vorzug vor Andern haben“, von Zunft und Magistrat abgelehnt werden. Es wurde sogar auf die traurigen Folgen hingewiesen,

„welche von dem aufgeregten Haß und Neid der christlichen Handwerker zu befürchten wären; diese würden nicht, wie bisher der Handelsstand, einen Federkrieg gegen die Israeliten führen, sondern sich zu körperlicher Vergreifung hinreißen lassen.“³²¹

Kurz und bündig wurde das Dilemma in einem Satze zweier jüdischer Handwerker aus Floss zusammengefaßt:

„Es liegt in der Natur der Sache, daß Juden, die sich dem Ackerbau oder den Gewerben widmen, nicht auf [ihren] Geburtsort oder den Ort wo Juden wohnen beschränkt sein können, denn so würde das Gesetz etwas wollen und zugleich nicht wollen – wenn man Juden haben will, die den Ackerbau betreiben, so muß man ihnen auch die Möglichkeit hiezu gönnen.“³²²

Da aber die Möglichkeiten, sowohl von seiten der Zunftbürger als auch von seiten der Regierung, beschränkt blieben, und da „Produktivierung“ nicht automatisch zur Sanierung der jüdischen Verhältnisse führte – wie es weder in Bayern, noch auch in Württemberg und Posen der Fall war – wurde eigentlich dadurch die gesamte „Erziehungs“-Gesetzgebung ad absurdum geführt und blieb anachronistische Schikane.

Welche Wege standen nun aber den jüdischen Landwirten und Handwerkern offen, sich vor dem Verhungern zu retten? Einer war der Weg der Abwanderung, sei es in andere deutsche Länder, sei es nach England oder nach Amerika. Da über Abwanderung aus Württemberg bereits eine Untersuchung vorliegt³²³, genügt es wohl, hier nur noch einen Bericht vom Jahre 1839 als Zeugnis anzuführen: Nach einer Zeitungsnotiz war damals aus einer kleinen Gemeinde in Württemberg mehr als ein Fünftel bereits ausgewandert³²⁴. Was Posen anbelangt, so sollen die dortigen Juden während der Jahre 1834 bis 1871 etwa elfmal so stark an der Auswanderung aus der Provinz beteiligt gewesen sein wie die Nichtjuden. Und aus Bayern mögen zwischen 1840

³²¹ AaO, Auszüge, 16, 25, 26.

³²² CAHJP/GA II (Floss) 396, Berufung vom 8. Februar 1833.

³²³ *Adolf Kober*, Jewish Emigration from Württemberg to the United States of America (1848–1855), in: Publications of the American Jewish Historical Society, XII (1951/52), 225–273.

³²⁴ Zitiert bei *B. Weinryb*, Deutsch-jüdische Wanderungen im 19. Jahrhundert, in: Der Morgen, X, Nr. 1 (April 1934), 7.

und 1852 ungefähr 10 000 Juden emigriert sein³²⁵. So wird aus dem Dorfe Tigersfeld berichtet, daß die gesamte Gemeinde, außer den Alten und Schwachen, nach Amerika aufgebrochen war³²⁶. Ofters schrieben Korrespondenten jüdischer Zeitungen aus Hamburg, daß ganze Karawanen von Auswanderern durchpassierten, in einem Falle „einige siebenzig Israeliten, welche größtenteils als geborene Bayern Handwerke erlernt hatten, zu deren selbständigen Ausübung ihnen das Ansässigmachen in ihrer Heimat versagt wird“³²⁷. Das war keine Übertreibung. Denn auf Anfragen der Distriktrabbiner Dr. Adler und Dr. Lippmann aus Kissingen stellten die Gemeinden des Sprengels folgende Auswanderungsziffern für die Jahre 1830–1854 zusammen³²⁸:

Tabelle XIII

Neuhaus	– 51	Weikersgrüben	– 23	Steinach	– 36
Neustadt	– 5	Burgsinn	– 9	Massbach	– 23
Unsleben	– 48	Untererthal	– 27	Poppenlauer	– 27
Lebenhahn	– 22	Dittlofsroda	– 15	Rödelmeyer	– 35
Eichenhausen	– 17	Kissingen	– 18	Oberthulba	– 6
Hammelburg	– 29	Völkersleyer	– 28	Hessdorf	– 29
Westheim	– 82	Adelsberg	– 5	Höllrich	– 20
Rieneck	– 21	Thundorf	– 1	Gemünden	– 0
					insgesamt = 577

Diese 577 Seelen, meistens Handwerker und wenige Landwirte, nahmen ungefähr 325 Gulden pro Seele mit auf den Weg. Das war eine Summe, die gerade die Überfahrt nach Amerika deckte. Als Auswanderungsgrund wurde häufig „Verweigerung der Stättigkeit“ angegeben, das heißt: Ablehnung der

³²⁵ Weinryb, aaO, 6–7.

³²⁶ Voice of Jacob, 1846, 47. Der Name des Ortes mag verschrieben sein. Vgl. auch Rudolf Glanz: The „Bayer“ and the „Pollack“ in America, in: Jewish Social Studies, XVII (1955), 27–42, und ders., The Immigration of German Jews up to 1880, in: YIVO-Annual of Jewish Social Science, II–III (1947/1948), 81–99. Ausführliche Bibliographie bei H. G. Reissner, The German-American Jews (1800–1850), in: Year Book X of the Leo Baeck Institute, London 1965, 112–116. Noch inhaltsreicher jetzt: Rudolf Glanz, The German Jew in America, Bibliographia Judaica, No. 1, Hebrew Union College, Cincinnati-New York 1969.

³²⁷ AZJ, 1837, 97. Vgl. auch aaO, 1838, 624, über bayerische Metzger, die zur Auswanderung gezwungen waren. Ebenso Orient 1843, 191, 214, 236, 296; 1847, 42. Quellenangaben über die Auswanderung wurden von meinem Schüler David Melamed im Rahmen eines Seminars an der Universität Tel Aviv dankenswerterweise zusammengestellt.

³²⁸ Vollständige Angaben in CAHJP/WR, 15, 16. Ich habe diese, sowie einige Pfälzer Zahlen ausführlich analysiert in meinem Aufsatz Jewish Manual Labour and Emigration. Records from some Bavarian Districts (1830–1857), in: Year Book XVI of the Leo Baeck Institute, London 1971, 45 ff.

Gesuche um Niederlassung von seiten der Acker- und Zunftbürger oder der Regierung.

Was bedeutet das Gesagte nun für die Verbürgerlichung der Juden? Wohl einfach das, daß sie als handarbeitende Mitbürger von gewissen Vertretern des alten Zunft- und Ackerbürgertums nicht akzeptiert wurden, und insbesondere deshalb nicht, weil sie als Spätankömmlinge dieselbe Nahrung ergriffen, die von den Alteingesessenen als Monopol verteidigt wurde. Es waren also im Grunde dieselben Einwendungen, „wie sie etwa gegen die Gewerbe-freiheit, gegen den Zollverein und gegen die Eisenbahnen erhoben wurden“³²⁹, welche nun von den traditionsgebundenen „alten“ Bürgern dazu benutzt wurden, den jüdischen Handwerkskollegen als Vertreter einer *neubürgerlichen*, weil auf Gewerbefreiheit basierten, Wirtschaftsweise das Leben unmöglich zu machen.

Aus solchen Gefühlen der Ablehnung entsprang beispielsweise im Jahre 1825 die Denunziation des Schultheißen von Schenkklengsfeld (Hessen) gegen fünf jüdische Familien seines Ortes³³⁰, die zwar versprochen hätten, „daß ihre Söhne wollen Handwerk erlernen, aber dem ohngeachtet geschieht nicht . . . Diese gehen alle auf den Schacherhandel und müßig, welches ich hiermit berichte“. Auf diesbezügliche Nachfragen des Kreisrats in Hersfeld stellte das israelitische Vorsteheramt der Provinz Fulda fest, daß unter den Söhnen der Juden in Schenkklengsfeld drei Schuhmacherlehrlinge und -gesellen, zwei Buchbinder, ein Schneider und ein Religionslehrer sich in Ausbildung befänden und nur einer als Handelshelfer bei seinem Vater arbeite. Mehr noch, der Buchbinder lerne bei seinem Bruder am Ort, der berechtigt sei, Lehrlinge auszubilden. Als auf letztere Einzelheit hin der Schultheiß vom Kreisamt rückgefragt wurde, wie es mit der Befähigung des Buchbinders zur Lehrlingsausbildung stehe, antwortete er:

„...Ob der Israelit Isaac Weill ein gelernter Buchbinder ist Kann ich nicht bestimmen das derselbe aber Bücher einbindet, das ist die Wahrheit, ob derselbe auch noch den Schacherhandel dabei treibt weis ich nicht mit Gewißheit zu bestimmen, Ich Glaube das jeder Jude den Schacherhandel nicht Verläßt

Ihr ergebener
Der Schultheiß
Etner“

Die Ablehnung jüdischer Handwerker durch die Umwelt mag wohl einer der Gründe dafür gewesen sein, daß manche von ihnen zum Handel revertierten oder zum Verlags- und Industrierwesen überzugehen trachteten; denn in der neuen Unternehmerschicht, besonders in den größeren Städten, stieß

³²⁹ *Sigismund Stern*, Das Judentum als Element des Staatsorganismus, in: Zur Judenfrage in Deutschland, I, 1843, 162.

³³⁰ CAHJP/GA Fulda (Land)/7, Briefe vom 4. Dezember 1825; 18. März 1826; 28. April 1826.

man sie nicht zurück. Möglicherweise trat auch in kleineren Orten später eine Sinnesänderung ihnen gegenüber ein. Etwas davon mag in einem Bericht aus Laupheim (Württemberg)³³¹ aus dem Jahre 1845 über die Berufsgliederung der dortigen Juden zwischen den Zeilen zu lesen sein. Dort waren 21 Landwirte und Gärtner (= 8,2 % der Juden) und 85 Handwerker (= 33,2 %), darunter einige Weber, eingetragen. Zu dieser großen Zahl bemerkte der Synagogenvorsteher ohne Kommentar, daß die Landwirte auch Pferde- und Viehhandel trieben, und daß die drei Bäcker auch mit Mehl und Käse handelten. Der Ortsvorsteher, der die Berufsliste beglaubigte, fügte noch hinzu, daß auch die Metzger zugleich mit Vieh handelten, und hinsichtlich der Weber schrieb er: „... die Baumwoll- und Bandweber arbeiten selbst das Wenigste, sondern treiben Handel auch mit fremden Fabrikaten; sie könnten aber auch als Handarbeiter mit den bestehenden vielen Fabriken nicht concurrieren...“

Er hatte also den Grund erfaßt, war wohl auch selbst kein Weber oder Metzger. Über die Kaufleute dagegen schrieb er zunächst etwas abfällig: „Beinahe alle reisen umher und suchen Geschäfte aller Art zu machen“. Dies kam ihm dann wohl zu unfreundlich gegenüber seinen beinahe gleichberechtigten und jedenfalls bei Lokalwahlen stimmfähigen Mitbürgern vor. Darum tilgte er das Geschriebene aus und formulierte von neuem: „Die Kaufleute widmen sich die Woche über auch auswärtigen Geschäften“.

Demnach waren die Laupheimer jüdischen Kaufleute und Handwerker sozusagen in den Augen ihrer Mitbürger einigermaßen rehabilitiert, oder zumindest habilitiert.

Was aber für den Kaufmann wohl allerorten zu gelten begann, war für das Handwerk, nach all dem Gesagten, nur als eine Ausnahme anzusehen. Handarbeit führte eben nur unter den größten Schwierigkeiten ins Bürgertum. Der alte Zunftgeist und die neuen Wirtschaftsströmungen türmten gleichermaßen schwerste Hindernisse vor dem jüdischen Handwerker auf. Überdies fehlte den Juden in Deutschland, im Gegensatz zu den Juden Polens und Böhmens, jede handwerkliche Vergangenheit und Tradition, so daß es eigentlich überraschen muß, wenn nach all dem Gesagten überhaupt manuelle Berufe ergriffen wurden.

Was den Übergang zur Handarbeit trotzdem förderte, war die darin sich bietende Möglichkeit zur wirtschaftlichen Sanierung der Söhne von Armen, sei es auch nur, wenn sie nach erfolgter Ausbildung den Weg der Auswanderung oder der Binnenwanderung und Neuniederlassung in größeren Städten beschritten. Hier fand sich jedenfalls eines der Mittel zur Liquidierung der untersten Schichten der jüdischen Bevölkerung, die im achtzehnten Jahrhundert recht- und heimatlos durch die deutschen Länder gewandert, oder als „Hausgenossen“ in prekärer Stellung von ansässigen Hausvätern aufgenom-

³³¹ CAHJP/GA Laupheim/13.

men worden waren. Jedenfalls scheinen tausende dieser Armen bis 1850 ausgewandert oder mehr oder weniger in der Stadtbevölkerung als kleine Handwerker oder Tagelöhner aufgegangen zu sein, um dann in der nächsten Generation den Aufstieg in eine besser situierte Existenz zu beginnen. Von nun an bildeten Einwanderer aus dem Osten die heimat- und rechtlose Schicht der Wander-Armen, denen der neue jüdische Bürger oft so verständnislos gegenüberstand, als wäre er nicht selber eine Generation früher denselben Weg gekommen.

Wenn also die manuellen Berufe nur einen schwierigen, wenn auch nicht unwichtigen Nebenweg ins Bürgertum darstellten, der zeitweise bis zu einem Viertel der Juden gangbar schien, und immer wieder durch Neuankömmlinge auf einer gewissen Höhe gehalten wurde – was war dann der Hauptweg ins Bürgertum, wenn nicht der Handel? Bereits 1833 konnte man reellen Geld- und Warenhandel als „produktiv“ bezeichnen, wie folgender Abschnitt aus einer jüdisch-apologetischen Schrift zeigt³³²:

„Auch der Handeltreibende hat in der neuern Zeit, wo der Überfluß oder der Mangel an Kapitalien so tief in die Politik der europäischen Staaten ... eingreift, bei rechtlichem Sinne und glücklichem Spekulationsgeiste einer allgemeinen Anerkennung nicht ermangelt. Möge man auch neidisch auf die Schätze solcher ‚Geldaristokraten‘ hinblicken, dennoch hat ihre Tätigkeit unbestreitbar eine solche Achtung und einen solchen Aufschwung genommen, daß mit dem Aufhören derselben das industrielle Leben der Staaten ins Stocken geraten müßte. Ist aber einmal die Notwendigkeit eines solchen Handelsstandes zugegeben, so sollte man die dabei beteiligten Juden nur nach Fähigkeit und Rechtlichkeit, nicht nach dem Zufalle ihres numerischen Übergewichts an mehreren Orten schätzen...“

Es waren also tatsächlich nicht nur in den „altbürgerlichen“ Berufen, sondern auch im Handelswesen innerliche Veränderungen vor sich gegangen, die nun auch den mittleren Kaufmann, das heißt, einen immer mehr zunehmenden jüdischen Bevölkerungsteil, als „Bürger“ akzeptabel machten. Über diesen letzten Weg zur „Verbürgerlichung“ soll im letzten Abschnitt die Rede sein.

V. Profil des jüdischen Bürgers um 1848

Vergleicht man Berufsstatistiken der Ausgangssituation mit solchen vom Ende der hier behandelten Periode, so lassen sich äußerlich eigentlich nur wenige Veränderungen feststellen. Aus vier Orten, deren Statistik am Anfang dieser Arbeit gebracht wurde, liegen einigermaßen ausführliche Angaben auch für einen späteren Zeitpunkt vor, und diese sollen nun zunächst gegenübergestellt und geprüft werden. Es handelt sich um Köln, München, Forchheim

³³² [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung, 136.

und Guttentag, deren Hausväter bis 1848 folgender Veränderung in ihrer Berufsstruktur unterlagen“³³³ (siehe Tabelle XIV).

Tabelle XIV
Berufsangaben für Hausväter (in Prozenten)

Beruf	Köln		München		Forchheim		Guttentag	
	1816/17	1853	1750	1848	1800	1845	1812	1832
Geldhandel	11,2	4,8			—	—	—	—
ordentlicher Warenhandel					—	50,0		31,0
Hausierer und Kommissionshandel	60,0	53,1	66,6	1,3	84,2	16,7	58,8	4,8
Handlungsangestellte	4,4	3,7	—	—	—	—	—	(14,3)
Summe	75,6	61,6	66,6	40,1	84,2	66,7	58,8	35,8 (50,1)
Handwerk	13,3	14,8	11,1		—	12,5	5,9	26,2
Brau- und Schankgewerbe	—	1,1	—	37,5	—	—	—	7,1
Fabrikwesen	6,7	5,5	—	—	—	—	—	2,4
Landwirtschaft	—	0,8	—	3,3	—	8,3	—	2,4
andere	—	1,1	—	—	—	—	—	—
Summe	20,0	23,3	11,1	40,8	—	20,8	5,9	38,1
Freie Berufe	—	3,7	—	8,6	—	—	—	2,4
Kultus	4,4	3,3	22,3	3,9	5,3	4,2	5,9	4,7
Rentiers und andere Pensionäre	—	8,1	—					
Berufslose	—	?	—	6,6	10,5	8,3	29,4	19,0 (4,7)
Summe	4,4	15,1	22,3	19,1	15,8	12,5	35,3	26,1 (11,8)
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	45	271	9	152	19	24	34	42

³³³ Kober, Cologne, 328–333. Dort 271 Berufe von 405 Hausvätern, d. h. wohl der Steuerzahler an die Gemeinde. Da aber in der Statistik von 1817 nur Hausväter und nicht die Gesamterwerbspersonen erfaßt sind, ist ein Vergleich nicht unangebracht. Arthur Cohen – München, Die Münchener Judenschaft 1750–1861, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, II, 281 f.; CAHJP/F/XII, 103; Wenzel, op. cit., 103. In Wirklichkeit liegt der Prozentsatz für Handel in Guttentag höher, da einige Handlungshelfer erwähnt, aber nicht spezifiziert sind und auch von den elf Handwerkern sechs Handel trieben. Damit die Statistik ein richtiges Bild biete, sind korrigierte Zahlen in Klammern beigefügt.

Wertet man die in dieser Tabelle angegebenen Zahlen aus, so stellt man zunächst die Abnahme des Prozentsatzes der Bankiers und Geldhändler fest (in Köln: – 6,4 ‰). Das bedeutet aber nicht, daß das jüdische Bankwesen in Köln zurückgegangen war. Im Gegenteil, es hatte an Bedeutung erheblich gewonnen. Nur begann es sich in wenigen Händen zu konzentrieren, und die Zeit der Wechselagioteure und Geldleiher ging schnell ihrem Ende entgegen. Der jüdische Großbankier war aber, wie der Kölner Abraham Oppenheim und seine Söhne, selbst dem Christen Mevissen durchaus als Geschäfts- und sogar als Gesellschaftspartner akzeptabel³³⁴. Es versteht sich von selbst, daß er Stadtverordneter werden konnte, wenn er wollte, und Oppenheim wurde es noch vor 1848.

Der Waren- und insbesondere der Mäklerhandel war überall zahlenmäßig zurückgegangen. Aber auch hier gilt wohl, was über die Banken gesagt wurde. Es verminderte sich insbesondere die Zahl der kleinen Hausierer und Vermittler. Dagegen stieg der Prozentsatz der Ladenbesitzer steil an. Forchheim ist das beste Beispiel dafür. Während dort im Jahre 1800 alle Handlungsarten ambulant betrieben wurden, beteiligten sich im Jahre 1845 fünfzig Prozent der Juden am realen Ladenhandel. Obwohl für die anderen bisher aufgeführten Orte keine genauen Spezifikationen vorliegen, bezeichnete die Eröffnung eines Ladens wohl den Weg vieler Hausierer und Trödler ins Klein- und Mittelbürgertum, wenigstens was ihre wirtschaftliche Einordnung anbelangt.

Über die Zunahme von Handwerk und Gewerben, die sicherlich einen Erfolg der Produktivierung darstellt, ist bereits gesprochen worden, und die Zahlen obiger vier Städte tragen Zeugnis dafür. Die zunächst merkwürdig anmutende Tatsache der prozentualen Abnahme von Industrien in Köln wird erklärlich durch den fluktuierenden Charakter der Familien-Gewerbebetriebe, die – wie festgestellt – wohl die Hälfte aller „Industrien“ ausmachten. Es liegt aber noch ein anderer, statistischer, Grund vor, der dann ebenfalls bei der Beurteilung der akademischen Berufe hervortritt. Auch das Wachstum des jüdischen Bildungsbürgertums prägt sich nämlich in der vorliegenden Tabelle nicht besonders deutlich aus. Das ist wohl auf die große Bevölkerungszunahme unter den Juden zurückzuführen, welche das zahlenmäßig beschränkte Anwachsen der Akademiker und Industriellen nur in einem verhältnismäßig geringen Ansteigen der Prozentzahlen zum Ausdruck kommen ließ.

Gegenüber den weltlichen freien Berufen sind die mit Kultus zusammenhängenden Beschäftigungen weitgehend abgesunken. Das ist teilweise auch auf den Rückgang der Talmudschulen und auf eine starke Zunahme des religiösen Indifferentismus³³⁵ zurückzuführen. Oft kam es auch vor, daß Gemein-

³³⁴ Vgl. *Wilhelm Treue*, in: *Monumenta Judaica*, aaO, 444 f., 447.

³³⁵ Darüber siehe meinen Beitrag über die innerjüdische Wende in diesem Sammelband.

den Kultusämter lange Zeit unbesetzt ließen, um Geld zu sparen und um die Gemeindefinanzen, die weitgehend zerrüttet waren, auf diesem Wege zu sanieren.

Eine zusätzliche interessante Tatsache liegt in der Zunahme der Rentiers, die in Köln und München, sowie auch an anderen Orten, deutlich hervortritt. Es scheint, als ob die spätere demographische Neigung zur Überalterung im jüdischen Sektor, aber auch die soziale Erscheinung der vom Kapital lebenden älteren Klein- und Mittelbürger, bereits ihre Schatten vorauswarf.

Mehr läßt sich aus obigen Angaben nicht herauslesen, da sie ja in jeder Hinsicht nur Teilinformationen enthalten. Ihre Bedeutung liegt aber hauptsächlich darin, daß die vier Orte in ihrer eigenen Entwicklung beobachtet werden konnten. Für vollere Informationen über Umfang und Erfolg der Verbürgerlichung müssen aber nun zusätzliche Zahlen herangezogen werden. Da läßt sich zunächst auf Angaben über die Provinz Oberschlesien während der Jahre 1827–1843 hinweisen, die allerdings hauptsächlich Vergleiche betreffs der „produktiven“ Berufe ermöglichen ³³⁶:

Tabelle XV
Produktivierung in Oberschlesien
In Oberschlesien waren von ungefähr 1300 resp. 1853 Familienvätern

Beruf	1827 (in ‰)	1843 (in ‰)	Bemerkungen
Handwerker	205 = 15,8	477 = 25,7	dazu 254 Gesellen (1843)
Ackerbau u. Pächter	127 = 9,3	200 = 10,8	davon 10 Gutsbesitzer (1843)
Hausdiener u. Tagelöhner	362 = 27,7	379 = 21,0	
„Gelehrte“ u. Rabbiner	30 = 2,3	45 = 2,5	d. h. Freie Berufe u. Kultus
Alle anderen	576 = 44,9	752 = 40,0	d. h. Kaufleute, Schänker u. ä.
Anzahl	1300 = 100,0	1853 = 100,0	

Neben den (weit über dem preußischen Durchschnitt liegenden) manuellen und freien Berufen sind in einer anderen Quelle ³³⁷ für das Jahr 1841 auch 825 konzessionierte Ausschänker erwähnt, die allerdings wohl teils mit den Kaufleuten, teils mit den ländlichen Pächtern identisch waren. Einige größere Brennereien, also Industriebetriebe, hatten selbstverständlich auch Schankkonzessionen.

³³⁶ *Abraham Muhr*, Zu den jüdischen Zuständen in Oberschlesien, in: *Zur Judenfrage in Deutschland*, II, 1844, 54 ff. und *M. Brann*, *Abraham Muhr*, 46 nebst Anm.

³³⁷ *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews, aaO, 118, für das Jahr 1841.

Die Vielzahl der jüdischen Schankwirte und Brenner in den Ostprovinzen bildete ein Problem, das aber zumindest auf die Frage der Produktivierung eine Teilantwort enthält: Da die Bevölkerung trank, mußte man brennen und schänken, und wenn die Juden es nicht taten, blieb es den adligen Herrschaftsbesitzern überlassen, und was z. B. dem Fürsten von Pless als produktiv galt, war für den Juden sicher nicht weniger so. Jedenfalls waren die Destillateure und die Besitzer größerer Gaststätten in Oberschlesien, Posen und Westpreußen durchaus als Bürger akzeptabel und wurden, wie z. B. der „oberschlesische Judenkönig“ Abraham Muhr, auch oft in die Stadtverwaltungen gewählt³⁸⁸.

Aus Westpreußen liegen ebenfalls Berufsstatistiken vor, die weitergehende Schlüsse auf den Verbürgerlichungsprozeß zulassen. Die Berufe in den Jahren 1816 und 1852 verteilten sich dort wie folgt³⁸⁹:

Tabelle XVI
Berufsentwicklung der Juden in Westpreußen

	1816 (in ‰)	1852 (in ‰)	
Geldhandel	} 92,9	3,3	} 42,4
Warenhandel		39,1	
Handwerk	5,5	18,0	
Landwirtschaft	0,2–0,5	1,2	
Brau- und Gastgewerbe	–	7,9	
andere Gewerbe	–	0,2	
Tagelohn und Gesinde (nur Familienväter)		15,5	
Freie Berufe		2,5	
Kultus, Rentiers und Verschiedene	1,1–1,4	12,3	
Summe	100,0	100,0	
Anzahl	2314	5731	

Nicht nur läßt sich ein Übergang vom Handel zu anderen Berufen feststellen, sondern innerhalb des Handels selbst hatte eine große Veränderung Platz gegriffen. Während er im Jahre 1816 meist ambulant betrieben wurde, waren im Jahre 1852 bereits 802 von den 2406 Kaufleuten im reellen Handel tätig,

³⁸⁸ Über die Auseinandersetzung um das Recht der Destillation, sowie über Abraham Muhr selbst, siehe Briefe des letzteren in CAHJP/GA Pless (S/86), sowie die bereits zitierte Biographie Muhrs von *M. Brann*.

³⁸⁹ Zusammengestellt nach Angaben bei *Aschkewitz*, op. cit., 83, 128; sowie nach den Akten CAHJP/P 2/Geh. St.A. 23/Min. d. I./Rep. 77/XXX, Nr. 49. Über die Gesamtwirtschaftssituation der Provinz vgl. *Aschkewitz*, op. cit., 79. Zusätzliche korrigierte Berufsangaben für Westpreußen jetzt in meinem bereits oben, Anm. 311, zitierten, in Kürze erscheinenden Buch.

davon 83 im Großhandel und 719 im Ladengeschäft. Dieser Übergang in die „bürgerlichen“ Handelszweige erscheint noch ausgeprägter, wenn man die 19 „neuen“ Bankiers mit einbezieht und bedenkt, daß gerade Westpreußen nach 1815 in seiner wirtschaftlichen Entwicklung den anderen preußischen Provinzen gegenüber zurückgeblieben war, so daß die Juden, soweit sie „bürgerlich“ wurden, spezifische und nicht unwichtige Funktionen in der Gesamtwirtschaft der Provinz erfüllten.

Angaben über die Verhältnisse zwischen „bürgerlichen“ und niederen kaufmännischen Funktionen liegen aus dem Jahre 1849 für den gesamten Staat Preußen vor. Vom Geld- und Warenhandel ernährten sich 27 368 von insgesamt 61 552 Gewerbetreibenden, d. h. 44,6 ‰, wozu wohl noch gewisse vom Kapital lebende Rentiers zuzurechnen wären³⁴⁰. Fachmäßig waren sie wie folgt gegliedert:

Tabelle XVII
Struktur der kaufmännischen Berufe in Preußen 1849

1. Bankiers	314
2. Großhändler	1002
3. Einzelhändler (d. h. Ladenhandel)	6528
4. Lieferanten, Agenten etc.	1444
5. Viktualienhändler und Höker	2887
6. Trödler	1054
7. Sonstige Kramhändler	5233
8. Wanderhändler	3177
9. Viehhändler	805
10. Handlungsgehilfen (einschl. der 1260 ambulanten)	4924
	27 368

Zum eigentlichen Nothandel lassen sich nur die unter 6–9 Aufgeführten, sowie ungefähr 1260 ihrer Gehilfen (früher „Packenträger“ genannt und in Nr. 10 enthalten) sowie ein kleiner Teil der „Agenten“ (aus Nr. 4) rechnen, d. h. insgesamt 11 000 von den 27 368 Handeltreibenden. Ihnen gegenüber bildeten die Bankiers, Groß- und Ladenhändler, Kommissionäre und ihre Angestellten, das heißt die „verbürgerlichten“ Angehörigen des jüdischen Handelsstandes bereits 46 ‰ der Gesamtzahl aller Handeltreibenden. Dabei sind Viktualien- und Viehhändler (Nr. 5 der Tabelle) nicht einmal berücksichtigt, da ihre Gewerbe, wohl zu Unrecht, noch als wenig ehrenhaft angesehen waren.

Man mag vielleicht einwenden, daß die kaufmännischen Angestellten besser aus der Liste der „Bürger“ wegbleiben sollten, da sie höchstens dem Kleinbürgertum zuzurechnen sind. Wenn man lediglich die Zahl der Groß- und

³⁴⁰ Alle Angaben für Preußen nach den in Anm. 339 zitierten Akten. Wegen der Korrektur für Rentiers erscheint in Tabelle XVIII unten ein Gesamtprozentsatz von 44,7 ‰.

Mittelbürger feststellen will, so dürften sie tatsächlich fortfallen; jedoch an ihrer Stelle müßten dann auch diejenigen bürgerlichen Berufe aufgenommen werden, die nicht direkt zum Handel gehören. Denn die meisten Gastwirte und viele Rentiers – die größte Konzentration von Rentiers und Pensionären bestand in Berlin (9,7 ‰), am geringsten war die Gruppe vertreten in Posen (1,4 ‰) und in Westpreußen (1,1 ‰) – gehören vom Wirtschaftlichen her zum neuen Bürgertum. Dasselbe läßt sich zumindest von einem Teil der Handwerker, insbesondere den „mechanischen Künstlern“, und natürlich von den Industriellen feststellen.

Selbstverständlich sind auch die Angehörigen der freien Berufe, einschließlich der Rabbiner und vieler weltlicher Lehrer, im Bürgertum mit einzubegreifen. Am höchsten lag der Prozentsatz der freien Berufe natürlich in Berlin-Brandenburg mit 5,4 ‰ aller Ernährer, und in der Provinz Sachsen mit 4,1 ‰; am niedrigsten in Posen mit 1,5 ‰. Der Durchschnitt für Gesamt-Preußen war 2,6–2,8 ‰.

Auf dieser Basis sind also zu Ende der hier behandelten Epoche in Preußen ungefähr ein Drittel der jüdischen Ernährer dem Groß- und Mittelbürgertum, weitere 20–25 ‰ aber dem Kleinbürgertum zuzurechnen. Das letztere umfaßte bei den Juden, von rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten her, Handlungsgehilfen, Handwerker und Gesellen, sowie Landwirte, Viktualienhändler und ähnliche.

Insgesamt waren demnach um 1849 mehr als die Hälfte der preußischen Juden verbürgerlicht. Sie hatten sich eine – den Neubürgerlichen Auffassungen entsprechende – reelle berufliche Existenz geschaffen, entsprachen also in dieser Hinsicht mehr oder weniger dem Standard des deutschen Bürgertums.

Allerdings hatten diese verbürgerlichten Gruppen einstweilen noch eine recht beträchtliche Schicht von Marginal- und Minimalexistenzen hinter sich zurückgelassen. Für Preußen sind die relevanten Zahlen der Trödler-, Kram- und Wanderhändler in Tabelle XVII genau angegeben. Es muß aber hinzugefügt werden, daß zumindest in Posen ein großer Teil der Handwerker, sowie die Tagelöhner und Hausangestellten, ebenfalls zu ihnen gehörten – ganz abgesehen von den unterstützten Armen und den Bettlern, deren Reihen sich eben erst in Berlin (3,1 ‰) und in den westlichen Provinzen zu lichten begonnen hatten. Dagegen waren die Beschäftigungslosen in den Ostprovinzen noch sehr stark vertreten: in Posen mit 10,4 ‰, in Schlesien mit 11,4 ‰ und in Westpreußen sogar mit 17,4 ‰. Der Durchschnitt für Gesamtpreußen lag bei 9,4 ‰. Diese noch nicht verbürgerlichten Gruppen begannen ihren Weg zur Einordnung wohl erst in und nach der Revolution von 1848.

In allen außerpreußischen Staaten, soweit die Statistiken von jüdischer Hand für die Regierungen vorbereitet wurden, sind sorgfältig als „Berufstätige“ nur die Angehörigen der Gruppen Handel, Handwerk, Landwirtschaft und Wissenschaften eingetragen, in der ausgesprochenen Absicht, den Nothandel als nichtexistent hinzustellen. Zahlen aus jüdischen Quellen über die

letztere Gruppe müssen daher als unzuverlässig betrachtet werden. Nach der Gegenseite hin tendierten die Regierungsstatistiken aus dem Jahre 1848/49 in Bayern³⁴¹, welche Nothändler, Kultuspersonen und „Andere“ in weit stärkerem Umfang als die jüdischen Quellen aufführten (siehe Tabelle XVIII). Wahrscheinlich sind Tagelöhner und Arme in der Rubrik „Andere“ verborgen. Um die Zahl der Nothändler in Bayern festzustellen, muß man zumindest einen Teil der Viehhändler, die Export en gros betrieben, extrapolieren – was die Regierungsstatistik unterläßt. Als eigentlich vom Kram- und Schacherhandel lebend sind demnach ungefähr 3000 von den insgesamt 4517 aufgeführten Not- und Schacherhändlern anzusehen. Zu den noch nicht verbürgerlichten Existenzen muß man allerdings dann noch den marginalen Teil der Handwerker und Landwirte zählen, sowie auch die meisten der 1621 „Anderen“ aus Tabelle XVIII. Die Zahl, die einem Prozentsatz von 12,6 % entspricht und meist Arme, Berufslose, Bettler einschließt, war damals mit die höchste in Deutschland und übertraf den Satz für Posen (10,2 %) in auffallendem Maße. Insgesamt müssen also von den 12 369 Familien Bayerns im Jahre 1848 wohl 45 % und mehr als wirtschaftlich noch nicht verbürgerlicht eingeschätzt werden. Der Satz liegt zwar nur um ein wenig höher als in Preußen, jedoch muß in Bayern der Anteil der zum Groß- und Mittelbürgertum tendierenden Schicht erheblich kleiner gewesen sein als die für Preußen errechnete Zahl. Zum Groß- und Mittelbürgertum dürften höchstens die 1606 Familien, die ordentlichen Handel trieben, zu rechnen sein, sowie die wenigen Angehörigen der freien Berufe – insgesamt also kaum mehr als 15 % der bayerischen Juden. Die restlichen 40 % nährten sich von kleinbürgerlichen Berufen und waren, wie im vorigen Abschnitt ausgeführt, noch weit davon entfernt, von den Nichtjuden als Bürger akzeptiert zu werden.

Für Baden und Württemberg liegen nur Angaben über den „Schacherhandel“ vor. In Baden galten im Jahre 1832 noch ungefähr 40 % der Handelstreibenden als Nothändler³⁴². In Württemberg hatte sich der „Schacherhandel“ von 1828 bis 1852 von 2600 auf 695 vermindert, jedoch muß gerade dort ein großer Teil der Landwirte und Handwerker eine ausgesprochen marginale Existenz auf den Dörfern geführt haben. Wohnten doch noch im Jahre 1846 nur knapp 19 % aller württembergischen Juden in Städten! Mehr noch, die stärkste jüdische Auswanderung – insbesondere von Handwerkern aus Württemberg – fand gerade *nach* der Revolution von 1848 statt und bestätigt, daß die sogenannten „produktivierten“ Schichten durchaus nicht als Bürger rezipiert waren³⁴³. Dies trifft weitgehend auch auf Mecklenburg, die thüringi-

³⁴¹ Abgedruckt bei Schwarz, Die Juden in Bayern, 349–350. Die nicht spezifizierten Angaben für die Pfalz sind von mir als Schätzung, unter Aufteilung der Gesamtzahl, interpoliert.

³⁴² Rürup, Judenemanzipation in Baden, aaO, 269.

³⁴³ Kober, Jewish Emigration from Württemberg, aaO, 242–245 und Listen 253 ff.; Tänzer, Geschichte der Juden in Württemberg, 56 f.

schen Länder, Hohenzollern und auf Lippe-Detmold zu, in geringerem Maße auf die hessischen Dörfer nördlich der Mainlinie.

Man kann diesen Befund auch so ausdrücken: Während die ihren Berufen nach *kleinbürgerlichen* Existenzen in vielen Gegenden Preußens um 1848 bereits als „Bürger“ angesehen zu werden begannen, war ihre wirtschaftliche und gesellschaftliche Integration in den außerpreußischen Agrarstaaten nur wenig vorwärts geschritten, und sie wurden häufig noch als landfremdes und unbürgerliches Element betrachtet. Zur Zusammenfassung der Befunde mögen uns hier die Tabellen XVIII und XIX dienen.

Tabelle XVIII
Berufsverteilung der Juden³⁴⁴ um 1848
(in %)o

	Preußen 1849	Posen 1849	Württem- berg 1852	Bayern 1848	Baden 1832
Geld- und Warenhandel	44,7	32,6	52,2	51,2	63,8
Handwerk, Gewerbe	19,8	28,9	29,8	24,3	26,8
Brau- und Schankwesen	5,2	5,2	?	?	3,7
Landwirtschaft	1,0	0,7	10,3	8,6	5,1
Tagelohn etc.	13,9	18,6	?	?	?
Kommunaldienste	0,8	0,9	1,3(?)	3,3	?
Akademische Berufe	2,6	1,5	5,4	?	0,6
Rentiers, Pensionäre	2,6	1,4	1,0(?)	?	?
Andere (inkl. Berufslose und Arme)	9,4	10,2	?	12,6	?
Summe	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Anzahl	62 185	ca. 22 000	3 930	12 369	4068

Tabelle XIX
Die soziale Gliederung der Juden³⁴⁵ um 1848
(in %)o

	Preußen 1849	Bayern 1848/49	Württemberg 1852
Groß- und Mittelbürgertum	30–33	15–16	19
Kleinbürgertum	25–27	34–40	31–36
Noch nicht dem Bürgertum angehörig	40–43	45–50	45–50

³⁴⁴ Für Preußen, einschl. Posen: CAHJP/P 2/Geh. St.A. 23/Min. d. I./Rep. 77/XXX/Nr. 49. Für Bayern, Württemberg und Baden wie in Anm. 314.

³⁴⁵ Schätzungen aufgrund der Angaben oben im Text und in den Quellen, die in Anm. 339, 342, 344 genannt sind. Für Baden läßt sich eine parallele Schätzung nicht

Will man nun das soziale Gesamtbild ums Jahr 1848 mit dem der Ausgangssituation (siehe die Tabellen im ersten Abschnitt) vergleichen, so ergibt sich zunächst, daß einigermaßen kommensurable Angaben nur unter zwei Voraussetzungen gemacht werden können: Erstens muß man das Groß- und Mittelbürgertum von 1848 den Reichen und Wohlhabenden der Ausgangssituation, das Kleinbürgertum aber der damaligen Mittelschicht gegenüberstellen, so daß schließlich die Minimal- und Marginalexistenzen der Ausgangssituation mit den noch nicht verbürgerten Schichten von 1848 verglichen werden können; zweitens darf zu Vergleichszwecken wohl nur die Gesamtzahl der Erwerbenden herangezogen werden, da ja der soziale Aufstieg der Hausväter eindeutig feststeht und überdies bereits durch die Berufstabellen (Nr. XIV–XVII in diesem Abschnitt) belegt ist. Selbst unter diesen Voraussetzungen läßt sich aber ein einigermaßen gültiger Vergleich nur für Bayern vornehmen, weil von anderswo kein genügendes Zahlenmaterial für die Ausgangssituation vorliegt. Tabellarisch ergibt sich nun folgendes Bild:

Tabelle XX
Die soziale Lage in Bayern³⁴⁶
(in %)o

Ausgangssituation (für vier Orte)		1848/49 (Gesamtbayern)	
Reiche u. Wohlhabende	13,9	Groß- u. Mittelbürgertum	15–16
Mittelschicht	20,6	Kleinbürgertum	34–40
Minimal bis Marginal	65,5	noch nicht verbürgert	45–50

So prekär auch ein Vergleich der Lage von vier Städten in der Ausgangssituation mit der des gesamten Landes um 1848 sein mag, so scheinen doch die gewonnenen Zahlen typisch genug zu sein, um ein einigermaßen überzeugendes Bild des Verbürgerungsprozesses in Bayern während einer Zeit von ungefähr fünfzig Jahren zu geben: Die Ober- und Mittelschichten sind um 15 %–20 % gewachsen, und dementsprechend hat sich die Unterschicht vermindert. Am kleinsten erscheint die Veränderung in der Oberschicht, was ja nur natürlich ist, denn das eigentliche soziale Problem des Verbürgerungsprozesses lag eben wahrscheinlich im Aufrücken der Minimal- und Marginalexistenz ins Kleinbürgertum, wie bereits bei der Schilderung der Ausgangssituation betont wurde. Dieses Aufrücken geht aber aus der Tabelle klar genug hervor.

Hinsichtlich der Sozialposition in den anderen deutschen Staaten läßt sich annehmen, daß die für Bayern gewonnenen Zahlen das um 1848 in Deutsch-

durchführen. Diese Schätzungen sind jetzt weitgehend verifiziert in meinem sich im Druck befindenden Buch: Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation.

³⁴⁶ Die Quellen für die Ausgangssituation in den vier Städten München, Regensburg, Forchheim, Sulzbach wie im ersten Abschnitt, Anm. 5. Für 1848/49 vgl. Anm. 341.

land vorherrschende Bild besser widerspiegeln als z. B. die für Preußen vorliegenden Durchschnittswerte, denn obwohl die Dinge in Berlin-Brandenburg, Sachsen, Ostpreußen, Pommern und in Teilen der Rheinprovinz sowie Schlesiens unzweifelhaft besser lagen als in Bayern, so waren doch gerade die Juden in den dichter bevölkerten Ostprovinzen (Posen, Bromberg, Westpreußen), sowie auch die mancher anderen deutschen Länder (siehe Angaben über Württemberg!) um ein wesentliches hinter der Entwicklung von Berlin, Köln oder Breslau zurückgeblieben und ähnelten in ihrer sozialen Lage durchaus mehr den Juden in Bayern als denen in Brandenburg und Berlin.

Was war nun der gesellschaftliche Status derjenigen Juden, die als Bankiers, ordentliche Kaufleute, Fabrikanten, „Künstler“ und Angehörige der akademischen Berufe sich wirtschaftlich dem neuen deutschen Bildungs- und Besitzbürgertum angeeignet hatten? Benutzt man schematisch die Standesbezeichnungen, die an der Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert üblich waren und versucht, das Maß der jüdischen Annäherung an die alten Angehörigen des Nähr-, Wehr-, Lehr- oder Verkehrsstandes³⁴⁷ zum Kriterium ihrer Verbürgerlichung zu machen, so wird sofort klar, daß sie sich zum größeren Teil dem letzteren angeschlossen hatten. Mehr noch: Ihre industriellen und handwerklichen Schichten, die eigentlich dem Nährstand angehörten, zeigten eine deutliche Neigung, in den Güterverkehr einzugreifen, sei es durch Detailverkauf eigener sowie auch fremder Erzeugnisse am Ort, sei es durch Organisation des Absatzes nach auswärts und sogar nach dem Ausland, wobei jüdische Geschäftsreisende und ausgewanderte Familienangehörige eine wichtige Rolle zu spielen begannen. Als Beispiel diene folgende Schilderung der Berliner Konfektionsbranche vor 1860, an der viele jüdische Firmen teilhatten³⁴⁸:

„Mehr als 50 namhafte Schal- und Tücherfabriken unterhielten neben einem bedeutenden inländischen Geschäft einen umfangreichen Export. Diese Industrie war ... die bedeutendste in Berlin. Natürlich wurden damals auch bereits Mäntel und Umhänge fabriziert, und [schon] ... gab es 1½ Dutzend Konfektionsgeschäfte in Berlin, die das Detailgeschäft mit dem Engroshandel verbanden, schon vielfach reisen ließen und namentlich auf der Leipziger Messe beträchtliche Umsätze ... erzielten ...“

Dieses Übergreifen von einem der alten „Stände“ auf den andern war wohl typisch für die neue offene bürgerliche Gesellschaft:

„Man hat eingesehen, daß die Handlung, oder die Verbreitung und der Umtausch mannichfaltiger Produkte der Natur und der Kunst zwischen allen Nationen, eine der wesentlichsten Bedingungen der Glückseligkeit für einen Staat ist; und die

³⁴⁷ So z. B. in einer Mainzer Urkunde vom Jahre 1763, zitiert bei: *Siegmund Salfeld*, in: *Judaica*, Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag, Berlin 1912, 353.

³⁴⁸ *Moritz Loeb*, *Berliner Konfektion*, Berlin 1906, 9.

Folge dieser Einsicht war, daß der Stand eines Kaufmanns achtenswert und rühmlich wurde. In den letzten 50 Jahren endlich hat er an Würde so zugenommen, daß selbst der *Kleinhändler*, wenn er nur feine Sitten besitzt, in den Kreis des höheren Standes willig aufgenommen, und ihm mit Achtung begegnet wird.“³⁴⁹

Die neuen kaufmännischen und industriellen Schichten verstanden unter „bürgerlichem Wirtschaften“ eben die an den Marktchancen orientierte Tätigkeit. „Die Basis des Bürgertums bildeten doch die für den Markt produzierenden und am Markt vertreibenden Gruppen.“ Der Weg über die „Manufaktur“ zum „Reichtum“ war zur obersten Direktive für den gesamten „freien“, d. h. „privaten“ Bürgerstand geworden³⁵⁰. Dies hatten die Juden von Fürth bereits im Jahre 1821 wohl verstanden, als sie unter Gewerbe-freiheit das „Aufsuchen von Gelegenheiten des wohlfeilen Ankaufs en gros“, sowie „den mit Tätigkeit [zu] handhabenden Umsatz der Fabricate“ verstanden wissen wollten. Dadurch waren sie instand gesetzt, „durch öfteren Umsatz ihrer Capitale . . . mit unbedeutendem Gewinne“ sich zu begnügen³⁵¹.

Eine die letztere Feststellung betreffende Nachricht liegt aus München vor, nach welcher sich der dortige „moderne“ jüdische Kaufmann oft mit 3 %–4 % Gewinn begnügte, dabei öfters im Jahr sein Kapital umsetzte, während die Nichtjuden 30 %–50 % nahmen und ihr Kapital einmal im Jahr oder gar in zwei oder drei Jahren umsetzten³⁵². Die Klagen der Gildenkauflleute über diese neuen Usancen waren häufig.

Doch entwickelten die Juden auch neue oder vernachlässigte Zweige der Erzeugung und des Handels, und insbesondere mehrte sich ihre Zahl in der Luxuswarenfabrikation und im Luxushandel, von Tapeten- und Rouleauxverkauf über Band- und Spitzenhandel bis zum Bijouterie- und Konfektionshandel. Diese Zweige, in denen auch Versuche zur Eigenherstellung häufiger wurden, gaben dem Willen zur Bedarfsschaffung und -deckung einen weiten Spielraum und kamen nur wenig mit den zünftigen Schranken in Kollision. Deshalb wurden sie von Juden oft und gern ergriffen. Es waren also nicht mehr „ständische“, sondern mehr „personale“, Nahrungs- und Ehrbegriffe, die diese neue Schicht leiteten. Die neubürgerliche „Moral“ war getragen von den Begriffen der eigenen „Leistung“ und „Verantwortlichkeit“, die nun zur „gesellschaftlich anerkannten oder anerkehbaren Qualifikation“ wurden³⁵³.

Klagend meinte ein Adliger zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, daß „jetzt alle Stände durcheinander geworfen“ seien³⁵⁴, und grob und klar for-

³⁴⁹ So bereits 1793! *David Friedländer*, Akten-Stücke, 103 f.

³⁵⁰ *Hans Weil*, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1929, 237, 239.

³⁵¹ Aus einer Denkschrift für die Fürther Verhältnisse im Jahre 1821, CAHJP/GA II/453.

³⁵² „Beleuchtung der Petition . . . von den jüdischen Glaubensgenossen“ (1819), 25.

³⁵³ *Weil*, op. cit., 209, 232.

³⁵⁴ Der Freimütige, 1803, 378.

multierte im Jahre 1808 ein anonymer Verfasser die Veränderung der altbürgerlichen Werte zum Neubürgerlichen Besitzstreben wie folgt³⁵⁵:

„Geld ist der Repräsentant aller Dinge, und der Besitzer desselben ist gleichsam derjenige, welcher das *primum mobile* alles Getreibes [sic] und Verkehres desselben in Händen hat. Fügt man noch hinzu, daß man über die Gesetze und die Zirkulation desselben vielleicht noch jetzt nicht im Reinen ist und daß ... der Jude in Hinsicht der Anwendung desselben, da es seine einzige Erwerbsquelle war, und [er] in die Kombinationen seines Einflusses tiefer eingedrungen ist als jeder Andere, so darf man sich nicht wundern, daß es überall den Juden gelingen muß, im größeren Verhältnis den Besitz des Geldes zu erlangen, und daher auch eines mächtigen Einflusses sich zu versichern...“

Der Verfasser stellt richtig fest, daß Juden in dem großen sozialen Umwälzungsprozeß, der sich seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland zu vollziehen begann, eine günstige Ausgangsposition innehatten, die eben auf ihre Erfahrung im Geld- und Warenhandel gegründet war. Wenn z. B. für Baden festgestellt ist, daß im Jahre 1843 „Fabriken und größere Gewerbe nur in geringer Anzahl gefunden und auch diese ... größtenteils durch Ausländer ins Leben gerufen“ wurden, daß sich auch „ein wohlhabender, gebildeter Mittelstand ... bis jetzt noch nicht herausgebildet“ habe, sondern „nur in den Städten ... einiger Anfang“ dazu gemacht sei³⁵⁶, so darf wohl aufgrund aller vorherigen Ausführungen behauptet werden, daß die Juden diesen städtischen Mittelstand mit ins Leben gerufen haben. Zwar ist im Verlauf dieser Arbeit ausgeführt worden, daß das jüdische Groß- und Mittelbürgertum um die Jahrhundertmitte weniger mit dem frühen „Adelsbürgertum“ zusammenhängt, als man bisher annahm, sondern selbst seinen Aufstieg von unten her begann. Jedoch kam ihnen dabei ihre Fähigkeit zur Manipulation des Geldes, sowie ihr Städter- und Großstädtertum, trefflich zu-statten.

Denn das neue städtische Bürgertum bestand eben im ganzen aus Neuan-kömmlingen. Wenn Berlin, Köln, Karlsruhe, München, Stuttgart im neun-zehnten Jahrhundert überschnell wuchsen, so geschah das im allgemeinen durch Zuzug von außen. Die Juden fanden also bei ihrer Niederlassung in der Großstadt gewisse ständig wachsende nichtjüdische Schichten vor, die ebenfalls dem örtlichen Stammbürgertum fremd und eben darum geneigt waren, Juden als ihresgleichen zu akzeptieren. Es bestanden nun zwischen ihnen als Neuan-kömmlingen nicht mehr die ständischen Gruppenbeziehungen, so daß sich neue Gesellschaftsbande anknüpfen konnten.

Allerdings wirkte auf die neue Gesellschaftsgestaltung auch der Auflö-sungs- und Individualisierungsprozeß, der das alte Bürgertum erschütterte

³⁵⁵ Kabinet Berlinischer Charaktere, 1808, 96 f.

³⁵⁶ Universallexikon vom Großherzogtum Baden, zitiert bei: *Wolfram Fischer*, Staat und Gesellschaft Badens, in: *Werner Conze* (Hrsg.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz, op. cit., 148 f.

hatte. Als typisch für den „Individualismus mancher ‚gebildetsten Juden‘“ mag der Satz gelten, der einem solchen in den Mund gelegt wurde³⁵⁷: „Ich habe nur für mich und meine Familie zu sorgen, alles übrige geht mich nichts an.“ Es scheint, daß solche Eigenbrötelei besonders in Kleinstädten häufig war, wo die Nichtjuden – wie oben am Beispiel von Schenk lengsfeld dargestellt – die Juden nicht als Bürger gelten ließen, außer sie zur Steuer heranzuziehen, so daß die Juden von „gar nichts gewahr“ wurden, was am Orte vorging³⁵⁸. Doch scheint es sicher, daß auch in den großen Städten ein intensiverer gesellschaftlicher Verkehr in der ganz privaten Sphäre, wie er beispielsweise in den „Salons“ zu Anfang des Jahrhunderts bestanden hatte, seltener geworden war. Dafür aber bildeten sich auf politischer, kultureller und öffentlich-gesellschaftlicher Ebene, wie in Vereinen, besonders in großen Städten, neue gesellschaftliche Berührungspunkte:

„Für die ‚Kultivierten‘ ergab sich eine völlig andere Art der Menschenbewertung, die häufig gegen die staatspolitische Wertung kontrahierte. Das zeigt sich in der ‚Geselligkeit‘, in der Auswahl der Menschen, mit denen man ‚privatim‘ zusammen sein wollte und konnte...“³⁵⁹

Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden wurden damit, besonders in der Großstadt, zwar viel häufiger, aber weniger eng, gediehen seltener zu jener Intimität, die zu Anfang des Jahrhunderts in den „Salons“ und anderen Zirkeln vorgeherrscht hatte.

Die großstädtische „Gesellschaft“ empfing auch nicht mehr ausschließlich ihre Sanktion vom Staate. Und obwohl es Juden freute und sogar beglückte, als „Kommerzienräte“ oder Träger von Orden von den Regierungen ausgezeichnet zu werden, so wuchs doch andererseits auch bei den so Geehrten die soziale und politische Kritik am Bestehenden, gefördert durch Verweltlichung der Bildung und intellektuelle Schulung, durch Entwicklung des Urteilsvermögens und Gewinnung von Einblicken ins Getriebe der Mächtigen. Eine solche Kritik wurde durch die „gesteigerte wirtschaftliche Sekurität, bzw. durch die Möglichkeit, wirtschaftlich gesichert und dadurch ‚frei‘ zu werden“, besonders gefördert, und sie suchte „ihre eigentliche Rechtfertigung . . . unabhängig von staatlichen oder religiösen Normen“³⁶⁰. Kurz gesagt: Im werdenden säkularen Liberalismus am Vorabend der Revolution von 1848 fand sich eine gemeinsame ideologische Grundlage für das Zusammentreffen des jüdischen und nichtjüdischen Groß- und Mittelbürgertums. In ähnlicher Weise schuf der demokratische Radikalismus ein Forum für das

³⁵⁷ Graser, Das Judentum und seine Reform, op. cit., 62 f., Anm.

³⁵⁸ CAHJP/GA Fulda (Land)/38. Aus Rothenkirchen, 1844.

³⁵⁹ Weil, op. cit., 196 f. Es ist bezeichnend, daß solche Prozesse, die der Verfasser für die Allgemeinentwicklung der Gesellschaft seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts aufzeigt, für die Juden besondere Gültigkeit gewannen, wenn auch erst im neunzehnten Jahrhundert.

³⁶⁰ Weil, op. cit., 234.

Zusammenwirken der Intellektuellen. Denn so wie die Juden auf wirtschaftlichem Gebiete schnell und eindeutig den „neuen“ Bürgersinn verwirklichten, so wuchsen sie auch „schneller und mit zuweilen lebendigerer Anteilnahme in das deutsche Kulturleben hinein“³⁶¹ als viele Angehörige eines alten Stammespatriziats. Dabei gelangten sie dann auch verhältnismäßig öfter und schneller zu universalistischer und radikaler Stellungnahme als die Nichtjuden. Dies hing natürlich mit der staatlichen Beschränkung ihrer Rechte (aber möglicherweise auch mit ihren vom Judentum herstammenden Wertungen und mit ihren Reaktionen auf den Judenhaß) zusammen. Kultureller und politischer Radikalismus gedieh jedenfalls auch in nichtjüdischen Kreisen zunächst hauptsächlich als Gewächs der Großstadt. Vielleicht durften also die „Einwohner von Berlin“ und von anderen Großstädten es tatsächlich behaupten, daß sie die „sociale Trennung“ zwischen Juden und Nichtjuden „weniger als vielleicht im ganzen übrigen Deutschland“ empfanden³⁶².

Aber selbst wenn das gesellschaftliche Zusammenleben, besonders in den kleineren Städten, nicht wirklich die Privatsphäre umfaßte, so fand man doch in politischen, kulturellen und anderen Vereinigungen einen gemeinsamen Boden, auf dem man sich der gegenseitigen Achtung zu versichern begann. Als Beispiel möge die Tatsache dienen, daß die „Casino-Gesellschaft“ von Würzburg, der im Jahre 1837 bereits Juden angehörten, gelegentlich einer Geldsammlung für Arme bei einem Balle auch der jüdischen Gemeinde einen Teil der Einkünfte zur Verteilung unter ihre Armen überwies³⁶³.

Trotzdem waren selbst solche öffentlich-gesellschaftlichen Zusammenkünfte noch keineswegs selbstverständlich. Nicht nur, daß es im Mittelbürgertum viele ablehnende „Spießbürger“ gab³⁶⁴, sondern

„selbst an Orten, wo dieses Spießbürgertum nicht an der Tagesordnung ist, darf man sich nicht wundern, wenn dennoch nicht selten Ressourcen und andere geschlossene Zirkel die Gemeinschaft mit den Juden vermeiden, weil in ihnen größtenteils Civil- und Militärbeamte den Ton angeben, und diese Honoratioren natürlich in dem politischen Interdikte, unter dessen Fluche die Juden seufzen, einen Wink der Regierung für ihr Benehmen zu erkennen glauben...“

Jedoch gerade das Gefühl, daß eine Diskriminierung auf den „Wink der Regierung“ hin erfolgte, mochte die Bande zwischen Juden und liberalen Oppositionsgruppen umso mehr stärken.

Es muß aber festgehalten werden, daß die gesellschaftliche Verbindung mit Nichtjuden nur in gewissen intellektuellen und großbürgerlichen Kreisen

³⁶¹ Rachel/Wallich, op. cit., III, 519.

³⁶² Aus dem Aufruf eines Vereins zur „Hervorrufung eines innigen und ungetrübten Verhältnisses zwischen Christen und Juden“ in Berlin, abgedruckt in: Reform-Zeitung, 1847, 71.

³⁶³ CAHJP/WE/1017, Schreiben vom 5. Februar 1837.

³⁶⁴ [M. B. Lessing], Die Juden und die öffentliche Meinung im preußischen Staate, 126.

wirklich gepflegt wurde und wuchs. Im Mittelbürgertum blieb man gesellschaftlich an der Außenseite. Im Kleinbürgertum und an kleinen und kleinsten Orten gab es nachbarliche Verbundenheit, aber wenig Vertrautheit³⁶⁵. Vielleicht war es dieses Fremdsein und -bleiben, welches einerseits die jüdischen Familienbände auch dann nicht zerreißen ließ, als ihnen durch den Säkularisierungsprozeß die religiöse Grundlage entzogen wurde; andererseits – aber verstärkte es das „eiserne Streben . . . vorwärtszukommen . . . selbständig zu werden“³⁶⁶, durch das der wirtschaftliche Aufstieg breiter jüdischer Schichten seinen Impetus erhielt. Die meisten ordneten sich nicht in die alte ständische Gesellschaft ein, halfen sogar mit, ihre Gruppenabgrenzung einzureißen und faßten kaum Wurzel in den altbürgerlichen Zunftberufen, die sie aus diesem oder jenem Grunde ergriffen hatten. Heimisch dagegen fühlten sie sich im neuen Bürgertum der Großstädte. Doch wirkliche gesellschaftliche Kontakte formte nur die dünnste Oberschicht des Bildungs- und Besitzbürgertums. Die anderen blieben, obwohl bald gleichberechtigte Staatsbürger, an der Außenseite des gesellschaftlichen Lebens. Und dies selbst dann, als sie nach 1848 in immer größer werdender Zahl und mit zunehmender Schnelligkeit der vollen wirtschaftlichen Integrierung entgegeneilten.

Zusammenfassend lassen sich nun für den jüdischen Verbürgerungsprozeß die folgenden allgemeinen Entwicklungslinien als Grundzüge aufzeigen: Rationalismus und Toleranz machten den Juden als Mensch unter Menschen akzeptabel. Der aufgeklärte Absolutismus war bereit, ihn als nützlich gelten zu lassen. Die Französische Revolution erklärte ihn zum Bürger. Die in Deutschland ungefähr zur Zeit der Fremdherrschaft beginnenden wirtschaftlichen Umwälzungen vermehrten nach anfänglicher Krise die ökonomischen Chancen durch rapide Erweiterung der Städte und ihrer Wirtschaft. Kredit und Initiative gelangten zu Einfluß, Handwerk und Industrie wurden kommerzialisiert. Ein neuer gesellschaftlicher Status, auf Kapital und Bildung gegründet, verdrängte den alten des Zunftbürgertums. Der Staat und seine monarchisch-autokratischen Spitzen, die diesen Prozeß teilweise förderten, verloren in seinem Verlauf ihre bislang unwidersprochene Führungsstellung gegenüber dem neuen liberalisierten Bürgertum, welches zunächst mit einem bürokratischen Beamtentum, und schließlich gegen dasselbe, sogar Ansprüche auf das Mitbestimmungsrecht in Stadt und Staat geltend machen konnte.

³⁶⁵ Vgl. die ausgewogene Schilderung von *Jacob Picard*, *Childhood in the Village*. Fragments of an Autobiography, in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959, 276. Dazu jetzt auch: *Jacob Katz*, *Out of the Ghetto*. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870, Harvard University, Cambridge Mass. 1973, 203–207.

³⁶⁶ *Kurt Alexander*, Die soziale Unruhe der modernen Juden, in: *Preußische Jahrbücher*, CXXVII (1907), 47.

Dieses neue Bürgertum war zahlenmäßig schwach und in Deutschland erst spät – jedenfalls später als etwa in England, Holland oder Frankreich – auf der Bildfläche erschienen. Gemeinsam war ihm ein Drang zur Aktivität, zur Freiheit und Gleichheit, welcher allerdings durch die traditionelle Neigung zur rechtlichen und ökonomischen Sicherheit weitgehend gezügelt blieb. Sicherheit konnte nun aber nicht mehr im alten Rahmen des Zunft- und Ackerbürgertums gefunden werden. „Bürgerstolz vor Königskronen“ mußte sich bei seinem Griff nach Mitbestimmung im Staate notwendig auf den Einfluß von Besitz und Bildung berufen – oder vor der Reaktion die Flagge streichen, wie es ja am Ende der hier geschilderten Epoche, nach der Revolution von 1848, geschah.

Auf solchen Grundlagen verließen einzelne „aufgeklärte“ Juden in der Epoche der merkantilistischen Toleranzpolitik die Ghettogemeinschaft ihrer Brüder und wurden, teilweise gefördert von „ihren“ Fürsten, zu jüdischen „Adelsbürgern“ im deutschen Bereich. Durch Konzentration von mobilem Kapital erschienen sie Fürsten und hohem Adel als unentbehrlich und, jedenfalls um die Jahrhundertwende, als deren Verbündete. Dabei mußten sie aber, durch ihre Forderungen auf individuelle Gleichberechtigung und vollkommene Gewerbefreiheit, einerseits mit den bevorrechtigten herrschenden Schichten, und andererseits mit dem privilegierten Zunftbürgertum, in scharfen Konflikt geraten. Solange das neue nichtjüdische Besitzbürgertum sich nicht regte und zum Leben erwachte, war das jüdische „Adelsbürgertum“ zu fruchtlosem, aufreibendem Lavieren zwischen „oben“, d. h. der Fürstengunst, und „unten“, d. h. dem alten zünftigen Bürgertum, verurteilt. Daher ist wohl ein guter Teil der Taufen in diesen Kreisen verständlich: Nicht Förderung der wirtschaftlichen Position, sondern Lösung eines unlösbar scheinenden Konflikts lockte zum Taufbecken. Denn vom rein Wirtschaftlichen her war die Sicherheit der „Adelsbürger“, bei der extremen Fluktuation ihrer materiellen Grundlage, auch nach der Taufe nicht sicherer als zuvor.

Die Generation der „Adelsbürger“ ging um 1812 zu Ende. Wohl fälschlich hat man, vielleicht des Datums wegen, die sogenannte erste Emanzipation in Preußen und einigen anderen Staaten Deutschlands sozusagen als Frucht ihrer interzessorischen Bemühungen interpretiert. Es ist richtig, daß einige von ihnen um das Wohl der Gesamtjudenschaft bemüht waren. Aber die gesetzliche Regelung der jüdischen Position war eine Funktion allgemeinpolitischer Entwicklungen, wurde also bei einer Gegenentwicklung auch sofort nachteilig betroffen. Was die „Adelsbürger“ den anderen Juden vermachten, war auch nicht der allgemeine Drang zur Aufklärung, sondern höchstens das Vorbild, daß die Kluft zwischen Ghettogemeinschaft und Außenwelt überbrückbar sei. Sie wirkten sogar teilweise als negatives Leitbild, da ihre Entfremdung von jüdischem Brauchtum und vom Judentum überhaupt gerade auch die Orthodoxie in ihrem beharrlichen Festhalten am Althergebrachten bestärken mußte.

Jedoch wurde, wie gesagt, durch ihr Vorbild der Weg des um 1812 bemerkbar werdenden neuen jüdischen Großbürger- und Honoratiorentums erleichtert. Diese Schicht bildete sich um ein wenig früher in Großstädten, und um etliches verzögert in den Landstädten Bayerns, Württembergs, Posens oder Westpreußens heraus. In den Städten entstanden Industrieunternehmungen, Import- und Exportgeschäfte, Bankniederlagen; jüdische Mitglieder zogen in Börse, Industrie und Handelskammern und in die Munizipalverwaltungen ein. Auch die jüdischen Ärzte begannen zur Allgemeinpraxis zugelassen und als Bürger akzeptiert zu werden³⁶⁷.

In ihrer Ideologie blieben die Angehörigen dieser zahlenmäßig noch beschränkten Schicht den Gedankengängen der Aufklärung verhaftet, insofern sie nicht die Wirtschaft betrafen. Auf letzterem Gebiete traten sie für volle Gewerbe- und Handelsfreiheit ein, wodurch sich ihr Gegensatz zum Zunftbürgertum und zu den alten Standesberufen (wie Apotheker oder Advokaten) deutlich offenbarte. Ihre Söhne besuchten Gymnasien und Universitäten und gaben durch ihre Übersiedlung von den kleineren in größere Städte dem Urbanisierungsprozeß einen starken Impetus.

Die dritte Generation des Verbürgerungsprozesses, die am Vorabend der Revolution von 1848 auf dem Schauplatz erschien, reichte tiefer in die jüdischen Massen hinein und zog sie nach sich. Sie strebte auch weniger nach „oben“, sondern begnügte sich damit, vom Mittelstand akzeptiert zu werden und zusammen mit den anderen liberalen Besitz- und Bildungsbürgern eine gemeinsame Gruppe zu bilden. Allerdings war die Gemeinsamkeit eher kulturell, ideologisch und äußerlich-förmlich, als innig-gemeinschaftlich. Gemeinschaft fand man vielleicht in privaten Zirkeln oder in den am Rande des Staatsgesetzes entstehenden Gruppen und Konventikeln der meist intellektuellen Radikalen.

Es wurde errechnet, daß diese verbürgerlichten jüdischen Schichten, d. h. der „Mittelstand“, eine dünne reiche Oberschicht und ein handwerkliches oder landstädtisches Kleinbürgertum, das in der Umwelt weniger integriert war, um das Jahr 1848 wohl um die 50 % der jüdischen Bevölkerung umfaßte. Bei einer solchen Rechnung ist allerdings „Bürgertum“ mehr oder weniger mit wirtschaftlichem Eingearbeitetsein gleichgesetzt. Ebenso ist angenommen, daß alle neuen „Bürger“ von ausgesprochenem Willen zum Anschluß an die nichtjüdischen Mitbürger getragen waren, was z. B. bei den orthodoxen Kleinstädtern Bayerns, Badens und Posens erst während der Revolution von 1848 erstmalig und zögernd zum Ausdruck kam. Diese Generation, die den Emanzipationskampf auf einer neuen, aktiven Grundlage führte, fühlte sich sicherer in ihren Menschen- und Stadtbürgerrechten und forderte nun die volle Gleichstellung im Staate als Ausdruck einer Gerechtigkeit, die ihnen, ebenso

³⁶⁷ Darüber jetzt: *Toury*, Dokumentation, Kap. I a, Einleitung und Dok. I a, 4, 5.

wie den nichtjüdischen Bürgern, von den am Alten festhaltenden Regierungen willkürlich verweigert wurde. Die enger werdende Bundesgenossenschaft des neuen nichtjüdischen und jüdischen Bürgertums³⁶⁸ kam dann, allen ersichtlich, während der Revolution des „Freiheitsjahres“³⁶⁹ zum politischen Ausdruck und blieb, zumindest für das jüdische Besitz- und Bildungsbürgertum, ein Ideal, dem es bis zur Weimarer Republik anhing.

³⁶⁸ Vgl. meinen weiteren Aufsatz in diesem Bande, S. 359–376.

³⁶⁹ So *Ludwig Philippson*, *AZJ*, 1848, 297.

LUDWIG PHILIPPSON UND DIE ALLGEMEINE ZEITUNG DES JUDENTUMS

von

Johanna Philipppson

I

Ludwig Philipppson begann die Veröffentlichung seiner Zeitschrift im Jahre 1837; das Blatt hat den Tod seines Gründers im Jahre 1889 um 33 Jahre überlebt. In der jüdischen Publizistik der neueren Zeit gibt es nur wenige Parallelen zu solcher Stabilität. Wir dürfen den Schluß ziehen, daß der von dieser Zeitschrift gebotene Stoff einer Mentalität entsprach, die in der deutschen Judenheit durch viele Jahrzehnte wirksam geblieben ist. Was „der große Journalist und Popularisator“¹ geschrieben hat, mag uns daher ein Bild geben von den geistigen Interessen und den praktischen Problemen, den Hoffnungen und Sorgen jener Zeit.

Philipppson hat sich immer bemüht, durch vielseitige Berichterstattung allen Fragen gerecht zu werden, die aus seinem Leserkreis kommen konnten. Er selbst sah sich als Kommentator dieser Nachrichten; die Leitartikel kamen meistens aus seiner Feder. Oft hat er das so angeschlagene Thema in mehreren Aufsätzen weiter verfolgt. Er besprach viele Stücke der einlaufenden jüdischen Literatur und beantwortete die meisten der zahlreichen Briefe, die an den „Redakteur“ gerichtet waren. Er allein entschied über Veröffentlichung oder Ablehnung. Aber er war dabei geneigt, von seinen Ansichten abweichende Abhandlungen abzudrucken, um sich darauf kritisch mit den darin vertretenen Ansichten auseinanderzusetzen. Ein ständiges Thema war die kräftige Verteidigung der Juden gegen Angriffe in der deutschen Presse, die in dieser Periode häufig waren.

Der Herausgeber war damals ein junger Mann von 26 Jahren, der seinen philosophischen Doktor mit einer Arbeit über antike Medizin erworben hatte.

¹ *Max Wiener*, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, 167 ff.; das ganze Buch ist durch seine Fragestellung von großer Bedeutung für das Verständnis Philipppsons.

Seit drei Jahren war er als Prediger und dann als Rabbiner in Magdeburg angestellt. Er hatte dort im Auftrag der Gemeinde eine Religionsschule für Knaben und Mädchen eingerichtet. 1834–1836 gab er ein Predigt- und Schulmagazin heraus, in dem er seine eigenen Predigten und die anderer gedruckt und Schulfragen besprochen hatte.

Er stammte aus Dessau, wo er in der Freischule, später Franzschule genannt, seinen ersten Unterricht erhielt. Dort hatte sein Vater, Moses Philippson, seit ihrer Begründung, zugleich mit Joseph Wolf und Gotthold Salomon, unterrichtet. Wolf war der erste jüdische Prediger, der in deutscher Sprache predigte (1808). Salomon wurde später Prediger am Hamburger Tempel, mit dessen Gründung im Jahre 1818 die Reformsynagoge eine dauernde Erscheinung in der Judenheit zu werden begann.

Moses Philippson gehörte zu den „Biuristen“, die, durch Mendelssohns Beispiel angeregt, die deutsche Sprache und deutsche Kultur den Juden nahebringen und ihnen den Gebrauch des Jiddischen abgewöhnen wollten*. Außerdem bemühte er sich um eine bessere Methode des hebräischen Sprachunterrichts. Obwohl er erst als fast Erwachsener Deutsch sprechen und schreiben lernte, war er später imstande, gute Übersetzungen von einigen Propheten zu veröffentlichen, die von der *Leipziger Literatur-Zeitung* wegen ihrer reinen deutschen Sprache gelobt wurden².

Ludwig war erst drei Jahre alt, als sein Vater 1814 am Typhus starb. Seine Witwe prägte den Söhnen die Ideale des Vaters ein. Trotz der sehr bedrängten materiellen Lage der Familie studierten die beiden ältesten Söhne, Phöbus und Ludwig. Phöbus studierte in Halle Medizin und ermöglichte es seinem Bruder, als Schüler in die Lateinschule der Frankeschen Stiftung aufgenommen zu werden, nachdem Ludwig die Freischule absolviert und noch ein Jahr das Dessauer Beth hamidrasch besucht hatte. In Halle erhielt Ludwig eine gute Grundlage für seine philologischen Studien und eine umfassende Kenntnis der deutschen Kultur. Schon während seiner Gymnasialzeit betätigte er sich literarisch³.

Außerdem führte sein Bruder ihn in einige Zweige der Medizin ein und förderte seine hebräischen Studien. Nach dem mit Glanz bestandenen Abiturium bezog Ludwig die Universität Berlin, die damals viele berühmte Professoren in ihrem Lehrkörper hatte. Den Haupteinfluß hatte der Altphilo-

* Zu diesem Thema: *Julius Carlebach*, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, im vorliegenden Bande, S. 55–59 (Hrsg.).

² *Meyer Kayserling*, Ludwig Philippson. Eine Biographie, Leipzig 1898, 1–5. Dazu: *Michael A. Meyer*, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824, Detroit 1967, 128 f.

³ *Johanna Philippson*, The Philipppsons, a German-Jewish Family 1775–1933, in: Year Book VII of the Leo Baeck Institute, London 1961, 102 ff.

loge Böckh auf den jugendlichen Studenten, aber er hörte auch viel bei den anderen Koryphäen. Er hat auch Schleiermachers Vorlesungen besucht, obwohl er damals keineswegs die Absicht hatte, Theologe zu werden; aber er suchte Stoff für Studien, in denen sich die Spätantike mit dem Alexandrinischen Judentum berührte. Seinen Unterhalt verdiente er sich durch literarische Arbeiten, die ihm sehr positive Besprechungen eintrugen. Er erwarb sein Doktordiplom 1833 in Jena mit einer durchaus gelehrten Arbeit über die anatomischen und physiologischen Begriffe der attischen Philosophen, die ihm die Anerkennung der wenigen Fachleute auf diesem besonderen Gebiet brachte⁴. Aber eine tiefe Enttäuschung folgte unmittelbar seiner Promotion. Es gab für ihn keine Stellung. Für den intellektuellen Juden bestand im damaligen Deutschland kaum eine Möglichkeit, außer als Arzt oder als Rabbiner, einen seiner Ausbildung entsprechenden Beruf zu finden. Von Universitäten und öffentlichen Schulen war er ausgeschlossen. Philippson hatte sich schon entschlossen nach Frankreich auszuwandern, wo die Juden seit der Revolution das Bürgerrecht besaßen. Da fügte es sich, daß ihm in Magdeburg, wo er bei dahin übersiedelten Verwandten Station gemacht hatte, von der jüdischen Gemeinde eine Predigerstelle und die Leitung einer von ihm einzurichtenden Religionsschule angeboten wurde. Leicht ist dem begeisterten Altphilologen der Abschied von der heiteren Griechenwelt nicht geworden. Schiller gab ihm Anregung und Vorbild, seine Gefühle im Vers auszudrücken:

Als ich noch in deinen hellen Lauben
Wandelte, du alte Griechenwelt,
Und ich noch von deinen goldnen Trauben
Kostete auf deinem Blütenfeld
Herrliche, versunkene Natur,
Warum mußt' ich deiner Grenz' entfliehen
Und heraus aus deiner Friedensflur
Zu den Ländern der Verwirrung ziehen?
Sagen würd' ich: fließe Sehnsuchtszähre!
Wenn die Zähre heimisch wär' in dir,
Aber nein! Dein heitrer Geist bewähre
Seine Kraft auch heute noch in mir.
Flieh hinweg des Sturmes Geisterschar,
Herrschend überall in der Welt Gebieten,
Daß sein Bild mir werde offenbar,
Frei, lebendig, einst aus starrem Brüten!⁵

Die Versuchung, sich taufen zu lassen, wie es einige Zeitgenossen in ähnlicher Lage getan hatten (Börne, Heine, Eduard Gans und viele andere), mag wohl an ihn herangetreten sein; aber seine Bindung an das Judentum war zu stark, als daß er dieser Versuchung erlegen wäre. Seine Rednergabe machte

⁴ *Kayserling*, op. cit., 1–41.

⁵ AaO, 48.

ihn zu einem erfolgreichen Kanzelredner, seine Fähigkeit, die Gedanken in klarer, leicht verständlicher Weise schriftlich zu äußern, wies ihm den Weg zum Journalismus, seine aus tiefster Seele kommende Besessenheit von der Notwendigkeit, dem Judentum und der Judenheit die Stellung in der Welt zu geben, die ihnen gebührte, gab ihm die Kraft, bis an sein Lebensende dafür zu kämpfen. Der Schock, den ihm seine gescheiterten Versuche, als klassischer Philologe eine Arbeitsmöglichkeit in Deutschland zu finden, versetzt hatte, trug sicher viel zu dieser Ausrichtung seines Lebens bei⁶. Zwei Ziele standen ihm vor Augen: die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden und die Reform des Gottesdienstes. Beide Ziele waren für ihn eng miteinander verbunden. Er war überzeugt, daß nur eine reformierte Gemeinschaft sich reibungslos der deutschen Umwelt anpassen könnte. Er fühlte sich selbst reif dafür, aber er sah viele aus dem Ghettoleben stammende Eigentümlichkeiten seiner Glaubensgenossen, die abgelegt werden mußten. Deshalb fand er seine wichtigste Aufgabe darin, die „Masse“ zu erziehen. Moses Mendelssohn hatte den ersten Schritt dazu getan, als er die Bibel ins Deutsche übersetzte; die Begründer der verschiedenen Freischulen hatten das gleiche Ziel vor Augen, aber keiner der Reformanhänger vor ihm und unter seinen Zeitgenossen hatte eine Methode gefunden, die Massen zu beeinflussen. Die Zeitschriften, die in dieser Periode begründet wurden, waren zu wissenschaftlich eingestellt für die nicht akademisch Gebildeten. Philippson wollte das Selbstbewußtsein der Juden stärken, das durch die lange Zeit der Unterdrückung und Verfolgung vielfach tief gesunken war. Den Juden selbst und der christlichen Umwelt mußte bewiesen werden, daß die Juden ein Kulturvolk von hoher sittlicher Reife schon seit Jahrtausenden waren; und das Bild, das sich im Spätmittelalter im deutschen Volk gebildet hatte und noch immer bei vielen vorherrschte, mußte ausgelöscht werden. Die wirtschaftliche und soziale Zusammensetzung der „Masse“ mußte durch bessere Schulung und eine Berufsumschichtung geändert werden.* Der Gesichtskreis des entstehenden jüdischen Bürgertums sollte erweitert und die gebildeteren Gemeindeglieder zu verantwortungsbewußten Führern, nicht nur der eigenen Gemeinde, sondern auch der gesamten deutschen Judenheit erzogen werden. Daher das vielseitige Programm der Zeitung. Diese Themen, wie sie in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts formuliert wurden, umschreiben die geistige Front, auf der der Außenseiter früher und später zu kämpfen hatte. Darum haben sich diese Argumente zum großen Teil in der Publizistik, die im zwanzigsten Jahrhundert für die Stellung der Juden in der Gesellschaft

⁶ Eine Enkelin Ludwig Philippsons, die im Hause ihres Großvaters aufgewachsen war, erzählte der Verfasserin, daß sich in der Bibliothek ihres Großvaters nicht ein einziges Buch aus der Zeit seines altphilologischen Studiums befand. Er wollte niemals der Versuchung unterliegen, zu seinen geliebten Griechen zurückzukehren.

* Zur ganzen Thematik ausführlich: *Jacob Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*, S. 174–199 (Hrsg.).

eintrat, erhalten. Wir dürfen aber vielleicht sagen, daß ihnen im ersten Jahrzehnt von Philippsons Zeitung eine gewisse Frische und, angesichts der schlechteren Rechtslage, ein stärkerer Wille eigen war, über das Gegebene hinauszukommen. Dabei ist für uns der besondere Hintergrund, die Monarchie der Restaurationszeit, von Interesse.

Am 4. März 1837 hat Philippson an seinen Bruder Phöbus geschrieben:

„Ich habe den Plan gefaßt, eine ‚Allgemeine Zeitung für das Judentum in religiöser, politischer, litterarischer, linguistischer und historischer Beziehung als Organ und Centralblatt des Judenthums‘ herauszugeben.“⁷

Am 15. März 1837 schloß er den Vertrag mit der Baumgärtnerischen Buchhandlung in Leipzig ab, und sechs Wochen später, am 2. Mai, erschien die erste Nummer der *„Allgemeinen Zeitung des Judenthums“* als unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte Sprachkunde und Belletristik“. Es fanden sich innerhalb von zwei Monaten so viele Abonnenten, daß das Unternehmen gesichert war. Die Zeitung erschien in den ersten Jahren dreimal wöchentlich und dann in sehr viel größerem Umfang einmal wöchentlich. Als auch dann noch nicht Raum für alles Material, was ihm zuzuging, war, fügte Philippson noch dreimal monatlich ein Beiblatt hinzu mit dem Titel: „Beiblatt für Homiletik und Literatur“. Es erschien vom Januar 1838 ab und brachte in 36 Nummern im Jahr Nachrichten, Berichte, Kritiken und Auszüge von den Erzeugnissen der zu dem Gebiet unseres Blattes gehörenden Literatur, auch literarische Korrespondenzen, literarhistorische Aufsätze, andererseits religiöse Betrachtungen, Predigtentwürfe und Predigten, in Fortsetzung des mit so vielem Beifall aufgenommenen Predigt- und Schulmagazins⁸. Seinem Vorsatz, die deutschen Juden zu guten deutschen Bürgern zu erziehen, für volle Emanzipation zu kämpfen, alle judenfeindlichen Elemente bloßzustellen und die Reform des Gottesdienstes durchzusetzen, bleibt der Redakteur treu. Sein tief wurzelnder Optimismus hat ihm geholfen, die mannigfachen Rückschläge und Enttäuschungen zu ertragen. Ein Aufsatz ‚Der Glaube an die Menschheit‘ sollte im ersten Jahrzehnt seiner Zeitung dieser Haltung Ausdruck geben. Als er 1869 einen Sammelband *Weltbewegende Fragen* herausgab, hat er denselben Aufsatz als Einleitung an die Spitze gesetzt; und als Martin Philippson 1911 zur Säkularfeier seines Vaters einen neuen Sammelband zusammenstellte, hat er den gleichen Artikel als Einleitung benutzt. Er hielt wohl auch den Optimismus seines Vaters für ein wesentliches Element von dessen Persönlichkeit.

Bei der näheren Betrachtung des Inhalts der Zeitung werden wir einen merklichen Unterschied in der Haltung im Laufe der Jahre feststellen. Von 1837 bis 1840, in den letzten Jahren der Regierung Friedrich Wilhelm III.,

⁷ Kayserling, op. cit., 54 f.

⁸ Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ), 1837, 420.

befand sich Preußen in einem künstlich aufrechterhaltenen Zustand der Stagnation. Der alte König regierte nach dem Grundsatz *quieta non movere* und hatte durch eine straffe Beamtenorganisation die Macht, jede auf Neuerungen gerichtete Bewegung zu unterdrücken. So wollte er auch keine Reform des jüdischen Gottesdienstes und ließ die private Reform-Synagoge Israel Jacobsons in Berlin schließen. Ein Berliner Rabbiner wurde von der Polizei zur Rede gestellt, weil er bei einer Beerdigung deutsch gebetet hatte. Die preußische Zensur, in ihrer Tätigkeit durch Metternichs Einfluß verstärkt, war ein Faktor, mit dem jeder Tagesschriftsteller rechnen mußte. Philippson hatte diese Überwachung schon als Student kennengelernt und hütete sich, wieder mit ihr in Berührung zu kommen: Die Pariser Julirevolution von 1830 hatte ihn veranlaßt, die Ereignisse in einem Gedicht unter dem Titel ‚Der Sturm der Zeit‘ darzustellen. Trotz des durchaus patriotischen Abschlusses mit einem Aufruf „an alle Borussen“, hatte die Zensur die Druckerlaubnis versagt⁹.

In der zweiten Periode 1840 bis 1848, nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV., regte sich alles, was bisher unterdrückt worden war, angespornt durch vielversprechende Äußerungen des neuen Königs. Auch unter den Juden zeigt sich eine stärkere Bewegung, die sich in der Zeitung widerspiegelt. Die dritte Periode beginnt 1848 und endet 1850 mit der großen Enttäuschung durch die beginnende Reaktion.

Schon die erste Nummer der Zeitung weist in ihrer Zusammenstellung die Elemente auf, die dem Blatt seinen dauernden Charakter gegeben haben. Der Anfang bringt den Abdruck von Tagesereignissen aus Zeitungen der ganzen Welt. Dabei beschränkt sich die Auswahl auf unmittelbar jüdische Angelegenheiten. Es folgt Philippsons Leitartikel ‚Was heißt Judentum?‘; es ist charakteristisch, daß diese Betrachtungen des Herausgebers sich wesentlich auf das politische Problem der Lage der jüdischen Gruppe beziehen. Das Judentum ist ein Miniaturbild der ganzen Menschheit, die aus rohem Zustand nach der höchsten Entwicklung der freien Gesellschaft strebt. Im Altertum war es durch alle Regierungsformen der alten Welt gegangen. In der Zerstreuung wurden die Juden wieder in das Anfangsstadium zurückgeworfen, sie streben in der Jetztzeit zu der höchsten Entwicklungsstufe der Menschheit. Es ist ihre Aufgabe in der Gegenwart, um ihre volle Mitgliedschaft in der Gesellschaft zu kämpfen. Diese Entwicklung verläuft ihrer Natur nach in drei Stufen: In der ersten Epoche gilt es die Zulassung der Juden in den verschiedenen Ländern zu erreichen; in der zweiten Epoche ist ihr Daseinsrecht anerkannt; in der dritten haben sie sich soweit angeglichen, daß sie als Gleichberechtigte in die Gesellschaft aufgenommen werden. In Preußen haben sie 1812 mit der Bezeichnung als Staatsbürger die zweite Stufe erreicht. In anderen deutschen Staaten sind sie noch Schutzjuden ohne Rechtssicherung¹⁰.

⁹ Kayserling, op. cit., 27 f.

¹⁰ AZJ, 1837, 2 ff.

Als dritter Teil der ersten Nummer folgt eine Darstellung der religiösen und bürgerlichen Verhältnisse der israelitischen Gemeinde in Dresden, die durch mehrere Nummern fortgesetzt wird. Dieses Thema hat der Redakteur wohl deshalb für den Anfang gewählt, weil das Königreich Sachsen seine Juden in ihren Rechten noch mehr beschränkte als die meisten anderen deutschen Staaten.

In dem Leser sollte das Gefühl geweckt werden, daß die Frage der jüdischen Rechte in Deutschland für alle unteilbar sei. Außerdem erschien die Zeitung in einem Leipziger Verlag, und man konnte erwarten, daß sie in Sachsen zuerst einen Leserkreis finden werde. Die jüdische Gemeinde in ihrem Verhältnis zur Umwelt und in ihrem eigenen Leben mit seinen Fortschritten und seiner Stagnation blieb ein wichtiges Thema der Zeitung. Sehr bald nach ihrem Erscheinen wurde sie in der deutschen Presse und auch von fortschrittlich gesinnten Juden angegriffen. Das veranlaßte den Redakteur zu einer Begründung seines Unternehmens in einem ausführlichen Aufsatz, der sich über sieben Nummern erstreckte¹¹.

Gegenüber dem Vorwurf, daß die neue Zeitung die Absonderung unterstreiche, betonte Philippson, daß in gewissen Grenzen eine solche Haltung mit jedem religiösen Bekenntnis verbunden sei. Eine *politische* Sonderstellung aber dürfe nur so lange dauern, bis die Juden als deutsche Bürger die volle Gleichberechtigung erreicht hätten. Erst dann würde die Bedingung für eine volle Anpassung gegeben sein. In der Zwischenzeit muß die Judenheit jene Interessen vertreten, die ihrer besonderen Stellung entsprechen. Die Tendenz der Zeitung sei das Streben nach äußerer und innerer Emanzipation. Sie sei unparteiisch; darum veröffentliche sie mit wenigen Ausnahmen alle angebotenen Beiträge, auch wenn sie nur eine begrenzte Bedeutung hätten. Der Herausgeber bringe die eigenen Ansichten unter seinem Namen. Innere Emanzipation bedeute die Erweckung, Erhebung und Veredelung des Geistes durch den Glauben und die Moral des Judentums. Es gäbe im Judentum keine Sekten, aber Parteien: Die *Konservativen* fühlen sich an die Wahrung des Hergebrachten gebunden; aber man findet unter ihnen eine Gruppe, die vorsichtige Reformen für möglich hält. Die *Radikalen* wollen das jüdische Leben von Grund auf umgestalten, während die *Indifferenten* ihr Interesse auf moralische Haltung als Weg zur politischen Gleichberechtigung beschränken. Die Idee des Judentums aber sei allen gemeinsam und die Erwartung, daß das Unbrauchbare sich mit der Zeit abschleifen werde. Die jüdische Moral stehe auf gleicher Höhe mit allen europäischen Religionen, sie predige die Liebe zum Nächsten „trotz Eisenmenger“. Nur im Kultus stecke das Judentum noch im Mittelalter. Der anerzogenen Gehässigkeit der Christen müsse entgegengearbeitet werden. Die Moral habe sich in den letzten Jahrzehnten schon gehoben, „der Samen der Intelligenz ist gestreut“.

¹¹ AZJ, 1837, 161, 185, 209, 257, 260, 290, 366.

Berichte über Tagesereignisse, d. h. über den Gang der Emanzipationsbewegung, sollen dem Leser die Möglichkeit „politischer Kontrolle“ gestatten; sie sollen auf die Ideen hinweisen, die dem Streit der Meinungen zugrunde liegen. Von der Besprechung theologischen Schrifttums erwartet Philippson nicht nur Belehrung, sondern auch religiöse Erhebung. Die Abteilung Literatur hat als Hauptthema die Bibel, den jüdischen Hellenismus und das jüdisch-arabische Schrifttum. Gegenüber diesen großen Leistungen der Vergangenheit bleibt die jüdische Literatur der Gegenwart noch zurück; sie hat bis jetzt die Höhe ihrer europäischen Zeitgenossen nicht erreicht; aber ihr Fortschritt ist unverkennbar¹². Die Korrespondenz sei wichtig „als Kanal“ zwischen den zerstreuten Orten Israels, sie könne keine objektive Darstellung verbürgen. Aber der Redakteur bitte um leidenschaftlose Berichte und Verzicht auf Klatsch und Zänkerei. Repliken seien leider in Deutschland wegen der häufigen Angriffe und Verleumdungen nötig.

II

In den ersten Nummern der *AZJ* mußte Philippson andere Zeitungen als Quelle seines Nachrichtendienstes heranziehen. Es war ihm aber klar, daß er seine Absicht besser ausführen würde, wenn er Menschen als Mitarbeiter heranziehen könnte, die aktiven Anteil an der Gemeindegarbeit nahmen. Seine Bemühungen hatten Erfolg; sehr bald begannen freiwillige Zuschriften über persönliche Erfahrungen zu erscheinen. Im Laufe der Zeit wurde daraus ein Mosaik von Nachrichten aus dem Leben der Gemeinden in vielen Bezirken Mitteleuropas. Der Leserkreis der Zeitung hatte eine nicht unbeträchtliche geographische Ausdehnung gewonnen. Gleichzeitig bezeugten diese Beiträge, daß ihre Verfasser, in vielen Fällen die Vorsteher von Gemeinden, sich den Anforderungen der gewandelten Zeit anpassen wollten und konnten. Für die ersten Jahrgänge der *AZJ* von 1837-1840 bot sich das Thema der Judenfrage im Rahmen der allgemeinen Erörterungen über die weitere Ausbildung des deutschen Verfassungslebens an. Die früheren Rheinbundstaaten hatten konstitutionelle Einrichtungen mit zwei Kammern geschaffen, in denen aber nur der Adel und die Grundbesitzenden Bürger Sitz und Stimme hatten. Preußen begnügte sich mit der Einrichtung von Provinzialständen, die aber nur eine beratende Stimme hatten. Der § 16 der Bundesakte hatte als Antwort auf den Antrag der deutschen Juden, ihnen volle Gleichberechtigung zu gewähren, bestimmt, daß die Bundesversammlung in Frankfurt a. Main eine einheitliche Regelung der bürgerlichen Verfassung der Juden schaffen solle. „Jedoch wer-

¹² Der Wolfenbüttler Schuldirektor S. M. Ehrenberg berichtet in einem Brief vom 3. April 1846 über eine entsprechende Erfahrung bei der Übergabe der Schulleitung an seinen Sohn: *Nahum N. Glatzer* (Hrsg.), Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815-1885, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, London 1958, 138.

den den Juden bis dahin die in den Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten“.

Der Bürgermeister Smidt, der beim Wiener Kongreß Bremen vertreten hatte, erreichte dort durch geschickte Manipulation, daß ohne Aufsehen das von den Großmächten gebilligte „in“ durch ein „von“ ersetzt wurde¹³. Bremen wie Lübeck hatten im alten Reich keine Juden in ihr städtisches Gebiet zugelassen. Durch diese kleine Änderung des Paragraphen wurden solche Fortschritte der Emanzipation in Frage gestellt, die von den von Napoleon eingesetzten Regierungen stammten. Der Frankfurter Bundestag fand ebensowenig Zeit für eine einheitliche Regelung der jüdischen Rechtslage wie für andere Aufgaben verwandten Charakters. Die jüdischen Gemeinden richteten infolgedessen viele Petitionen an ihre Landesregierungen, und in den Jahrzehnten nach 1815 gehörten Entwürfe zur Änderung der jüdischen Rechtsstellung nicht selten zum Programm der Landtage. Solche Verhandlungen waren natürlich vorbereitet, begleitet und gefolgt von öffentlicher Diskussion in Zeitungen und Pamphleten. All dies lieferte dem Herausgeber der *AZJ* viel Stoff für Nachrichten und Leitartikel in seinen ersten Nummern. Es war seine Absicht, den Lesern klarzumachen, daß ein gewisser Teil der deutschen Bevölkerung in der alten Feindseligkeit gegen die Juden beharrte. Überdies sollte die genaue Kenntnis dieser parlamentarischen Verhandlungen und öffentlichen Diskussionen den davon betroffenen Lesern eine Anregung geben, sich mit den politischen Angelegenheiten ihrer Umwelt zu beschäftigen. Philippson wahrte indessen hierbei jene strenge Zurückhaltung gegenüber politischen, das Judentum nicht unmittelbar betreffenden Problemen, die er sich zur Regel gemacht hatte.

Die Gegner der jüdischen Gleichberechtigung fanden im allgemeinen kaum neue Argumente; in ihrem Rückgriff auf das Mittelalter ließen sie aber dogmatische Gesichtspunkte hinter moralischen Erwägungen zurücktreten. Sie betonten wieder und wieder die vom Herkömmlichen abweichende Lebensweise der Juden, die eine wirkliche Anpassung an das deutsche Leben vereiteln würde. Adlige und Bauern, vielfach den Juden verschuldet, warfen ihnen Wucher und Betrug vor. Handwerker und Kaufleute fürchteten eine aufsteigende Konkurrenz. Eine Minderheit von Judenfreunden suchte solche Argumente zu widerlegen, und Philippson war geneigt, dieser Gruppe mehr Raum in seiner Zeitung zu geben als den Gegnern¹⁴. An der Spitze dieser Freunde erscheint Prinz Johann von Sachsen, der künftige König, als Lobredner der Juden. Georg Winter, der kurz zuvor verstorbene badische Minister

¹³ *Heinrich Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. XI, Leipzig 1900, 314 ff. Merkwürdigerweise hat auch *Treitschke* diesen Vorgang abfällig beurteilt, wahrscheinlich als Intrige der deutschen Kleinstaaten. Deutsche Geschichte, Hendel-Ausgabe, Bd. I, Leipzig 1927, 686.

¹⁴ *AZJ*, 1837, ‚Über die Grundsätze des Redakteurs‘, in einer Reihe von Fortsetzungen, die auf Seite 161 beginnt. Siehe oben Anm. 11, S. 249.

des Inneren, ein konservativer Beamter mit starkem Sinn für die Anforderungen des Tages, hatte von den Juden gesagt, daß sie sich der ihnen im Großherzogtum gewährten Rechte durchaus würdig gezeigt hätten. Der Staatsrechtler Karl Theodor Welcker, ein Führer des badischen Liberalismus, setzte sich für ihre Sache ein; während sein Freund und Gesinnungsgenosse Karl Rotteck, mit dem zusammen er das Staatslexikon, die Bibel des damaligen Fortschritts, herausgab, sich dieser Forderung voller politischer Emanzipation widersetzte¹⁵. Solange die Rechte deutscher Bürger im Staat noch beschränkt seien, brauchten die Juden kein passives Wahlrecht.

Sehr schlecht ging es den Juden in Bayern, wo auch die Mehrheit in der bayrischen Kammer und in der Regierung ihnen keine Erleichterung zubilligen wollte. Dort herrschte noch bis in die zweite Hälfte des Jahrhunderts das Matrikelgesetz¹⁶, das nur dem ältesten Sohn eines Juden das Heimatrecht gewährte. Das führte zu einer massenhaften Auswanderung der bayrischen Juden nach Amerika¹⁷. Philippson läßt sich berichten, daß die *Allgemeine Preussische Staatszeitung* den Landtagsabschied des Westfälischen Landtags 1839 besprochen hatte. Die Stände hatten beantragt, daß die strenge Bestimmung, die das Geldverleihen der Juden in Paderborn fast unmöglich machte, für ganz Westfalen gelten sollte. Die Regierung hatte das abgelehnt, und es wird nun erklärt, warum. Die Bauern im Bistum Paderborn waren ungewöhnlich hoch verschuldet. Die Regierung hatte ursprünglich ohne weitere Untersuchung angenommen, daß die Wucherzinsen der jüdischen Geldverleiher daran schuld seien. Bald nach Erlaß der drakonischen Bestimmungen meldete aber das Stadt- und Landgericht Paderborn, daß seit der Erschwerung des Geldverleihs durch die Juden die Verhältnisse noch viel schlimmer geworden seien. Es stellte sich heraus, daß die hohen Schulden der Bauern durch zu viele hohe Abgaben an die adligen Gutsbesitzer verursacht seien, daß die Rittergutsbesitzer mehr schuld seien als die Juden. Gleichzeitig reichten die jüdischen Geldverleiher eine Eingabe ein, in der sie sich verteidigten und bewiesen, daß sie niemals Wucherzinsen genommen hätten, sondern im Gegenteil sehr nachsichtig in der Eintreibung der Schulden gewesen seien. Sie bewiesen auch, daß nicht sie die verschuldeten Ländereien aufgekauft hätten, sondern die Rittergutsbesitzer. Daraufhin hob die Berliner Regierung die Bestimmung wieder auf, verfügte aber, daß die Behörden die Geschäftsführung der Juden genau überwachen sollten. Philippson knüpft daran die Warnung an die westfälischen Juden, sehr vorsichtig in ihrer Geschäftsführung zu sein¹⁸.

¹⁵ AZJ, 1838, 167–170.

¹⁶ AZJ, 1845, 346 f.; 1846, 509.

¹⁷ Allgemein dazu siehe: *Jacob Toury*, Jewish Manual Labour and Emigration. Records from some Bavarian Districts (1830–1857), in: Year Book XVI of the Leo Baeck Institute, London 1971, 45 ff.

¹⁸ AZJ, 1839, 185, 196 f., 208 f.

Einen zusammenfassenden Lagebericht gibt Philippson in einem Aufsatz ‚Wer leidet am meisten unter der bestehenden Gesetzgebung?‘ Er zählt die Kategorien auf: die Wissenschaftler, die Gelehrten, die Ärzte, die Studenten. Wegen ihres Judentums haben sie keine Aussicht, die ihrer Ausbildung entsprechende Förderung von Staat und Gesellschaft zu erhalten. Die Universitätskarriere, die Beförderung zum Kreisphysikus, zum Armenarzt, der Schulunterricht ist ihnen versperrt. Philippson fragt: Warum dürfen sie nicht an Schulen lehren? Besteht etwa die Gefahr, daß sie die antiken Philosophen als Juden darstellen? Er selbst habe durch seine philologischen Arbeiten bewiesen, daß das nicht der Fall sei¹⁹.

Die Dissertation eines jungen protestantischen Pfarrers, Robert Haas, über *Das Staatsrecht der Juden* hat Philippson so befriedigt, daß er eine überaus eingehende Besprechung dieser Arbeit bietet, in der er das Problem der Emanzipation von den historischen Voraussetzungen her zu entwickeln versucht. Haas beabsichtigt den wissenschaftlichen Nachweis zu führen, daß die Befreiung der Juden aus der Ungerechtigkeit ihrer gegenwärtigen Lage eine notwendige Forderung der Zeit sei. Die Möglichkeit zu innerer Entwicklung und humaner Glückseligkeit darf dieser Gruppe nicht entzogen werden. Ihre Sonderart erklärt er aus der Abschließung, die das Werk ihrer Umwelt gewesen sei. In der Gegenwart sieht Haas Anzeichen einer größeren Bewegungsfreiheit. Dieser Umstand sollte dazu führen, daß die Juden alle Eigenarten und Lebensgewohnheiten ablegen, die sie von der Umwelt unterscheiden. Aber erst volle Gleichberechtigung wird die Voraussetzung einer solchen Entwicklung bilden. Der Rezensent billigt die Forderung des Pfarrers, daß die Juden ihre Nationalität aufgeben sollten. Aber dessen Erklärung der Gegenwart aus der Vergangenheit möchte er ergänzt haben durch eine stärkere Betonung der emotionalen Bedeutung dieser Verkettung im jüdischen Dasein. Die Erinnerung an die Jahrhunderte des Leidens wird eine Macht bleiben, solange alle Nachwirkungen dieser Zeiten nicht ausgelöscht sind. Die Juden waren unter den römischen Kaisern bis zur Einführung des Christentums gleichberechtigte Bürger. Die christlichen Kaiser entzogen ihnen das Ansiedlungsrecht und schließlich auch die Gewerbefreiheit. Aus diesen Umständen sind die Entwicklungsphasen des Judentums zu erklären. Im Zeitalter des Absolutismus verstärkte sich die Stagnation. In der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution fing eine neue Epoche für die Juden an. Sie erwachten aus dem Zustand der Erstarrung und begannen mit der Umwelt in Berührung zu kommen²⁰.

Philippson übt Kritik an der Annahme des Pfarrers, daß die Juden in protestantischen Ländern besser behandelt würden als in katholischen. Der katholische Prinz Johann von Sachsen und der irische Radikale Fergus O'Con-

¹⁹ AZJ, 1837, 192 f., 213 f., 274 f., 286 f.

²⁰ AZJ, 1837, 213 f.

nor dienen ihm als Gegenbeispiele. Beide hatten sich öffentlich für die Emanzipation der Juden ausgesprochen. In dem katholischen Österreich dürfen die Juden ihren Gottesdienst reformieren, während dies in vorwiegend protestantischen Ländern verboten ist. Die feindselige Haltung vieler deutscher Landtage und die Feindseligkeit der skandinavischen Stände sind ein weiterer Beweis.

An der Tonart, in der diese Besprechung geschrieben ist, merkt man, wie sehr sich Philippson über diesen Judenfreund freut. Haas hat auch später noch Beiträge für die *AZJ* geliefert. – Die Registrierung jüdischer Erfolge in Beruf und Gesellschaft gehörte damals wie später zum Rüstzeug der Apologetik: Nach einem Berliner Bericht ist der Kommerzienrat Beer zum korrespondierenden Mitglied der Gesellschaft für Naturkunde in Dresden ernannt worden. Wenig später finden wir die Erwähnung des Dr. med. J. J. Sachs als korrespondierendes Ehrenmitglied verschiedener medizinischer Gesellschaften. Kommerzienrat Henoch, der Gutsbesitzer in einem märkischen Dorf war, stiftete den Neubau einer protestantischen Kirche und bewirtete die Ehrengäste und die Dorfbevölkerung nach der Einweihung in seinem Schloß²¹.

Mehr ernsthaften Gehalt zeigt der Nachruf, den Philippson 1839 Eduard Gans widmete. Der Verstorbene war ein berühmter Gelehrter und ein bei den Studenten besonders populärer Lehrer in der juristischen Fakultät der Berliner Universität geworden. * Sein erster Versuch, in diese Laufbahn einzutreten, hatte zu dem königlichen Dekret vom Dezember 1822 geführt, durch das die Juden vom Lehramt in den Universitäten und Schulen der Umwelt ausgeschlossen wurden. Im Jahre 1825 hat ihm die Taufe den Weg geöffnet. Nach einem Vierteljahr konnte er mit dem Titel außerordentlicher Professor seine Vorlesungen beginnen; nicht ganz drei Jahre später wurde er zum Ordinarius ernannt. Philippson hatte als Student bei ihm Vorlesungen gehört. In seinem Aufsatz über Gans²² betont er, daß er nur über Gans' Verhältnis zum Judentum etwas sagen wolle. Gans habe nicht die Kraft und den Mut gehabt, die Schwierigkeiten eines jüdischen Intellektuellen zu überwinden. Philippson denkt wohl dabei an seine eigenen Erfahrungen. Gans war als junger Mann ein schwärmerischer Jude. Sein Anteil an dem Versuch, eine Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums zustande zu bringen, ist erwähnt. Aber der dieses Unternehmen tragende "Culturverein", den Gans im Jahre 1819 mitge-

²¹ *AZJ*, 1838, 220 f., 320.

* Zum Nachfolgenden siehe auch den Beitrag von *H. G. Reissner*, Begegnung zwischen Deutschen und Juden im Zeichen der Romantik, im vorliegenden Bande, S. 331 ff. (Hrsg.).

²² *AZJ*, 1839, 130, 134. Dazu die Monographie von *Hanns Günther Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14, Tübingen 1965. Zu Gans siehe ebenfalls: *Hanns Reissner*, *Rebellious Dilemma. The Case Histories of Eduard Gans and some of his Partisans*, in: *Year Book II of the Leo Baeck Institute*, London 1957, 179–193.

gründet hatte, ist übergangen. Vermutlich war dieses kurzlebige Unternehmen während Philippsons Berliner Studienzeit in den dreißiger Jahren schon in Vergessenheit geraten. Philippson kommt schnell auf den Umschwung zu sprechen, der Gans zu dem plötzlichen Entschluß der Taufe führte. Er sucht dabei Antwort auf die Frage, ob er nach seinem Übertritt noch für die Juden wirken konnte? Philippson findet eine positive Antwort mit der Erwägung, daß die Juden auf dieser „früheren“ Stufe noch ihre geistige Ebenbürtigkeit zu erweisen hatten. Gans hatte zwar nicht den Mut und die Charakterfestigkeit, sich als Jude durchzusetzen, aber er konnte seine wissenschaftliche Ebenbürtigkeit infolge seiner Taufe leichter beweisen. Die Vorsehung bedient sich entgegengesetzter Mittel, um dem Judentum in der Jetztzeit Sitz und Stimme zu erwerben. Gans hat sich niemals dem Radikalismus hingegeben, der mit dem Ende alles Bestehenden anfängt, sondern „kämpfte für die *Entwicklung* in den Grenzen der Gesetzlichkeit, aber gegen Savignys historisches Recht“. Damit blieb er nach Philippsons Meinung den Grundsätzen des Judentums treu. Als Beweis dafür berichtet er, daß Gans in seinem letzten Brief an den Minister Altenstein dafür gedankt habe, daß fortan jüdische Studenten zum Doctor juris promoviert werden dürften.

Mit Empörung spricht Philippson von einem in mehreren deutschen Zeitungen erschienenen Bericht über die Beerdigung des Professor Gans. Es hieß darin, daß bei der Feier die Professoren Marheineke und Strauss die Familie Gans in die Mitte genommen hätten, obwohl diese noch Juden seien²³. Er ergeht sich in langen Ausführungen über dieses „noch“ und leitet es von dem Jargon der Judenmission ab, die auf beiden Seiten so viel Unheil anrichte.

Skeptischer verhält sich der Redakteur gegenüber der damals mächtig ansteigenden Geldmacht der Rothschilds.

Ein unfreundlicher Zeitungsartikel hatte die wachsende finanzielle Stärke des Hauses als eine Gefahr für die Christen dargestellt und deren gesellschaftlichen Ehrgeiz durch eine Schlittenfahrt illustriert, die der alteingesessene Frankfurter Bankier Bethmann mit dem *homo novus* unternommen haben sollte. Demgegenüber bemüht sich Philippson jede intime Verbindung von Judentum und Rothschilds in mehreren Artikeln zu bestreiten. Die Familie in allen ihren Gliedern habe weder für die Allgemeinheit der Juden noch für die Orthodoxen irgend etwas Erhebliches geleistet. Die jüdischen Angelegenheiten ständen in keiner Verbindung mit den Rothschilds; aber die Juden wollen auch nicht für die Rothschilds verantwortlich gemacht werden. Die Masse der Juden sei sehr arm²⁴. Etwas unvermittelt schließt ein Artikel:

²³ Über Philipp Marheinekes Grabrede: *Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, op. cit., 160.

²⁴ AZJ, 1838, 231. – In den lokalen Berichten werden aber die positiven Leistungen der Rothschilds stark hervorgehoben.

„Ehret den König und das Vaterland. Der Herr wird alles zum Besten lenken.“

In späteren Jahren hat sich Philippson noch mehrmals mit den Rothschilds beschäftigt, meist tadelnd, weil sie zu wenig für die Judenheit spendeten, aber auch anerkennend, als z. B. der Pariser Rothschild sich bei der Palästina-Hilfe sehr freigebig zeigte. Im ganzen ist Philippsons Urteil über die Familie sehr viel nüchterner als das des Historikers Graetz, der noch in seiner Spätzeit in ihrem Aufstieg ein Element messianischer Wende sehen wollte²⁵.

Die innere Entwicklung der Gemeinden und ihrer Menschen war für den Herausgeber ein nicht minder wichtiges Thema seiner Zeitung als die Stellung der Judenheit in ihrer Umwelt. So finden wir in ihren Blättern Nachrichten zur Frühgeschichte einer besonderen Wohlfahrtspflege. Staat und Stadtverwaltung sorgten nicht für den jüdischen Armen, so daß dieser nichts von der Steuerleistung seiner wohlhabenderen Glaubensgenossen hatte. Im Jahre 1837 richtete die Berliner Gemeinde eine Armenkommission ein als Zentralpunkt für alle Wohltätigkeitseinrichtungen. Philippson begrüßte diese Neuerung als einen großen Fortschritt, weil so die Verhältnisse der Bedürftigen von allen Seiten geprüft würden, ehe die Kommission entschied, was zu geschehen hätte. Man wies den Arbeitsfähigen Beschäftigungen nach, z. T. in von der Gemeinde eingerichteten Werkstätten. So wurde die Arbeitslust geweckt und dem „Schnorren“ Einhalt getan.

Von Hamburg wurde vor allem eine beträchtliche Stiftung Salomon Heines gemeldet, die Kapitalien an unbemittelte Unternehmer leihen sollte, denen es an Betriebsmitteln fehlte. Bedingung war, daß die Anleihe zurückbezahlt wurde, wenn das Unternehmen erfolgreich war. Vorläufig sollte die Stiftung nur für Juden sein, aber, wenn die Juden erst alle bürgerlichen Rechte hätten, sollte die Leihgabe ohne Rücksicht auf die Konfession gegeben werden.

In Frankfurt hatte ein Verein zur Beförderung der Handwerke unter den israelitischen Glaubensgenossen in einem Jahr zwanzig Lehrlinge untergebracht; während der vierzehn Jahre seines Bestehens hatte er 439 mal Hilfe an Handwerker gegeben²⁶.

Ein theologisches Problem, das im zwanzigsten Jahrhundert die jüdische Gelehrtenwelt beschäftigte und zu dessen Erörterung Leo Baeck einen wichtigen Beitrag lieferte, erscheint schon 1838 in Philippsons Zeitung. Ein nur mit H. bezeichneter Rabbiner kritisiert in einem Aufsatz ‚Hat das Judentum Dogmen?‘ einen diese Frage bejahenden Artikel in *Sulamith*: Die verschiedenartigen Forderungen des Judentums an den Menschen lassen sich nicht durch philosophische Spekulation im Stil Philos und der mittelalterlichen

²⁵ Briefe einer englischen Dame über Judentum und Semitismus (von *Heinrich Graetz* anonym veröffentlicht), Stuttgart 1883, 30.

²⁶ AZJ, 1838, 112, 250, 261, 292.

Religionsphilosophie begründen. Diese Haltung seines Mitarbeiters entspricht offenbar auch Philippsons eigener Gesinnung²⁷.

Er war überzeugt, daß die Änderung der sozialen Stellung durch die Emanzipation jedenfalls die äußere Gestalt des jüdischen Glaubens nicht unbeeinflusst lassen könnte. Darum galt seine erste Sorge der Aufgabe, liturgische Reformen zu verwirklichen, ohne in den Gemeinden die Einheit und das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu stören. Im Jahre 1841 hatte die Tempelgemeinde in Hamburg eine neue Fassung ihres Gebetbuchs eingeführt. Isaak Bernays und Jakob Ettlinger, die in Hamburg und Altona ihre rabbinische Autorität für die ungebrochene Geltung der traditionellen Liturgie einsetzten, verwarfen diese Behandlung von Gebeten und Segenssprüchen als mutwillige Zerstückelung und Zerstörung des Heiligen. Die Tempelgemeinde forderte darauf elf der bedeutendsten jüdischen Gelehrten auf, Gutachten über das Gebetbuch abzugeben. Philippson billigte in seinem Gutachten die Tendenz der Tempelgemeinde, diejenigen Teile des Gebetbuches auszulassen, die mit den veränderten Zeitverhältnissen nicht mehr übereinstimmten. Er betonte, daß das Gebetbuch in keiner Weise die Fundamente der jüdischen Lehre verletzte. Die wenigen kritischen Bedenken, die er hatte, teilte er in einem Privatschreiben seinem Hamburger Freunde Haarbleicher mit, der sich an der Redaktion des neuen Gebetbuches beteiligt hatte. Philippson druckte auch die anderen Gutachten der Reihe nach in seiner Zeitung ab und bemerkte dazu, daß sie zwar in gewissen Punkten kritische Bedenken geäußert hätten, so wie er selbst auch, daß sie aber im ganzen die neue Fassung billigten²⁸.

Einige Jahre früher hatte ein Hamburger Berichterstatter die Predigtweise dortiger Rabbiner kurz charakterisiert: In Tiberias hatte ein Erdbeben Unglück angerichtet; darauf fanden in der Stadt drei Trauergottesdienste statt. Der Prediger in der portugiesischen Synagoge in Altona, Ettlinger, predigt „mystisch episch“, der Chacham Bernays in der Hamburger Hauptsynagoge predigt „didaktisch“ und der Chacham Cassuto in der Hamburger portugiesischen Synagoge „lyrisch“. Der Tempel hatte keinen eigenen Trauergottesdienst veranstaltet; seine Mitglieder waren Angehörige der Gesamtgemeinde geblieben. Damit erklärt der Berichterstatter das Fehlen der den Lesern der *AZJ* wohlbekanntesten Prediger Kley und Salomon in seiner Liste homiletischer Stile: Ihre Hörer konnten ihre Teilnahme an der palästinensischen Katastrophe durch den Besuch der anderen Synagogen ausdrücken. Rückblickend dürfen wir diese diplomatische Sprechweise dahin auflösen, daß die Reformsynagoge ihre Beziehungen zum Heiligen Lande nicht betonen wollte²⁹.

Die Berichterstattung war weniger vorsichtig in Streitfragen, die der Herausgeber mit Aberglauben in Verbindung brachte: In Frankfurt sind 2 Syna-

²⁷ *AZJ*, 1838, 14, 23, 31. Der Artikel richtet sich gegen die Ausführungen von Dr. *Freistadt* in Sulamith, VII, 15.

²⁸ *AZJ*, 1841, 716–720, 743–746.

²⁹ *AZJ*, 1837, 93.

gogen in baulichem Verfall. Man wünscht sich eine neue Synagoge, und der aus reichen Kaufleuten bestehende, fortschrittlich gesinnte Vorstand will die beiden Synagogen niederreißen und eine neue bauen. Die Altgläubigen wollen das nicht zulassen, weil der Talmud es verbietet, eine Synagoge niederzureißen. Da man sich nicht einigen kann, wird die Angelegenheit vor den Senat der Stadt gebracht. Ein Senatskommissar wird ernannt, der Neuwahlen des Vorstandes anordnet und auch einen neuen Gemeindeausschuß wählen läßt. „Die Freunde des Lichts“ siegen und kein Altgläubiger wird gewählt, obwohl die Rothschilds zu ihnen gehören. Philippson deutet an, daß vor den Wahlen Gerüchte über Wahlumtriebe zu hören waren. Er habe nichts davon veröffentlicht, denn „nur der Erfolg ist wichtig“³⁰. Die Vorstellung, aufgrund derer im Zeitalter der Restauration synagogale Reform mit revolutionären Absichten in Verbindung gesehen werden konnte, hatte noch nicht alle Wirksamkeit verloren. Der Breslauer Gemeindevorstand hatte im Jahre 1838 Abraham Geiger zum zweiten Rabbiner und zum Prediger gewählt. Die Tatsache, daß er in der freien Stadt Frankfurt gebürtig und daher kein preußischer Staatsangehöriger war, konnte gegen die Gültigkeit dieser Ernennung angeführt werden. Er reiste nach Berlin und setzte nach langem Warten die Verleihung des preußischen Bürgerrechts durch. Philippson begrüßte diesen Akt als einen Beweis dafür, daß Friedrich Wilhelm III. endlich eine Reform des jüdischen Gottesdienstes als zulässig anerkannt hätte.

Geigers Antritt der Breslauer Stellung hatte noch ein tragikomisches Nachspiel, über das dem Redakteur aus Berlin berichtet wurde. Der orthodoxe Breslauer Oberrabbiner Tiktin veröffentlichte im Verein mit drei anderen orthodoxen Breslauern eine merkwürdige Protestschrift gegen Geigers Anstellung. Es wurde darin behauptet, daß im Judentum weder die Thora noch die nachbiblische Gesetzgebung je geändert werden dürfe, daß 200 Breslauer jüdische Familien gegen Geigers Einsetzung gestimmt hätten, und daß die Wahl ungültig sei. Die Augsburger *Allgemeine Zeitung*, die sich nie eine Gelegenheit entgehen ließ, etwas gegen die Juden zu schreiben, zitierte diese Anklageschrift und folgerte daraus, daß es unmöglich sei, den Juden Gleichberechtigung zu geben, wenn sie alle ihre alten Gesetze aufrechterhalten müßten. Es wurde aber sehr schnell herausgefunden, wer der Verfasser dieser Schrift war: Joel Jacoby, ein Poetaster. Er war, am Judentum verzweifelnd, eben zum Katholizismus übergetreten. Geiger erklärte in einem Artikel in der *AZJ*, daß der Verfasser der Anklageschrift nichts von Theologie verstehe und daß er selbst der Breslauer Gemeindeordnung entsprechend gewählt worden sei mit 56 Stimmen gegen eine. Darauf nahm die Augsburger *Allgemeine Zeitung* ihre Bemerkung zurück. Philippson bemerkte dazu, daß der Streit dem Kampf der katholischen Orthodoxie gegen die Hermesianer und dem der orthodoxen Protestanten gegen die Berufung David Friedrich Strauß' an die

³⁰ AZJ, 1837, 102, 292.

Züricher Universität zu vergleichen sei³¹. Er wollte offenbar damit beweisen, daß die Geigersche Angelegenheit nichts typisch Jüdisches sei und Ähnliches sich in allen Religionen ereignen könnte.

Philippson war als Journalist hinreichend einflußreich, um Zustimmung und Unterstützung für seine Vorschläge in seinem Leserkreis zu finden. Aber Neigung und Fähigkeit zu organisieren gaben ihm nicht selten den Antrieb, weitreichende Projekte auszuarbeiten, die machtvollere Helfer verlangten als die jüdische Mittelklasse, die in der *AZJ* ihren Sprecher anerkannte. Diese Grenze seines Wirkens zeigte sich früh: Am 24. Oktober 1837 erschien an sichtbarster Stelle in der *AZJ* eine Aufforderung an alle Israeliten in Deutschland, Geld zu subskribieren, um eine jüdische Fakultät und ein jüdisches Seminar zu begründen. Mit der ihm eigentümlichen Rhetorik schrieb Ludwig Philippson:

„Beweist es Allen durch eine That, durch eine glänzende That, daß es Euch darum zu thun ist, nicht bloß die äußeren, materiellen Vortheile der neueren Zeit, die bürgerliche Freistellung zu erhalten und zu genießen: sondern auch die innere geistige Bewegung des Lebens. Alles, was bis jetzt geschah und vorging, geschah und ging vor sich in Einzelnen, für Einzelne, durch Einzelne. Darum ist Alles Bruchstück. Unsere Religion ist ohne Lehrstühle, unsere Gemeinden sind ohne Geistliche, unsere Schulen ohne Lehrer, unsere Jünglinge und Kinder ohne Unterricht. Wir bedürfen eines Mittelpunktes für Alles.“³²

Um eine jüdische Fakultät, angegliedert an eine Universität in einem deutschen judenfreundlichen Staat zu finanzieren, soll ein Fonds von 100 000 Talern zusammengebracht werden. Vorläufig sollen nur die Subskriptionen gesammelt und in der *AZJ* veröffentlicht werden. Die Idee der Fakultät stammte von Abraham Geiger*, der sie in seiner *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie* ausgearbeitet hatte³³. Er selbst hatte keine Resonanz in der deutschen Judenheit gefunden. Geiger war darum ganz einverstanden mit Philippsons Plan und gab zu, daß dieser sich besser auf Publizität verstehe als er. Es schien zuerst, als ob die Unternehmung Erfolg haben werde. Die christliche Presse äußerte sich günstig, die preußische Regierung genehmigte die Subskription, die Leser der Zeitung veranstalteten Sammlungen in ihren Gemeinden. In Hamburg, wo Philippson mehrere Mitarbeiter seiner Zeitung hatte, wurde ein Verein gebildet, in dem sich „sehr achtbare Männer“ zur eifrigen Beförderung der Sammlung verpflichteten. Jener evangelische Pfarrer Haas, der über das Staatsbürgerrecht der Juden geschrieben hatte, versprach, unter den Christen Geld zu sammeln. Salomon Heine stiftete eine

³¹ *AZJ*, 1839, 295, 307 f., 321 f.; 1840, 30, 65, 94, 405.

³² *AZJ*, 1837, 349 ff.

* Siehe hierzu ebenfalls den einleitenden Beitrag von Hans Liebeschütz, *Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration*, im vorliegenden Bande, S. 42 (Hrsg.).

³³ *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, II (1836), 1–20.

größere Summe. Im Jahrgang 1838 erscheint in jeder Nummer ein Artikel ‚Die Sammlung‘. Jeder kleinste Betrag wird mit dem Namen des Spenders veröffentlicht. Die Studenten der Universität Wien und Prag sandten Beiträge, obwohl die Sammlung in Österreich verboten war. So kamen etwas mehr als 10 000 Taler zusammen, von dem jüdischen Mittelstand zusammengebracht. Wer aber versagte, das waren die arrivierten reichen Juden in Berlin und Frankfurt, die nicht das geringste Interesse für Philippsons Plan zeigten. Seine kritische Haltung gegenüber den Rothschilds war nicht zum wenigsten durch die Erfahrung in dieser Angelegenheit verursacht. Die fünf Frankfurter haben nicht einmal eine Antwort auf seine persönlich an sie gerichteten Briefe geschickt. Hinzu kam in Frankfurt sowohl der Widerstand der Orthodoxie gegen den Plan als auch der der radikalen Reformer. Die zweite große Enttäuschung verursachte die Berliner Gemeinde. Sie versprach zuerst, wie es schien, begeistert ihre Hilfe. Dann verlangte sie noch mehrere Bescheinigungen von Behörden. Philippson konnte sie alle erhalten; und doch kam zum Schluß die Mitteilung, daß sie keine Mittel zur Verfügung hätten. Sie müßte für zu viel Arme sorgen und hätte eben erst ein Lehrerseminar eingerichtet.

So mußte Philippson nach fast drei Jahren bekennen, daß er die Gebefreudigkeit seiner Glaubensgenossen überschätzt hatte, und daß die 10 000 Taler seiner Zeitungsleser nicht ausreichten, um seine Pläne zu verwirklichen. Ein Artikel am Ende des Jahres 1839 spricht mit einer für ihn ungewöhnlichen Offenheit seine bittere Enttäuschung aus:

„Mehr als je hat sich in diesem Jahre herausgestellt, daß das Heil des Judenthums in der Masse selbst liegt, und das Wenigste von solchen zu erhoffen ist, die im äußerlichen Glanze der Glücksgüter den Boden längst vergessen haben, aus dem sie erwachsen sind.“³⁴

Friedrich Wilhelm III. starb am 7. Juni 1840. Philippson schrieb zu seinem Gedenken einen langen Nachruf, der die damalige Lage der Juden und zugleich seine eigene Haltung charakterisiert. Er betonte seine Dankbarkeit für das Staatsbürgerrecht, das er und seine Familie unter des Königs Regierung empfangen hatten. Seine Würdigung schloß mit den Worten:

„Viel, aber nicht alles gewonnen... Darum blicken wir dankbar auf die Hand des hohen Gebers zurück, fühlen bei seinem Tode ein tiefstes Mitgefühl, weihen seinem Andenken eine Thräne wahrhafter und lauterer Empfindung, und beten für seine Ruhe in der Gruft, für seine Seligkeit am Throne des Allbarmherzigen.“³⁵

Nach dieser loyalen Erklärung im salbungsvollen Predigtton folgt ein zweiter Teil: Was fehlt uns noch? Die Antwort lautet: Die Zulassung zu Staatsämtern und das Recht zu freier Niederlassung innerhalb aller Provin-

³⁴ AZJ, 1839, 654.

³⁵ AZJ, 1840, 391–395.

zen des preußischen Staates. Durch eine solche Maßnahme würde eine bessere Verteilung der jüdischen Einwohner im Lande bewirkt werden. Als Drittes bringt er den Wunsch, es möchte 200 000 Einwohnern eine bessere kirchliche Organisation gegeben werden. Am Schluß steht die Anrede an den neuen König: „Wir legen diese Wünsche und Hoffnungen am Throne S. M. unsres Königs nieder! Die Erfüllung steht nur in seiner königlichen Rechten.“

III

Der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. wurde allgemein als Beginn einer neuen Epoche für Preußen empfunden. Dem Wunsch des Königs, Respekt und Liebe bei seinem Volk zu finden, entsprach seine Fähigkeit, sich von der lebenswürdigsten Seite zu zeigen. Zur großen Freude der Gemeinden hielt er diese Haltung auch jüdischen Vertretern gegenüber aufrecht. Bei der Huldigungsfeier in Berlin wurde der Gemeindevorsteher der jüdischen Gemeinde zur Festtafel eingeladen, und der König versicherte ihm persönlich, daß er keine veralteten Vorurteile gegen die Juden habe. Die Spalten der *AZJ* sind voll von Berichten über Huldigungsfeiern in allen jüdischen Gemeinden. Vertreter der Regierung und der Stadtverwaltungen sowie die Geistlichen der verschiedenen christlichen Konfessionen nahmen an vielen Orten an dem Huldigungs-Gottesdienst in den Synagogen teil. Philippson erhielt so viele Berichte, daß er schließlich erklärte, er werde weiter bei ihm einlaufende Zusendungen nicht mehr drucken, weil sie fast alle gleich lauteten und den Lesern langweilig würden. Mit besonderer Genugtuung veröffentlichte er aber die Berichte von Fällen, in denen sich das neu erwachte Selbstbewußtsein der Juden den Judenfeinden gegenüber zeigte. Bei der Erbhuldigung in Königsberg wollte man die drei jüdischen Stadtverordneten und den einzigen jüdischen Stadtrat nicht zulassen, weil sie den Huldigungseid in der christlichen Form nicht leisten könnten. Die Zurückgewiesenen wandten sich aber direkt an den König, der entschied, daß ein Minister am Tage vor der Huldigungsfeier den Eid in einer der jüdischen Religion gemäßen Form den vier Juden abnehmen sollte.

Philippson sah in dem Verhalten der preußischen Juden beim Regierungswechsel einen Beweis dafür, daß das Bewußtsein einer neuen Gemeinschaft mit der Umwelt die Haltung der jüdischen Masse umgeformt habe. Sie seien Bürger geworden, und damit habe sich gleichzeitig ihr Judentum vergeistigt³⁶.

Aber diese schnell bemerkte Freundlichkeit im Verhalten des Königs gegenüber den Juden hatte in Wirklichkeit nur eine sehr beschränkte Bedeutung. Weltanschauung und Persönlichkeit setzten undurchdringliche Grenzen. In

³⁶ *AZJ*, 1840, 618 ff.

starker Abweichung von der Haltung seines Vaters lag Friedrich Wilhelm IV. sehr viel daran, seine Ideen persönlich an alle Kreise seines Volkes heranzubringen. Darum war er bereit, bei sich bietender Gelegenheit die Konventionen seiner Stellung aufzulockern, um eine Berührung der Geister möglich zu machen. Andererseits besaß er ein sehr starkes Gefühl für die eigene Würde und war äußerst empfindlich jedem Versuch gegenüber, ihm entschieden zu widersprechen oder seiner Politik entgegenzutreten. Er suchte eine Zustimmung des Volkes, deren Ausdruck er als spontan empfinden konnte. Solche Äußerungen mußten aber in die Form passen, die seinem von der Romantik bestimmten Staatsideal entsprachen. Die Gesellschaft sollte in hierarchischer Ordnung verbleiben: Adel, Stadtbürger und Bauern hatten darin ihren festen Platz, den sie nach Anweisung ihres christlichen Glaubens ausfüllen sollten. Die Gruppe glaubensfremder Außenseiter, deren Ansässigkeit für die Wirtschaft nützlich sein konnte, durfte Toleranz erwarten. Aber dafür galt als Voraussetzung ihre Anerkennung der eigenen Randstellung außerhalb des Staatsvolkes. Politische Forderungen von dieser Seite hat er mit Bitterkeit als Beweis empfunden, daß von den „Beschnittenen“ keine Loyalität zu erwarten sei. Andererseits hat er in der Taufe, die damals keine Massenerscheinung mehr war, eine wirkliche Veränderung des Status für das betreffende Individuum gesehen. Bei seinem Regierungsantritt hat er Stahl eine wichtige Professur in der Berliner juristischen Fakultät zukommen lassen und so die Voraussetzung für dessen Einfluß auf die konservative Partei in den folgenden zwei Jahrzehnten geschaffen. Friedrich Wilhelm IV. fand in Stahls Lehre vom christlichen Staat die wissenschaftliche Formulierung seiner eigenen Überzeugung³⁷. Aufgrund solcher Anschauungen sah er das Judentum als eine Körperschaft an, der die Monarchie ihre Rechtsstellung im Ganzen zuwies, ohne sie und ihre Individuen in den Staat hineinzunehmen. Darum wollte er die Bezeichnung „Staatsbürger“, mit der das Edikt von 1812 sehr ausdrücklich die Stellung der Juden umschrieben hatte, fallen lassen; in Zukunft sollte nur von den Rechten, die den Juden nach diesem Edikt zukamen, gesprochen werden. Als praktische Folgerung würde die Verpflichtung der Juden, in der Armee zu dienen, aufgehoben werden. Im Dezember 1841 erließ der König eine Kabinettsorder an seine Minister, ein entsprechendes Gesetz vorzubereiten. Absicht und Inhalt dieser vertraulichen Mitteilung erreichten sehr schnell die Öffentlichkeit. Die jüdischen Gemeinden erfaßten sofort die politische Tragweite dieser Verordnung, die den christlichen Staat verwirklichen wollte; ihre Reaktion bestätigte Philippons Urteil über das wachsende Interesse seiner Leser an staatlichen Dingen. Im Februar 1842 veröffentlichte er den Entwurf einer Petition an den König gegen die Aufhebung der militä-

³⁷ Zu Friedrich Julius Stahl siehe *Gerhard Masur*, Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens Bd. I, Aufstieg und Entfaltung 1802–1840, Berlin 1930; ebenfalls dazu: *Robert A. Kann*, Friedrich Julius Stahl. A Re-examination of his Conservatism in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967, 55–74.

rischen Dienstpflicht. Er warnte vor einer Rückversetzung der Juden in eine separierte Stellung und betonte den vollen Einklang der religiösen und der staatlichen Pflichten.

„Und so vereinigt sich auch in uns das religiöse Bewußtsein, das den ganzen Menschen trägt mit dem Patriotismus, und jede Veranlassung, die uns von der thätigen Bewährung des letzteren ausschloesse, würde auch den religiösen Menschen in uns verletzen, niederdrücken.“³⁸

Diese Petition wurde von 84 Gemeinden unterschrieben. Gleichzeitig machte sich auch in nichtjüdischen Kreisen eine ausgesprochene Opposition bemerkbar. Der König wollte zunächst die politische Tragweite einer Aufhebung der jüdischen Militärpflicht nicht anerkennen. Im März antwortete er auf eine von Philippsons Magdeburger Gemeinde eingereichte Petition mit der in diesem Zusammenhang naiven Bemerkung, daß er den Juden keineswegs verbieten wolle, freiwillig in die Armee einzutreten³⁹. Aber seine Minister konnten sich der Stimmung weiter Kreise nicht entziehen und berieten den Monarchen entsprechend. Im August 1842 hat Friedrich Wilhelm den Plan bis auf weiteres vertagt.

Einige Zeit danach konnte Philippson mit großer Befriedigung feststellen, der König habe angeordnet, daß alle Rekruten durch ihre Geistlichen in Kirchen und Synagogen auf den Eid vorbereitet werden sollten. Dabei erinnerte er an eine frühere Erklärung der Regierung, daß es bei den Juden keine eigentlichen Geistlichen gebe. Demgegenüber setzte die neue Verordnung eine Gleichstellung des Rabbiners mit dem christlichen Pfarrer voraus und bedeute daher einen erheblichen Fortschritt⁴⁰.

Das Problem der jüdischen Rechtsstellung im preußischen Staat blieb schon deswegen offen, weil das Gesetz von 1812 nur für die Provinzen Geltung hatte, welche zur Zeit seines Erlasses zur Hohenzollernmonarchie gehört hatten. Für die 1815 erworbenen Landesteile galten die Bestimmungen, die jeweils von ihren früheren Regierungen in Kraft gesetzt worden waren. Auf diese Weise blieb in der Provinz Posen, in der 40 % aller preußischen Juden lebten, die Stellung als „Schutzjude“ vorherrschend; „Naturalisierung“ hatte wirtschaftliches und gesellschaftliches Vorwärtskommen als Bedingung und blieb darum ein Privileg. Solche Unterschiede, bedingt durch die

³⁸ AZJ, 1842, 101, 200. – *Horst Fischer* in seiner Studie: *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968, 153–171, hat die Politik Friedrich Wilhelms IV. in seinen ersten Jahren ausführlich behandelt; über Philippsons Petition, aaO, 158 f.

³⁹ Philippsons Kommentar dazu: AZJ, 1842, 334. AZJ, 1842, 324, bringt einen ministeriellen Bescheid über die Absichten des Königs.

⁴⁰ AZJ, 1842, 305 ff., 639. Im Jahr 1844, 578, meldet die AZJ, daß bei besonderer Gelegenheit ein Berliner Rabinatsverweser zur königlichen Tafel zugezogen worden ist.

regional unterschiedliche Rechtslage, beschränkten auch die Freizügigkeit von einer Provinz zur anderen. Friedrich Wilhelm IV. aber sah die Judenheit seiner Lande als eine nationale Einheit und gab die Absicht nicht auf, dieser Vorstellung im Gesetz Ausdruck zu geben. Im Jahre 1843 verbreitete sich die Nachricht, daß eine entsprechende Vorlage in Kürze die Provinziallandtage der Monarchie erreichen würde. Daraufhin wandten sich 45 Gemeinden an Philippson mit der Aufforderung, in einer Denkschrift die Stellungnahme der Juden zu einem solchen Projekt auszuarbeiten. Sein Erfolg als Führer der Agitation gegen die Abschaffung der Wehrpflicht im vorhergehenden Jahr hatte Eindruck gemacht. Es zeigte sich aber bald, daß die Beratungen innerhalb der Regierung nicht so schnell zu Ergebnissen führen würden. Die Ausarbeitung der Philippson in Auftrag gegebene Denkschrift unterblieb.⁴¹

Mitte der vierziger Jahre machte sich eine Wandlung in der öffentlichen Meinung zugunsten der Juden bemerkbar. Der Anstoß dazu ging vom städtischen Bürgertum aus, das damals durch die raschere Entwicklung moderner Wirtschaftsformen im Gebiete des Zollvereins an gesellschaftlicher Unabhängigkeit zunahm und ein entsprechendes Selbstbewußtsein entwickelte. Diesem neu entstehenden Mittelstand erschien die Stellung im Staat, die ihm die preußische Reform und das Beamtenregiment der Restaurationszeit zuwies, als nicht mehr angemessen. In den Provinzen, in denen sich diese Entwicklung am entschiedensten vollzogen hatte, waren jüdische Großkaufleute, Bankiers und Unternehmer wichtige Faktoren des wirtschaftlichen Geschehens geworden. Diese Entwicklung mußte die natürliche Tendenz der jüdischen Minderheit, politische Gleichberechtigung zu erlangen, verstärken. Dazu kam die Tatsache, daß ihre christlichen Kollegen anfangen, ein solches Streben als in Einklang mit ihren eigenen Interessen mit Verständnis und Sympathie anzuerkennen. Diese neue Haltung war am ausgeprägtesten in dem wirtschaftlich besonders aktiven Rheinland. Und gerade hier galt noch das von Napoleon 1808 für zehn Jahre vorgesehene Dekret, das die gesellschaftliche und zumal die finanzielle Betätigung von Juden unter besondere Staatsaufsicht gestellt hatte. In den vierziger Jahren entstand eine städtische Opposition gegen diese Sonderstellung. Die Vertretung öffentlicher Meinung in Staatsangelegenheiten war damals in Preußen noch auf die acht Provinziallandtage beschränkt. Sie wurden alle zwei Jahre zusammenberufen, um über gewisse Gesetze die Regierung gutachtlich zu beraten. Die Abgeordneten sollten sich nicht als Vertreter der Nation sehen, sondern als Sprecher ihres eigenen Standes, als Großgrundbesitzer, Stadtbürger oder Bauern. Obwohl den meist adligen Gutsbesitzern fast die Hälfte der Sitze, den Vertretern der Städte weniger als ein Drittel zugeteilt war, sprach sich der rheinische Landtag im Sommer 1843 mit überwiegender Mehrheit für die Aufhebung der napoleonischen Beschränkungen aus und fügte darauf mit nicht sehr viel

⁴¹ AZJ, 1843, 161 f.

kleinerer Majorität den Antrag auf volle Gleichberechtigung der Juden hinzu⁴².

Diese Beschlüsse blieben zunächst ohne Wirkung. Aber die Abstimmungen hatten gezeigt, daß die sich wandelnde Funktion jüdischer Menschen in der Gesellschaft allmählich auch Kreise beeinflusste, die nicht unmittelbar mit dieser Erneuerung der Wirtschaft in Beziehung standen. Zwei Jahre später nahm der rheinische Landtag die Frage der napoleonischen Beschränkung und ihrer Fortdauer wieder auf und fand dafür gleichzeitig im Osten der Monarchie die Unterstützung der preußischen Provinz. Aktiver Liberalismus war damals am stärksten vertreten in den beiden Grenzmarken des Königreichs. Aber auch die Mehrzahl der übrigen Ständeversammlungen befürwortete eine Verbesserung der jüdischen Rechtsstellung. Die Provinz Sachsen war die einzige Ausnahme. Deren Vertreter stimmten für Fortdauer des bestehenden Zustandes. Philippson erklärte diese Haltung aus dem besonderen Einfluß der dortigen Großgrundbesitzer, die er nach ihrem Hauptprodukt als „Zuckerbarone“ bezeichnete. Aber sein eigenes Magdeburg, die Hauptstadt der Provinz, beschloß 1845 eine Petition an den König, die auf Gewährung der vollen Gleichberechtigung zielte⁴³.

In den durch solche Debatten neu belebten Streit um die Stellung der Juden hat Philippson mit einer statistischen Arbeit eingegriffen. Im Jahre 1842 hatte J. G. Hoffmann, der als Leiter des preußischen statistischen Amtes und als Verfasser vieler einschlägiger Arbeiten große Autorität besaß, in der *Staatszeitung* eine Kriminalstatistik der Juden veröffentlicht. Mit seinen Zahlen wollte er den Widerstand der Regierung gegen die Zulassung von Juden in Stellen mit obrigkeitlichen Befugnissen unterstützen. Dieser Artikel veranlaßte Philippson zu einer Nachprüfung. Er legte das Ergebnis in einer Schrift vor, der er den Titel gab: *Wie sich der Statistiker, Staatsrath J. G. Hoffmann verrechnet!* Auszüge daraus druckte er auch in der *AZJ* ab⁴⁴. Er wies viele Fehler nach. Z. B. in einer Statistik über die Zahl der vor Gericht Angeklagten hatte Hoffmann einen viel höheren Prozentsatz von jüdischen Angeklagten als von christlichen verzeichnet. Philippson stellte fest, daß Hoffmann zwei Arten von Diebstählen bei den Christen ausgelassen hatte, die Holz- und Jagddiebstähle; nach Berichtigung war die Gesamtzahl und der Prozentsatz der Christen viel höher als die der Juden. Die öffentliche Meinung ließ sich zum Teil von Philippson überzeugen.

Für Philippson stand es fest, daß bei der Verwirklichung der Emanzipa-

⁴² *Simon Dubnow*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. IX, Berlin 1929, 52 ff.

⁴³ *AZJ*, 1845, 136 f. Die Nachrichten dieses Jahrganges sind beherrscht durch Ankündigungen der für die Juden günstigen Beschlüsse der Stände.

⁴⁴ *Wie sich der Statistiker, Staatsrath etc. Dr. J. G. Hoffmann verrechnet!* Beleuchtung des Aufsatzes: Übersicht der Anzahl und Vertheilung der Juden im Preussischen Staate nach einer Vergleichung der Zählungen zu Ende der Jahre 1840 und 1842, Leipzig 1842; *AZJ*, 1842, 501–507.

tion auch die innerjüdische Haltung von Bedeutung war. Die hier nötige Arbeit beschrieb er mit einer etwas groben Metapher als „Reinigung“. Er spricht von dem „Schmutz“ als Kennwort der Gruppe, die in Leben und Wirtschaft den Anschluß an die Gesellschaft noch nicht gefunden hat. Auf der anderen Seite sieht er „Staub“, womit er die Reichen und Gebildeten bezeichnet, die nur noch „politische Juden“ oder Nichtchristen sind. Für sie gilt es, die Verbindung mit den Jahrtausenden durch Aufnahme der jüdischen Lehre wiederherzustellen. In diesem Zusammenhang und gewiß im Hinblick auf diese Aufgabe spricht Philippson davon, daß der Beruf des Rabbiners nicht nur eine Laufbahn für die Unbemittelten bleiben dürfe; der Stand müsse einen freieren Ausblick auf das Leben gewinnen⁴⁵.

Ein Bericht aus Hamburg, ebenfalls aus dem Jahre 1844, illustriert den Hintergrund solcher Sorgen: Der letzte Rest patriarchalischer Sitte sei im Verschwinden. Ehelosigkeit greife um sich. Das „Gift der Leihbibliotheken“ und der Materialismus des Zeitalters wird als Erklärung abgelehnt. Es kommt dem Schreiber darauf an, die von ihm gedeuteten Erscheinungen als ein spezifisch jüdisches Problem darzustellen⁴⁶.

Unter diesen Umständen glaubte Philippson an die Notwendigkeit einer Berufsumschichtung als Voraussetzung der Anpassung an eine veränderte Situation. Darum trat er *ursprünglich* für die Einrichtung jüdischer Gewerbeschulen ein, in denen junge Menschen zum Handwerk und zu landwirtschaftlicher Arbeit erzogen werden konnten. Aber er hatte ein waches Interesse für die wirtschaftlichen Vorgänge seiner Umwelt. Er sah die Schwierigkeiten der jüdischen Handwerker, denen Regierungen und Innungen die Ausübung ihres Berufes erschwerten oder unmöglich machten, sei es aus Furcht vor einer neuen Konkurrenz oder aus dem irrationalen Grund des alten Judenhasses. Viele jüdische Handwerker gingen zurück zum Handel, weil sie sich in dem erwählten Beruf keine Existenz begründen konnten. Infolge solcher Erfahrungen riet Philippson, wie wir noch sehen werden, Ende der vierziger Jahre vom Handwerk ab.

Aus den Gemeindeberichten in der *AZJ* erfahren wir, wie sich sehr allmählich die wahllose Wohltätigkeit in soziale Fürsorge umwandelte. Berlin mit seiner Zentralisierung der Wohlfahrtspflege wurde schon im ersten Abschnitt erwähnt. In den vierziger Jahren kämpfte Philippson besonders gegen das Bettelwesen. Ein Korrespondent schilderte anschaulich das Gebaren der Bettelfamilien, die mit verteilten Rollen in den verschiedensten Weisen ihre Bedürftigkeit darstellten, um am Ende des Tages vergnügt das Ergebnis ihrer Bettelei zu verteilen. Philippson dachte daran, das Almosengeben in den jüdischen Gemeinden einheitlich zu gestalten, um solche Geschäftsgebaren der Bettler auszuschalten und die Wohltätigkeit als wirkliche Hilfe für die

⁴⁵ *AZJ*, 1844, 85 f. Dazu auch *AZJ*, 1842, 97 ff.

⁴⁶ *AZJ*, 1844, 396.

Bedürftigen wirksamer zu machen. Die Beschaffung von Arbeitsmöglichkeiten in größerem Umfange scheiterte an der mangelnden Zentralisation der jüdischen Gemeinden. In Magdeburg, und nach den Berichten in vielen Orten, kam es zur Gründung eines Frauenvereins, der die Fürsorge für die Notleidenden übernehmen sollte. Philippson sah in diesem Zusammenhang Erziehung als ein wichtiges Instrument sozialen Fortschritts. Er wollte den Kindern aus Bettlerfamilien die Fähigkeit geben, ihr Leben auf nützlichem Erwerb aufzubauen. Aber es fehlte an jüdischen Lehrern mit der Vorbildung, um solche sozialpädagogische Arbeit zu übernehmen. Er war sich darüber klar, daß dieser Mangel in der Haltung der Gemeindevorstände wurzelte. Ihre typischen Vertreter waren als Geschäftsleute mehr an den Finanzen der Gemeinde interessiert, als an dem Ausbau von Bildungseinrichtungen. Für ihre eigenen Kinder suchten sie Privatlehrer und schickten sie bei weiterem Fortschritt der Emanzipation in Anpassung an die bürgerliche Umwelt in öffentliche Schulen⁴⁷.

Für die Bezahlung der Gemeindebeamten, des Rabbiners, Kantors und der Lehrer, gab es keine anerkannte Norm und keine allgemeingültigen Dienstvorschriften. Nicht selten bediente sich der Gemeindevorstand des Schubsystems, indem den Angestellten nach drei Jahren gekündigt wurde, um die Altersversorgung zu sparen. Darunter hatten besonders die Lehrer zu leiden⁴⁸. Philippson selbst war von diesen unerfreulichen Zuständen nicht betroffen. Man hat den Eindruck, daß seine Magdeburger Gemeinde immer bereit war, auf seine Vorschläge einzugehen. Sie war nicht groß und setzte sich vorwiegend aus gutsituierten Kaufleuten zusammen. Als Herausgeber bekam er von seinen Lesern so viele Beschwerden und Anklagen, daß er sich schließlich genötigt fühlte, ihre Veröffentlichung zu unterlassen. Es sei nicht gut, erklärte er, solche Streitigkeiten durch den Druck zu verewigen, anstatt sie in Vergessenheit geraten zu lassen⁴⁹. Darum hatte er in seiner Zeitung einmal einen grundsätzlichen Vorschlag zur Reform gemacht. Nach dem Muster der französischen Konsistorial-Verfassung, die schon in der Rheinprovinz, in Baden und Württemberg Nachfolge gefunden hatte, arbeitete er einen Plan aus, nach dem die Verwaltung der jüdischen Gemeinde weithin vereinheitlicht werden konnte. Er druckte den Entwurf in seiner Zeitung ab und unterbreitete ihn dem preußischen Kultusminister Eichhorn⁵⁰. Doch er mußte mit diesem Projekt die gleiche Erfahrung machen, wie mit seinem Versuch, eine theologische Fakultät durch Appell an die jüdische Öffentlichkeit zu finanzieren. Niemand wollte ihm folgen. Die schlechte Bezahlung der Lehrer spiegelte

⁴⁷ AZJ, 1849, 133.

⁴⁸ AZJ, 1850, 711. Auch der preußische Beamtenstand zeigte damals die Tendenz, ein gebildetes Proletariat hervorzubringen, *Reinhart Koselleck*, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967, 438–441.

⁴⁹ AZJ, 1845, 41.

⁵⁰ AZJ, 1842, 305 ff.; 1847, 689.

sich in vielen Anzeigen der *AZJ* ab, in denen *unverheiratete* Lehrer gesucht wurden. In Westfalen kam es zu einer Organisation jüdischer Lehrer. Philipppson zeigte sein Interesse an ihrer Arbeit durch regelmäßige Veröffentlichung ihrer Berichte. Aber zu solchen Versammlungen konnte nur eine Minderzahl erscheinen, weil die Aufbringung der Reisekosten für den jüdischen Elementarlehrer schwierig war. Trotzdem gab es Erfolge zu berichten. Die Leser der *AZJ* erfuhren, daß staatliche Inspektoren das Wissen und die Aufmerksamkeit der Schüler gelobt hatten. Das reine Deutsch ihrer Sprechweise zeigte, daß die Methode der Lehrer erfolgreich gewesen war. Aber die Zeitung läßt auch strenge Kritik der Aufsichtsbehörde zu Worte kommen. In manchen Orten wird Lehrermangel, schlechte Unterbringung der Klassen und das Fehlen von Lehrbüchern gerügt.

Philipppson betrachtete die Religionsschule, die er in Magdeburg gegründet hatte, als Pionierwerk. Er veröffentlichte die Lehrpläne als Vorbild für andere Gemeinden und schrieb über die pädagogischen Probleme dieser Arbeit. Dabei betonte er, wieviel leichter es sei zu predigen, als Kindern und Jugendlichen Religionsunterricht zu geben; die jungen Menschen haben keine Scheu, Fragen zu stellen und unerbittlich die Wahrheit zu verlangen. Der Anfangsunterricht wurde für beide Geschlechter gemeinsam gegeben; auf den späteren Stufen erfolgte die Trennung. In Einklang mit der jüdischen Tradition ließ Philipppson die Mädchen weniger Hebräisch lernen als die Jungen. Aber er sah voraus, daß die Stellung der Frauen sich derjenigen der Männer angleichen würde und begrüßte diese Entwicklung⁵¹.

Besonderes Interesse zeigte Philipppson für die Schule, die Israel Jacobson, der erfolgreiche Finanzmann, 1801 in Seesen (Herzogtum Braunschweig) gegründet hatte. Dieser hatte 100 000 Taler der Stiftung gewidmet. Die Bestimmung, daß auch christliche Schüler dort unterrichtet werden sollten, weist darauf hin, daß diese Lehranstalt, wie andere zeitgenössische Institute, der Anpassung der jüdischen Jugend an ihre Umwelt dienen sollte. 1837–47 war Immanuel Wohlwill Direktor; während dieser Jahre stieg die Schülerzahl von 80 auf 140. Die Schule war auf dem Weg, eine vollständige Realschule zu werden. Die Rekrutierung akademisch gebildeter Lehrkräfte für eine finanziell verhältnismäßig gut ausgestattete Schule bot keinerlei Schwierigkeit, weil Berufsaussichten für junge Juden, die ihre Ausbildung in den philosophischen Fakultäten abgeschlossen hatten, so außerordentlich beschränkt waren. Die *AZJ* berichtet, daß christliche Bürger der Stadt Seesen, aber auch Gutsbesitzer und Ärzte aus der Nachbarschaft, ihre Kinder der Schule anvertrauten. Im Alumnat waren hauptsächlich Juden, soweit die Geldmittel es erlaubten, als Freischüler, aber auch eine nennenswerte Zahl von Kindern, für die Schulgeld gezahlt wurde.

Auf dem Hof der Schule stand eine von Jacobson gestiftete kleine Syna-

⁵¹ Zu Philipppson und Mädchenerziehung siehe: *Kayserling*, op. cit., 165 ff.

goge, in der der Direktor der Schule den Sabbat-Gottesdienst leitete und predigte. Die Schule erhielt unter Wohlwills Leitung eine Turnhalle und einen Turnlehrer. Ein protestantischer Stadtpfarrer gab den christlichen Schülern Religionsunterricht, ohne ein Honorar dafür zu nehmen. Wohlwill suchte die Unterrichtsmethode so modern wie möglich zu gestalten. Die besten Schüler gingen von der Schule in ein Gymnasium in Braunschweig und wurden Lehrer. Zu Wohlwills Kummer wurden noch zu viele Jungen Kaufleute. Es fehlte dem Direktor die Möglichkeit den abgehenden unbemittelten Schülern eine Lehrstelle bei Handwerkern zu verschaffen oder sie in Gewerbeschulen zu schicken. Wohlwill wünschte sich einen Fonds zur Unterstützung der abgehenden unbemittelten Schüler im Interesse der Berufsumschichtung⁵².

Philippson hat sich damals auch mit einem Plan beschäftigt, der im Heiligen Lande verwirklicht werden sollte. Aber dieses Projekt hatte nichts zu tun mit Schwierigkeiten der jüdischen Anpassung an die deutsche Umwelt. Die Anklage des Ritualmordes gegen die Juden von Damaskus hatte 1840 die jüdische Öffentlichkeit aufs tiefste bewegt. Philippson berichtete eingehend über den Verlauf dieser gefährlichen Krise. Dabei ist es charakteristisch für ihn und seine Zeitung, daß er den politischen Hintergrund dieser drohenden Katastrophe und ihrer schließlichen Abwendung nicht bespricht. Der ehrgeizige Vizekönig Ägyptens Mehemed Ali hatte Palästina und Syrien seinem türkischen Oberherren abgenommen. Die Franzosen, deren Konsul in Damaskus die Blutlüge aufgebracht hatte, waren in Europa seine einzige Unterstützung. Darum fanden Moses Montefiore und Adolphe Cremieux bei ihrer rettenden Mission nicht nur die englische Regierung, sondern auch Metternich auf ihrer Seite⁵³. Über diese Motive des Geschehens aus dem Bereich der großen Politik sagt Philippson nichts. Vielleicht war dabei nicht nur seine gewöhnliche Vorsicht der Zensur gegenüber im Spiel; er zog es vermutlich vor, Probleme des jüdischen Daseins als moralische Aufgaben zu formulieren, ohne sich auf das von Natur strittige Feld politischer Erörterung einzulassen.

Friedrich Wilhelm IV. und sein tief in romantische Ideen verstrickter Gesandter in London, Christian v. Bunsen, machten nach Wiederherstellung der türkischen Herrschaft im mittleren Osten Jerusalem zum Gegenstand lebhafter Diskussion. Im Jahre 1842 wurde es bekannt, daß der preußische König in Verbindung mit England beabsichtigte, dort ein protestantisches Bistum zu errichten und ein christliches Hospital zu stiften. 1844 hat der Erzbischof von Canterbury dem ersten Amtsträger, einem getauften Juden aus Breslau, der den Namen Alexander annahm, die Weihe gegeben. Bekehrung der Juden, nach alter kirchlicher Tradition das Vorzeichen einer vollständigen Christianisierung der Welt, war ein wesentliches Motiv dieser Unternehmung.

⁵² Zu Wohlwill vgl. *Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, op. cit., 69 f.; *Albert Hoschander Friedlander*, The Wohlwill-Moser Correspondence, in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966, 284–289; AZJ, 1847, 311 ff.

⁵³ *Dubnow*, op. cit., IX, 307–314.

Um dem entgegenzuarbeiten, versuchte Philippson eine Sammlung für ein jüdisches Hospital in Jerusalem anzuregen. Der erste Beitrag kam aus England von Sir and Lady Moses Montefiore. Sir Moses sandte auch sofort einen deutschen Arzt auf seine Kosten, der die armen Juden in Palästina umsonst behandeln sollte. Die zweite bedeutende Gabe stiftete diesmal der Pariser Rothschild mit der Bedingung, daß gleichzeitig eine Schule für Knaben und Mädchen errichtet werden sollte.

Damit hörten die Spenden auf. Gleichzeitig erhob sich ein ausgesprochener Widerstand, besonders in Amsterdam und in Jerusalem selbst. Führer der Orthodoxie fürchteten den Einfluß reformfreundlicher Lehrer auf die zu errichtende Schule. Sie zogen es vor zuzusehen, wenn unter bestehenden Bedingungen einige arme Juden im englischen Hospital nicht nur medizinisch behandelt, sondern auch getauft wurden. Philippson gab 1848 die Sammlung auf, die nur geringen Erfolg gehabt hatte, und sandte teils die Gelder an die Spender zurück oder verwendete sie zu anderen wohltätigen Zwecken⁵⁴. Er brachte aber weiter Nachrichten über die Zustände in Jerusalem. Sein Ziel bei solchen Aktionen im Heiligen Lande war soziale Reform. Er wollte dabei helfen, aus Almosenempfängern Mitarbeiter am Fortschritt der menschlichen Gesellschaft zu machen, ohne dabei ihren Zusammenhang mit der Judenheit zu gefährden. Die Wiederherstellung eines jüdischen Staates auf diesem Boden lag ganz außerhalb seines Gesichtskreises. Er hat sogar stets die Bezeichnung „jüdische Nation“ abgelehnt. Die Aussicht eines ernsthaften Konflikts mit der Orthodoxie veranlaßte seinen Rückzug. Es wurde ihm klar, daß auf diesem Boden jede Umformung des traditionell Gegebenen, wie er sie in Anbetracht des Zeitenwandels für notwendig hielt, erheblichen Widerstand finden würde. Er war überzeugt, daß man solcher Reaktion mit Verständnis und Duldsamkeit begegnen müsse. Polemik gegen Glaubensgenossen hielt er nur in der Verteidigung für berechtigt. Aber damit war wiederum ein Projekt gescheitert, für das er die Kräfte der deutschen Judenheit hatte zusammenfassen wollen.

Die Art, in der Philippson die Probleme der Emanzipationszeit zu lösen versuchte, zeigt sich besonders deutlich, wenn der Gegenstand eine ausgesprochen theoretische Analyse verlangt. Die ausgedehnte Reihe von Artikeln, mit denen er Bruno Bauer entgegentrat, als dieser seine Aufsätze *Die Judenfrage* 1843 in Buchform erscheinen ließ, galt einem schwierigeren Thema, als es die Apologetik gegenüber anderen Aufsätzen mit ähnlichem Titel gewesen war. Der Gegner war ein Führer des linken Flügels der Hegelschule, die Anfang der vierziger Jahre auf die öffentliche Meinung einwirkte. Bauer hatte wegen des Radikalismus seiner Evangelienkritik seine Lehrbefugnis in der

⁵⁴ AZJ, 1842, 573 f., 601 f.; 1844, 205 f.; siehe dazu: *Mordechai Eliav*, Philippsons Allgemeine Zeitung des Judentums und Erez Israel, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, XII, Nr. 46/47 (1969), 155–182.

Bonner theologischen Fakultät verloren. Seine Verbindung von theologischen und politischen Argumenten beruhte nicht auf einer christlichen Gegnerschaft gegen das Judentum. Er stritt für eine rein innerweltliche Kultur, der die Anhänger der Synagoge ebenso wie die der Kirche als reaktionäre Parteigänger einer veralteten Tradition gegenüberstehen⁵⁵.

In dieser Erörterung bleibt Philippson zurückhaltend, indem er kritische Referate über Arbeiten jüdischer Schriftsteller veröffentlicht, die gegen Bauer polemisiert hatten. Er gibt einen ernsthaften Krankheitsfall in seiner engeren Familie als Grund dieser Selbstbeschränkung an. Er habe ausgesucht, was in seine Zeitung passe⁵⁶. Man möchte darüber hinaus vermuten, daß ihm eine persönliche Frontstellung im Streit der Philosophen nicht vollständig kongenial erschien. Wenn wir seine Kommentare zu den verschiedenen Kritikern Bauers betrachten, finden wir besonders charakteristische Bemerkungen zu den Ausführungen von Samuel Hirsch, der damals Rabbiner in Luxemburg war und später seine Laufbahn als ein wichtiger Führer der amerikanischen Reform in Philadelphia und Chicago beschlossen hat. Philippson erkennt an, daß dieser Kollege die Begriffssprache der Philosophie beherrscht, äußert aber Zweifel, ob auf diesem Wege seine Darstellung einleuchtende Klarheit und Überzeugungskraft gewinnen könnte⁵⁷. Im Kampf um die jüdische Sache, bei dem es darauf ankommt, *Leben* zu erwecken, darf die Philosophie nicht im Vordergrund stehen. Die Tatsache, daß Bauers Vorstellung einer total aufgeklärten Gesellschaft mit Freiheit der Überzeugung und mit Menschenglück nicht wirklich vereinbar ist, muß als das wesentliche Argument gegen ihn gebraucht werden.

Auch Gabriel Riessers Polemik gegen diesen Radikalismus der Hegelschen Linken findet nicht Philippsons Zustimmung. Nach seiner Meinung hat der Hamburger Rechtsgelehrte und streitbare Vorkämpfer der Emanzipation damit die Verteidigung des *Judentums* aufgegeben und sich auf die Rechtfertigung der *Juden* beschränkt. Wenn sich Riesser auch als Jude bezeichne, fehle solcher Erklärung die volle Glaubwürdigkeit. Seine Art von Ausführungen würden wirksamer sein, wenn sie von christlicher Seite kämen⁵⁸. Im Zusam-

⁵⁵ David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London 1969, 55–59, 75–77; Nathan Rotenstreich, *For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy*, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959, 3–27.

⁵⁶ AZJ, 1843, 266.

⁵⁷ AZJ, 1843, 290 f. Der Sohn von Samuel Hirsch, Emil Hirsch, Professor für Judaistik an der Universität Chicago, beeindruckte fast 70 Jahre später, durch seine beredte Verteidigung eines liberalen Judentums im Jahre 1910, den Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Protokoll der Verhandlungen, Berlin 1919, 49, 464–467. Zu Samuel Hirsch siehe jetzt (auch im Zusammenhang mit der Bauer-Kontroverse) ebenfalls: *Gershon Greenberg, The Historical Origins of God and Man. Samuel Hirsch's Luxembourg Writings*, in: *Year Book XX of the Leo Baeck Institute*, London 1975, 129–148.

⁵⁸ AZJ, 1844, 448 f.

menhang dieser Polemik findet sich ein eigentümliches Argument, das die persönliche Erfahrung des früheren Böckhschülers widerspiegelt: Schriftsteller wie Bauer haben gegen die Judenheit den Vorwurf des starren Stillstands erhoben. Philippson gibt dieser Kritik insofern recht, als die Juden wirklich nicht an der Wiedererweckung der klassischen Literatur seit 1450 mitgearbeitet haben. Aber er betont zur Abwehr, daß diese Art der Studien doch nur *ein* Element in der Formung der modernen Welt darstellen und unter Zeitgenossen mehr für die individuelle Entfaltung als für die Gestaltung der Gesellschaft von Bedeutung sind. Er hat aber offenbar seinen eigenen Bildungsweg durch die klassische Philologie als eine wichtige Voraussetzung für den Beruf des modernen Rabbiners empfunden. Wenige Jahre später hat er sich, wie wir noch sehen werden, beklagt, daß seine jüngeren Kollegen nicht mehr die rechte Ausbildung in diesem Fache während ihrer Universitätsausbildung empfangen hatten; er hofft auf eine Verbesserung in der Zukunft. Klassische Bildung bleibt für ihn die sicherste Verbindung zum Kern des deutschen Wesens⁵⁹.

Im Zusammenhang mit seinen *Baueriana* fällt Philippson ein charakteristisches Urteil:

„Bauers Büchlein war nothwendig. Es mußte ausgesprochen werden, was die, welche in aller positiven Religion den Todfeind der Menschheit erblicken, gegen die Juden zu sagen haben. Es ist geschehen, wir haben nun genug. Auch diese Phase der Gegnerschaft ist durchgemacht, wir haben sie überstanden.“⁶⁰

Die Nachwelt kennt Bauers Schrift hauptsächlich als Anlaß zu der Arbeit, mit der Karl Marx zuerst Fragestellung und Methode seines historischen Materialismus entwickelte, um dadurch dem Judentum seiner Vorfahren das Recht auf Fortbestehen in der kommenden Epoche zu bestreiten⁶¹. Philippson wußte damals noch nichts von der Existenz dieses politischen Schriftstellers und ahnte nichts von seiner Macht im kommenden Jahrhundert.

In späteren Jahren gab eine andere Schrift von Bruno Bauer Philippson Anlaß, Gedanken über das Verhältnis von Judentum und Christentum zu formulieren, deren Tendenz offenbar schon in früheren Epochen seiner Schriftstellerei seine theologische Haltung bestimmt hatte⁶². Er war, wie fast alle Verteidiger der geistigen Selbstbehauptung des Judentums während der Emanzipationszeit, der Überzeugung, daß die Weltanschauung des Christentums der modernen Kultur gegenüber sowohl hinsichtlich der theoretischen Wahrheitserkenntnis wie in Beziehung auf die Lebenswerte in beträchtlichem

⁵⁹ AZJ, 1843, 291; 1850, 549 ff.

⁶⁰ AZJ, 1844, 422.

⁶¹ Zur Judenfrage. Abdruck bei *Siegfried Landsbut* und *J. P. Mayer* (Hrsg.), Karl Marx. Der historische Materialismus, I, Leipzig 1932, 227–263.

⁶² Philo, Strauß, Renan und das Christentum, AZJ, 1874; abgedruckt in *Ludwig Philippson*, Gesammelte Abhandlungen, I, Leipzig 1911, 324–444.

Abstand bleibe. Philippson begründete solches Urteil mit der zentralen Stellung des „Mystizismus“ in der kirchlichen Überlieferung seit ihren Anfängen in den Evangelien. Jesus hatte in der Spätzeit seiner Tätigkeit als Prediger begonnen, den messianischen Anspruch in der Richtung auf die Sohnschaft Gottes umzubiegen. Philippson fügt hinzu, daß es hauptsächlich diese Wendung war, die den Widerstand der religiösen Führung in Jerusalem gegen ihn auslöste. Aus diesen Anfängen erwuchsen die Dogmen der Dreieinigkeit. Inkarnation und Erlösung durch den Tod Jesu, alles Lehren, die sich in keine rationelle Weltbetrachtung einfügen lassen⁶³. Demgegenüber vertritt das Judentum seit den Zeiten der Bibel Ideen über das Verhältnis von Gott und Mensch, über individuelle und gesellschaftliche Sittlichkeit, die der Vernunft unmittelbar verständlich und dem Gefühl unmittelbar zugänglich sind. Die Weiterentwicklung des Judentums galt wesentlich dem tieferen Verständnis des Gesetzes und seiner Weiterbildung, Aufgaben, die ein rationales Verhalten erforderten. Die mittelalterliche Religionsphilosophie erhielt ihre Gestalt durch die aristotelische Philosophie, und die heutige Denkart ist geformt durch die Verbindung mit der modernen Kultur und ihrer Rationalität. So bleibt das Judentum ohne Unterbrechung im reinsten Licht der Vernünftigkeit.

Dabei bestreitet Philippson keineswegs das Vorhandensein „mystischer Elemente“ in der jüdischen Tradition. Darunter rechnet er einige Stellen der Bibel, wie z. B. den „Sohn Gottes“ im zehnten Psalm, einige Lehren Philos und vor allem die Kabbala, in deren Schriften sich charakteristischerweise eine Annäherung an die Lehre von der Trinität findet. Aber die Verschmelzung „mystischer Afergebilde“ mit dem innersten Wesen des Judentums ist immer verhindert worden durch den Geist juristischen Scharfsinns, wie er durch die logische Arbeit mit talmudischen Texten und ihrer Kasuistik befördert wurde. Die Tatsache, daß unter den jüdischen Massen des östlichen Europa eine von der Kabbala herstammende Denkart sich behauptet hat, möchte Philippson als Ergebnis der „Barbarei“ ansehen, in der diese Gemeinden von ihrer Umwelt festgehalten worden seien⁶⁴.

Es ist deutlich, wie eng Philippsons Verwerfung des Mystizismus mit der Idee zusammenhängt, die für ihn das Wesen des Judentums umschreibt. Mit solcher Interpretation der eigenen Vergangenheit und Gegenwart konnten er und seine Leser ihre Zugehörigkeit zur modernen Welt als ihre echten Bürger behaupten. Bruno Bauer hatte die These aufgestellt, daß die irrationalen Elemente, die den Charakter des Christentums ausmachen, nicht in Palästina, sondern im jüdischen Alexandria bei Philo zu Hause seien. Philippson gibt das Vorhandensein mystischer Elemente bei dem Alexandriner zu, leugnet aber entschieden, daß dessen Logosbegriff eine Überleitung zum

⁶³ AaO, 333, 329.

⁶⁴ AaO, 328 f.

Glauben an den Sohn Gottes und die Inkarnation darstelle: Philo kennt keinen Bruch mit dem jüdischen Gesetz und der Nationalität, durch die er zum Vorläufer des Apostels Paulus hätte werden können⁶⁵. Durch solche Überlegung soll eine immerhin bedeutende Figur der jüdischen Geschichte von der Verantwortung befreit werden, Ursprung jenes Mystizismus zu sein, in dem Philippson das Wesen und das unterscheidende Merkmal des Christentums sieht. Die Frage nach dem „Woher?“ dieser offenbar machtvollen Strömung, die eine spätere Generation von Theologen und Philologen so intensiv beschäftigte, läßt er beiseite, nachdem er seinen apologetischen Zweck erreicht zu haben glaubt. Aber seine Ausführungen machen die historischen Gründe klar, die im neunzehnten Jahrhundert die Abwertung der mystischen Strömungen im Judentum aufrechterhalten haben.

Aber was war die Geltung und die Gestalt dieser Religion im Leben des Juden, für den Emanzipation, d. h. Einfügung in das Leben der Umwelt, die wichtigste Aufgabe geworden war? Es war dies Thema, gewöhnlich zusammengefaßt unter dem Namen „Reform“, das dem Herausgeber der *AZJ* die Aufgabe stellte, praktischen Rat und theoretische Analyse zu verbinden. Berichte aus den jüdischen Gemeinden stellten fest, daß während der vierziger Jahre die Zahl der Übertritte zum Christentum deutlich abgenommen hatte, aber daß der Indifferentismus im Wachsen sei. Während früher wohlhabende Juden sich taufen ließen, um größere Bewegungsfreiheit für sich und ihre Kinder zu gewinnen, hatte eine gewisse Besserung der jüdischen Situation dazu geführt, daß Menschen dieser Art in den Gemeinden Steuerzahler blieben, ihr ganzes Leben aber nach den Sitten der Umwelt ausrichteten. Ein Leserbrief klagt unter der Überschrift ‚Ein Wort zur Zeit‘, daß der Weihnachtsbaum an die Stelle des Chanukkaleuchters getreten sei und daß der Sonntagsbraten die Sabbatfeier ersetze.

In Berlin und Frankfurt entstanden damals jüdische Reformvereine, die alles beseitigen wollten, was in der Tradition seine Wurzel hatte, ohne eindeutig von vernünftigen Grundsätzen des Glaubens ableitbar zu sein. Diese extreme Linke in der Entwicklung der jüdischen Religion der Emanzipationszeit war nicht unabhängig von Bewegungen, die seit dem Anfang der vierziger Jahre die christliche und zumal die protestantische Kirche beunruhigten, bis sie am Ende des Jahrzehnts von der Welle zur Revolution führender Erregung aufgesogen wurden. Die romantische Strömung, die der Wiederbelebung des kirchlichen Einflusses während der Restaurationszeit zugrunde gelegen hatte, schien damals erschöpft. Vermutlich hing das in den Gemeindeberichten erwähnte Verebben der Taufbewegung mit dieser Wandlung im geistigen Klima der Umwelt zusammen.

Die Hauptstadt der Provinz Sachsen, Philippsons Stützpunkt Magdeburg, wurde Zentrum einer neuen Aufklärung. Geistliche und Laien kamen zu

⁶⁵ AaO, 334.

regelmäßigen Konferenzen zusammen, die zeitweise zu Massenversammlungen wurden, um eine vernunftmäßige Vereinfachung der Kirchenlehre zu besprechen. Sie nannten sich „protestantische Freunde“, was zu dem Spottnamen „Lichtfreunde“ führte. Ein Vorkämpfer war der Magdeburger Pastor Leberecht Ulrich, der in seiner Katherinenkirche großen Zulauf hatte. Philippson war offenbar besorgt, daß diese extrem liberale Form des Christentums unter den Juden Sympathie finden würde, und warnte in der *AZJ* seine Leser davor, mit dieser Bewegung gemeinsame Sache zu machen. Er sah in ihrem Programm den Ausdruck eines ganz unverhüllten Deismus, aufgrund dessen das menschliche Ich als Gesetzgeber zur moralischen Anarchie führen würde. Demgegenüber betonte er den mit solcher Anschauung ganz unvereinbaren jüdischen Glauben an die sinaitische Offenbarung. Man hat den Eindruck, daß neben diesem theologischen Motiv, das sich auf die charakteristische Eigenart der jüdischen Gemeinschaft beziehen und ihre Identität schützen sollte, auch eine politische Erwägung mitspielte, wie es die Situation der Emanzipationszeit für ihren Glauben mit sich brachte; Philippson wollte verhindern, daß unter den Anhängern einer der Regierung mißliebigen Bewegung jüdische Mitläufer hervorträten⁶⁶.

Um so wichtiger erschien ihm der Versuch, für eine Anpassung der Tradition an die Zeit und die gewandelte Situation eine möglichst breite Front zu schaffen. Durch jährliche Versammlungen von Rabbinern wollte er ein Forum bilden, das für das Ganze dieses Prozesses und zumal für die Reform der Liturgie für weitere Kreise annehmbare Normen aufstellen sollte⁶⁷.

Die erste Rabbiner-Versammlung fand 1844 in Braunschweig statt. Philippson und der Braunschweiger Rabbiner Herzfeld bereiteten sie vor. Äußerlich schien sie ein großer Erfolg zu sein. Da die Tagung öffentlich war, hörten viele christliche Braunschweiger zu, die Presse nahm Notiz von der Versammlung. Viele Deutsche erfuhren zum ersten Mal, was für gelehrte Männer es unter den Juden gab, was für ein reines Deutsch sie sprachen und wie parlamentarisch sie verhandelten. Verhängnisvoll für den Verlauf der Tagung war, daß Gelehrsamkeit und guter Wille der Teilnehmer durchaus keinerlei Einigkeit über die Gestaltung des Gottesdienstes und des Brauchtums mit sich brachten. Orthodoxe Rabbiner waren überhaupt nicht erschienen; infolgedessen rückte Philippson als Vertreter einer vermittelnden Ansicht ganz nach rechts, ohne Aussicht in ernsthaft strittigen Fragen die Abstimmungen der Versammlung in seinem Sinne leiten zu können. Seine Erfolge beschränkten

⁶⁶ *AZJ*, 1843, 438 ff., 516 ff., 588–593.

⁶⁷ *AZJ*, 1844, 27, 257 ff., 380. Abraham Geiger skizzierte sein Programm für die Versammlung in einem offenen Brief, aaO, 337 ff. Dazu *Wiener*, op. cit., 99 f. Die Strittigkeit der Ergebnisse hat sich in den Berichten widerspiegelt: *I. Maier*, Die erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, Stuttgart 1845; *Gotthold Salomon*, Die erste Rabbinerversammlung und ihre Freunde, 1845.

sich auf formale Vorschläge: eine von ihm entworfene Ordnung für die Verhandlungen wurde angenommen. Außerdem stimmte man seinem Vorschlag zu, daß die zwölf Fragen, welche die napoleonische Regierung 1806/07 in Paris der Notabelversammlung und dem Sanhedrin über die Anpassungsfähigkeit der Judenheit an die moderne Gesellschaft vorgelegt hatte, als Rahmen für die Arbeit anzuerkennen seien. Alle theologischen Fragen wurden an Kommissionen verwiesen, welche die Arbeit der nächsten Konferenz vorbereiten sollten. Die so geplanten Versammlungen fanden 1845 und 1846 in Frankfurt und Breslau statt, ohne das von Philippson erstrebte Ziel einer Vereinheitlichung aller Reformbestrebungen zu erreichen.

Die harten Streitgespräche, die die Braunschweiger Tagung in der jüdischen Öffentlichkeit hervorrief, haben Philippson veranlaßt, seinen Begriff der „Fortentwicklung“, auf den er seine vermittelnde Stellungnahme gründete, in einem Leitartikel zu entwickeln⁶⁸: Alles Existierende ist vom Verlauf der Zeit umfaßt und unterliegt deshalb mit Notwendigkeit der Fortbildung. Aber bei Erscheinungen von wesenhaftem Gehalt betrifft dieser Prozeß nur die Oberfläche. Nur diese muß sich den Wandlungen der Umwelt anpassen. Eine so begründete Fortbildung hat, wie Philippson betont, nicht den Charakter einer *Verbesserung*, die sich auf das *Wesen* beziehen müßte. Die göttliche Lehre der sinaitischen Offenbarung ist in die Welt gekommen, indem das israelitische Volk ihr Träger wurde. Dies Verhältnis läßt sich durch das Bild von Seele und Leib ausdrücken. Nur der Leib unterliegt der Umgestaltung, die dem Wandel der Umwelt in ihren äußeren und inneren Daseinsbedingungen folgen muß. Beispiele dieses Vorganges lassen sich bereits in der biblischen Zeit nachweisen. So skizziert Deuteronomium 17 die Pflichten des Königtums als ein Programm für die Zukunft. Das folgende Kapitel verspricht das Erscheinen des Prophetentums für eine spätere Zeit. Größere Wechselwirkung zwischen Judenheit und Umwelt verstärkt und beschleunigt die Notwendigkeit der Umbildung. Aber das Wesen soll seiner Natur nach unverändert bleiben. Damit ist die Forderung der Richtigkeit für diesen Prozeß gegeben. So war die Kabbala eine *bedeutsame* Abwandlung des Judentums. Aber sie war eine *Abirrung*, nicht weniger gefährlich als eine radikale Stockung, weil sie mit den grundlegenden Ideen der jüdischen Lehre in Widerspruch stand. Indem Philippson auf diese Weise den Begriff der Verbesserung von seinem Programm der Fortbildung ausschließt, grenzt er sich ab gegen die damals populäre Annahme einer Parallele zwischen der synagogalen Reform des Judentums einerseits und der Entstehung des Protestantismus durch die Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts andererseits. Mit seiner These der zeitgemäßen Anpassung der äußeren Gestalt vermeidet er die Annahme, daß viele Jahrhunderte jüdischen Daseins vom Wesen des Glaubens abgeirrt seien

⁶⁸ Was ist Fortbildung des Judenthums?, AZJ, 1844, 417 ff.

und eine Wiederherstellung zur Aufgabe machten. Auf dieser Einstellung beruhte seine Hoffnung, daß eine weitgehende Zusammenarbeit verschiedener Richtungen bei solcher Fortbildung möglich sein würde. Wir werden am Schluß noch einmal auf die Frage zurückkommen, wie weit er in seiner Interpretation des Judentums diese Unterscheidung von Kern und Erscheinung hat festhalten können. Den Umstand, daß die Braunschweiger Tagung seiner Erwartung nicht hat entsprechen können, erklärt Philippson mit ihrer einseitigen Zusammensetzung. Neologisch-kritische Rabbiner bildeten die überwiegende Mehrheit. Die wirkliche Orthodoxie blieb ganz abwesend; ihr zu gewissen Reformen geneigter Flügel (heute würde man sagen: die „Konservativen“) war nur schwach vertreten. Er schließt seine Betrachtung mit dem Urteil: „Die Fehlenden sind zu tadeln, die Arbeit muß weiter gehen“⁶⁹.

Berichte und Betrachtungen der *AZJ* erlauben das zusammenfassende Urteil, daß das Jahrzehnt vor der Revolution von 1848 der deutschen Judentum im ganzen gesehen gesellschaftlichen Fortschritt gebracht hat. Eine bürgerliche Schicht, die Besitz und Bildung vereinte, war zu einer gewissen Breite gewachsen und hatte eine manchmal beneidete, aber unbestrittene Bedeutung für das Wirtschaftsleben der Allgemeinheit erlangt. Andererseits war den Juden der vielschichtige Staatsapparat, der die Eigenart der deutschen Länder und besonders der preußischen Monarchie ausmachte, verschlossen geblieben. Daß der Glaube, der der Idee vom christlichen Staate in der Restaurationszeit Leben gegeben hatte, damals, jedenfalls zeitweise, an Macht verlor, blieb ohne Wirkung. Religion machte das Wesen dieser Abgrenzung nicht wirklich aus, die ihrer Natur nach auch die mittleren und unteren Ränge der Beamtschaft mit ihrer bescheidenen aber sicheren Lebensstellung jüdischen Anwärtern verschloß.

Philippson glaubte mit einem gewissen Recht, durch seine Erfahrung mit dem Magdeburger Bürgertum eine Bestätigung seines Optimismus zu finden. In den Wintersemestern 1846/47 und 1847/48 gab er im Börsensaal zwei Vortragsreihen, die nicht nur für seine Gemeinde gedacht waren. Der erste Zyklus behandelte die Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam, der zweite das Verhältnis der Religion zur Gesellschaft. Die Bedeutung des Judentums für Kultur und Gesellschaft war in allen Stunden das eigentliche Thema. Die christlichen Zuhörer, die offenbar in beträchtlicher Zahl erschienen waren, folgten seinen Ausführungen mit Interesse und Sympathie. Am Schluß der beiden Reihen wurde dem Sprecher als Zeichen des Dankes „für seine freimütigen, kühnen Worte“ ein silberner Pokal überreicht. Philippson hat in einem Brief an seinen Bruder dies Ereignis in charakteristischer Weise gewürdigt:

„Da sowohl die Deputation als auch der größte Teil der Geber aus Christen bestand, so ist dies eine Ovation, die noch keinem jüdischen Geistlichen zugekom-

⁶⁹ *AZJ*, 1844, 490.

men. Was aber die Hauptsache ist, so habe ich durch meine diesjährigen Vorlesungen das Vorurteil, welches mir als Juden in den mittleren Klassen auch hier noch entgegenstand, gänzlich besiegt.“⁷⁰

Auch der heutige Leser wird zugeben müssen, daß ein derartiger Vorfall in früheren Jahren kaum möglich gewesen wäre. Insofern war Philippson berechtigt, in dieser Erfahrung das Zeichen einer neuen Zeit zu sehen. Der Rückblickende wird hinzufügen: des Liberalismus der Jahrhundertmitte.

IV

Im Februar 1848 hat Philippson eine kleine Änderung in der Aufmachung seiner Zeitung vorgenommen. Bisher hatte er die Berichte aus den Gemeinden unter die Überschriften Österreich, Preußen, Deutschland gebracht. Damals trat an die Stelle der dreifachen Bezeichnung die eine, Deutschland. Es war ein Zeichen dafür, daß der Herausgeber die jüdischen Belange im Zusammenhang mit der nationalen Bewegung der Umwelt selbst sehen und aufzeigen wollte⁷¹. Immerhin ließ er anfangs noch Zurückhaltung walten. Weder die Pariser Februarrevolution noch die ersten Vorbereitungen zum Frankfurter Vorparlament sind behandelt worden. Aber die Berliner März-Ereignisse haben dann sehr schnell den Sprecher der jüdischen Sache in einen Politiker verwandelt, der mit Leidenschaft den Gang der Dinge in Deutschland verfolgte*. Er glaubte nicht nur, daß das Ziel seiner Wünsche, die völlige Gleichstellung der Juden, greifbar sei, sondern er fühlte sich auch mit Begeisterung als ein befreiter Deutscher⁷². Am 26. März hielt er in der Synagoge einen Dank- und Trauer-Gottesdienst für die Märzgefallenen; er berichtet von dieser Feier, daß ihr mehr Christen als Juden beiwohnten. Das Thema seiner Predigt, in der er darauf hinwies, daß 21 Juden auf den Barrikaden getötet worden seien, hieß: ‚Was ist geschehen? Was muß geschehen? Welcher Geist muß uns beherrschen?‘ In seiner Predigt vom April 1848 ‚Über die Stellung der Israeliten in dieser Zeit‘ legte er dar, wie sich in seiner Anschauung das Judentum mit der politischen Aufgabe der Zeit verband: Er fordert seine Gemeinde auf, sich als Teil der Gesamtheit von Staatsbürgern zu betrachten, ohne im Geringsten ihren Glauben aufzugeben. Sie seien kein abgesondertes Volk mehr, sondern schlechthin Deutsche. Für die Aufgabe des Tages haben sie einen wichtigen Beitrag zu liefern. Nur zweimal in der Weltgeschichte hat sich eine Lösung

⁷⁰ AZJ, 1848, 121; 1905, 497.

⁷¹ AZJ, 1848, 187.

* Siehe ebenfalls den Beitrag von *Jacob Toury*, Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, im vorliegenden Bande, S. 359 ff. (Hrsg.).

⁷² AZJ, 1848, 46, 64, 68.

der sozialen Frage durchgesetzt, in Sparta und in der mosaischen Gesetzgebung. Der Bürgerstand, wie er durch Lykurgs Verfassung geschaffen wurde, kannte keine Ungleichheit der Rechte und Pflichten. Aber Freiheit war kein Element dieser Gesellschaft. Über alle herrschte der *Staat* als Despot. Militärische Leistungsfähigkeit war das einzige Ziel, das diese Gemeinschaft anerkannte. Dem gegenüber beabsichtigte der Mosaismus eine Ordnung, in der die Unterschiede des Besitzes mit ihren sozialen Folgen in Schranken gehalten wurden. Zinsverbot und Unveräußerlichkeit des Familienbesitzes, der höchstens für fünfzig Jahre entfremdet werden durfte, wirkten zusammen. Auf diese Weise wurde die Entstehung eines Standes der Großgrundbesitzer mit Scharen von Tagelöhnern verhindert. Philippson unterläßt es bei seinem Bilde des antiken Israel, die Sklaven zu erwähnen, wie er auch bei seiner Beschreibung der spartanischen Ordnung Periöken und Heloten ausgelassen hat, die dort die Arbeit in Ackerbau und Handwerk verrichteten⁷³.

Dieser Vergleich hebräischer und griechischer Anschauung spiegelt Philippsons eigene Entwicklung wider, in der die klassischen Studien seiner Jahre auf der Universität der jüdischen Bildung seiner frühen Jugend die Ausdrucksmittel gegeben hatten. Die politische Absicht dieser Veröffentlichung aus dem Jahre 1848 ist deutlich. Es kam dem Schriftsteller darauf an zu zeigen, wie sehr das tiefere Wesen des jüdischen Menschen der liberalen Demokratie entsprach, die damals die Gesellschaftsform einer nahen Gegenwart zu werden schien. Philippson hat die Hoffnung auf solche Entwicklung auch nach dem enttäuschenden Ausgang der liberalen Revolution festgehalten und hat darum zwanzig Jahre später diesen Vergleich von Hebräertum und Griechentum noch einmal genauer ausgearbeitet. Er hat an die Stelle der spartanischen Verfassung Platos Staat gesetzt, als ein Gebilde, in dem für die herrschende Schicht jede Wurzel der Selbstsucht abgeschnitten war. Auf philosophisches Wissen gegründete Sittlichkeit soll unbeschränkt herrschen. Philippson kann nicht leugnen, daß diese attische Utopie niemals in der Umwelt ihrer Entstehung verwirklicht wurde; erst in der mittelalterlichen Kirche lassen sich in gewissen Zügen Elemente der platonischen Gesellschaftslehre nachweisen. Er muß auch zugeben, daß der mosaische Staat ebensowenig in allen Zügen verwirklicht wurde. Der fast tausendjährige Kampf zwischen Gotteslehre und Heidentum, der auf die sinaitische Offenbarung folgte, bedeutete eine starke Hemmung. Als dann der Mosaismus sich vollkommen durchsetzte, hatten sich die Verhältnisse innerlich und äußerlich geändert. Und dennoch ist das Leben des Volkes im Kleinen und Großen von dieser uralten Verfassung her gestaltet worden.

Im mosaischen Staat findet er alles was die Freiheit des Individuums gegenüber der Regierung ausmacht: Wegfall aller auf Stand begründeten Unterschiede und allgemeine Wehrpflicht bedeuten Rechtsgleichheit aller Bürger;

⁷³ AZJ, 1848, 261.

Beamtenwahl und lokale Selbstverwaltung ihre Freiheit. In einem wesentlichen Punkt bleibt der mosaische Staat den Gebilden des antiken Philosophen näher als der modernen Gesellschaft, ohne mit jenem identisch zu sein. Wenn in Platos Staat letztlich die Anschauung der Ideenwelt die erhaltende Kraft darstellt, so gelten in der mosaischen Tradition die Gotteslehre und ihre Verwirklichung im Leben als die Grundlage für das Dasein von Individuum und Gemeinschaft⁷⁴.

Die Tendenz dieses historischen Vergleichs ist dieselbe geblieben, die Philippson 1848 dazu geführt hat, den Mosaismus als ein gesellschaftliches Ideal zu deuten. Er will zeigen, wie sehr die Juden durch ihr eigenes Erbe für den Eintritt in die moderne Demokratie vorbereitet sind, und welchen besonderen Beitrag sie leisten sollen. Die Anfänge der Revolution von 1848 hatten ihn veranlaßt, die allgemeinen Linien eines solchen Programms für die Stellung der Juden in Deutschland aufzustellen, das er dann gegen alle Erfahrung der Wirklichkeit festgehalten hat.

Am 27. März 1848 erschien ein Leitartikel des Herausgebers: ‚Die Lage und ihre Erfordernisse‘. Er bot eine Übersicht über die Verhältnisse in den von der Revolution betroffenen deutschen Ländern. Überall wurden in Petitionen die Wünsche der Bürger zum Ausdruck gebracht. Die meisten von ihnen wurden erfüllt; aber auch Ausnahmen waren zu melden; so bewilligte Frankfurt a. Main den Juden immer noch keine Gleichberechtigung. Die drei Königreiche Bayern, Hannover und Sachsen versprachen nur eine künftige Verbesserung. Philippson ermahnte seine Leser, sich der Bewegung der Zeit anzuschließen mit den Forderungen: Freiheit, Gleichheit, Ordnung und Gerechtigkeit. Die soziale Frage bliebe noch bestehen und ihre Lösung würde noch viele Kämpfe kosten. Die Juden müßten danach streben, an allen Formen des gewerblichen Lebens teilzunehmen, um sich aus der ausschließlichen Beschäftigung im Handel zu befreien.

„Scheuen wir uns nicht, für uns zu sprechen, nachdem die Städte von ganz Deutschland für uns gesprochen.“⁷⁵

Im Frühjahr 1848 war Philippson in Magdeburg eine stadtbekanntere Persönlichkeit geworden. Bei einer Bürgerversammlung im Rathaus wurde damals eine Adresse verlesen, die in übertriebener Loyalität dem Vereinigten Landtag, der im Jahr vorher vertagt worden war, das Vertrauen aussprechen sollte. Gegen eine solche Kundgebung zugunsten einer Versammlung, die einen Verfassungersatz ständischer Prägung hatte darstellen sollen, erhoben sich Proteste, die aber nicht recht zündeten. Da meldete Philippson sich zu Wort, und viele Stimmen riefen: „Philippson auf die Tribüne“. Er

⁷⁴ Der platonische und der mosaische Staat, Gesammelte Abhandlungen, I, Leipzig 1911, 132–144. Der Aufsatz war zuerst bestimmt für den Sammelband *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion*. Aus den letzten 30 Jahren, Leipzig 1868/69.

⁷⁵ AZJ, 1848, 203 ff., 207.

hielt eine fast einstündige Rede gegen die antiliberalen Beschlüsse des Vereinigten Landtages und plädierte für eine konstitutionelle preußische Monarchie. Die Anwesenden stimmten dafür, daß Philippson eine neue Adresse verfasse, was aber die Leiter der Versammlung verhinderten. Er ließ dann die Angelegenheit fallen. Er hatte, wie er sagte, den glänzendsten Sieg erfochten, und an der Verfasserschaft einer Adresse lag ihm nichts⁷⁶.

Daraufhin wurde er von seinen Verehrern als Kandidat für das Frankfurter Parlament in Magdeburg und in Neuhaldensleben-Wolmirstedt gewählt. Eine weitere Folge war, daß die Magdeburger Handwerksmeister ihn aufforderten, in ihrem Unterstützungsverein über die Stellung des Handwerkerstandes zu sprechen. Nach diesem Vortrag bat man ihn, dieses Thema in einer Massenversammlung der Handwerker zu behandeln. Es wurde dort beschlossen, eine Zeitung, die *Elbzeitung*, zu gründen. Philippson schrieb viel für diese Zeitung und redigierte dann noch ein besonderes *Handwerkerblatt*. So hatte er Gelegenheit, alle die sozialen Ideen, die ihn schon lange beschäftigt hatten, zum Ausdruck zu bringen. Seine Erkenntnis, daß nur durch die Vereinigung vieler Menschen mit gleichen Interessen im öffentlichen Leben etwas zu erreichen sei, hatte er bei seinen Glaubensgenossen nicht zu verbreiten vermocht. Bei den christlichen Handwerksmeistern hatte er mehr Erfolg. Sie gründeten unter seinem Einfluß einen Handwerker-Meister-Verein mit dem Zweck, eine Volksbibliothek zu schaffen, belehrende Vorträge halten zu lassen und eine Handwerker-Witwen- und -Waisenkasse einzurichten. Auch der Deutsche Lehrer-Verein der Provinz Sachsen stand unter seinem Einfluß. Die Lehrer reichten im August 1848 eine von Philippson verfaßte Petition für die Trennung von Staat und Kirche ein. Im April 1849 wurde er einstimmig zum ersten Vorsitzenden gewählt. Er blieb es, bis der Verein in der Zeit der Reaktion aufgelöst werden mußte. Die *AZJ* berichtete erst viele Jahre später über alle diese Tätigkeiten⁷⁷.

Zum Abgeordneten für das Frankfurter Parlament wurde Philippson nicht gewählt. Es fehlten ihm zwanzig Stimmen in Magdeburg. Im Neuhaldensleben-Wolmirstedter Kreise wurde er zum Abgeordneten-Stellvertreter gewählt, aber die kurze Lebenszeit der Versammlung in der Paulskirche verhinderte seine Einberufung. Für das preußische Parlament, das Friedrich Wilhelm IV. fern von Berlin in Brandenburg im Februar 1849 einberief, wurde Philippson in zwei Orten der Provinz Sachsen als Kandidat aufgestellt, wo hauptsächlich die Handwerker für ihn stimmten. Er bekam aber keine Majorität.

In alledem zeigte sich, daß er wirklich eine lokale Popularität besaß, die nicht auf die jüdische Gemeinde beschränkt war. Aber sie war doch wohl weniger breit, als er geglaubt hatte. Er hat diese persönliche Enttäuschung

⁷⁶ *AZJ*, 1848, 225; *Kayserling*, op. cit., 154 ff.

⁷⁷ *AZJ*, 1895, 497 ff.; *Kayserling*, op. cit., 156 f.

nach dem Fehlschlag einer verlockenden Aussicht auf eine politische Laufbahn als private Angelegenheit behandelt und sie nur als Stoff für veröffentlichte Gedichte verwandt⁷⁸. Aber mittelbar ist diese Stimmung sehr bald in Urteilen des Publizisten und Predigers faßbar geworden.

In einer Notiz hat er sein Erstaunen über den Berliner Rabbiner Michael Sachs ausgesprochen, weil dieser im Sommer 1848 eine Gedächtnisfeier für Friedrich Wilhelm III. abgehalten hatte. Philippson zählt alle Maßnahmen des Königs auf, mit denen dieser den Fortschritt der Juden in Staat und Gesellschaft gehindert hat. Er schließt mit den Worten:

„Die Zeit der Speichelleckerei ist doch wol vorüber, und die Wahrheit, welche Eigenthum der Geschichte ist, hat Platz genommen.“

Mit diesen Worten trennte er sich von seinem eigenen Gedenkartikel aus dem Jahre 1840, der zwar die Forderung der Gewährung voller Emanzipation nicht ausgelassen, aber die Persönlichkeit des verstorbenen Königs fast mit Verehrung gewürdigt hatte, als von einem Produkt der vergangenen Epoche⁷⁹.

Ein fast gleichzeitig erschienener Artikel über soziale Zustände in Deutschland zeigt eine überraschende Abschwächung seines Optimismus hinsichtlich der Aussichten jüdischer Jugend in Deutschland. Er warnt vor gewerblichen Berufen. Deshalb sollten nach seiner Meinung die Vereine, die sich bisher um die Förderung des Handwerks bei den Juden bemüht hätten, solche Bestrebungen umstellen; Erziehung zur landwirtschaftlichen Arbeit wäre die rechte Aufgabe. Diese Wendung könnte an sich durch seine Kenntnis von der zunehmenden Einengung des Handwerks durch die sich entwickelnde Industrie erklärt werden; die Magdeburger Meister haben ihn sicherlich mit derartiger Information reichlich versorgt. Aber Philippson sah damals die Zukunft der jungen Juden nicht in Deutschland. Er weist in diesem Zusammenhang auf das um diese Zeit in den Bereich Frankreichs gezogene Algier, auf Amerika und Australien hin als die Länder, in denen weite und vielversprechende Böden brachliegen. Das Programm der Auswanderung für die Jugend und die Auswahl der dafür vorgeschlagenen Länder deuten auf die politische Erfahrung als Ursprung. Philippson erwähnt Territorien, von denen er annehmen konnte, daß in ihnen der Einfluß der Demokratie sich behaupten würde. Palästina fehlt in dieser Liste; der Gedanke an die Wiederherstellung einer jüdischen Demokratie in der alten Heimat lag noch jenseits von Philippsons Vorstellungsbereich.

In den agrarischen Verhältnissen Deutschlands sieht er das Nachwirken mittelalterlicher Feudalwirtschaft, die sich in der Verteilung des Besitzes mit

⁷⁸ AaO, 160 f. Dazu *Ludwig Philippson*, Sammlung von Gedichten und Stimmungen aus der Zeit, Leipzig 1848.

⁷⁹ AZJ, 1848, 375 ff.

ihren krassen Gegensätzen zeigt. Die moderne Zeit habe Industrie und Handel frei gemacht, aber die Vorherrschaft der Grundherren nicht gebrochen. Wiederum erscheint die Landgesetzgebung des israelitischen Altertums als ideales Gegenbild. Von Sozialismus und Kommunismus als Heilmittel will Philippson nichts wissen; er wünscht eine Umstellung „auf die natürlichen Stände“, ohne zu definieren, was er damit meint. Der Enthusiasmus der Märztage ist verflogen. Er hat, jedenfalls im Sommer 1848, ein deutliches Bild von der Stärke der konservativen Kräfte gehabt, die jede durchgreifende Änderung verhindern würden.

Eine damals veröffentlichte Predigt zeigt, wie sehr die Beobachtung der politischen Ereignisse, jedenfalls zeitweilig, seinen Optimismus beeinträchtigt hatte. Habakuks Beschreibung der Schrecken, mit denen Gott vor der endgültigen Erlösung die Welt heimsuchen will, wird darin zum Ausgangspunkt der Charakterisierung von Gegenwart und naher Zukunft⁸⁰.

Unter diesen Umständen wurde für ihn Vorsicht und Zurückhaltung die Vorbedingung des vollen Eintritts der Juden in die deutsche Gesellschaft. Sie sollten es vermeiden, im Vordergrund gesehen zu werden. Sogar die Tatsache, daß unter der neuen preußischen Verfassung viele Juden als Wahlmänner fungierten, erfüllte ihn mit Besorgnis. Die gleiche Tendenz führte zu seinen Mahnungen, in der Öffentlichkeit Freude und Schmerz nur mit Maßen zu zeigen⁸¹. Auch die Warnung an seine Leser, sich dem modernen Heidentum fernzuhalten, ist nicht ohne politische Motivierung dieser Art. Er faßt nämlich unter diesen Begriff theoretischen Naturalismus mit sozialistischen Lehren zusammen. Auch mit den „freien Gemeinden“, in denen der theologische Radikalismus der frühen vierziger Jahre überlebte, wollte er möglichst wenig zu tun haben. Als der weit bekannte und nicht ungelehrte Königsberger Julius Rupp ihn zu einer öffentlichen Diskussion herausforderte, lehnte er ab. Als Ersatz schickte er ihm die zwei Bände seiner Magdeburger Vorträge⁸². Der frühere Divisionspfarrer war persona ingrata bei Friedrich Wilhelm IV. und seiner Regierung. Andererseits hat Philippson in dieser vorsichtigen Zurückhaltung gegenüber dem zeitgenössischen Radikalismus ein notwendiges Mittel gesehen, die jüdische Substanz in Gemeinde und Leserkreis zu erhalten. Der Hinweis, daß jüdische Sittlichkeit auf dem Glauben an den göttlichen Ursprung ihrer Normen beruhe, gehört zu seinen ständigen Themen⁸³.

So verband sich seine Sorge wegen der in der Umwelt herrschenden politischen Tendenzen mit seinem Nachdenken über die innerjüdischen Probleme. Es gab dabei Aufgaben, die sein altes Interesse an Fragen der Organisation wieder auf den Plan riefen.

⁸⁰ AZJ, 1848, 369 f. über den Text Habakuk 3, 16–19.

⁸¹ AZJ, 1850, 109 ff.

⁸² AZJ, 1850, 192 ff. Vgl. oben S. 274 f.

⁸³ Judentum und freie Gemeinden, AZJ, 1849, 722 f.; 1850, 109 ff.

Das noch vom Vereinigten Landtag im Juli 1847 verabschiedete Judengesetz hatte eine neue rechtliche Grundlage für die Tätigkeit der Gemeinden geschaffen. Die alte Form galt als aufgehoben: für die Neubildung als Korporation wurde ein Antrag der Gemeinden gefordert. Philippson schlug vor, daß überall Vertreter gewählt werden sollten, die dann in Konferenzen mit Beauftragten der Regierung einheitliche Richtlinien für eine neue Verfassung beraten würden. Dieses Projekt, das er in einem Artikel der *AZJ* ausgearbeitet hatte, fand keinerlei Widerhall in der jüdischen Öffentlichkeit; es wurde für ihn eine Wiederholung jener Erfahrungen, die er mit früheren Plänen, die eine über das Lokale hinausgehende Organisation verlangten, gemacht hatte. Diese Vorgeschichte verringerte in keiner Weise sein Gefühl der Enttäuschung. Vierzehn Tage nach dem ersten Artikel zur Sache ließ er am 26. Juni einen zweiten folgen, der seinen Fehlschlag unter dem schwerwiegenden Titel ‚Über die Erziehung des Menschengeschlechts‘ darstellte⁸⁴.

Aber diese Erfahrung bewirkte keine dauernde Hemmung seines Willens, umfassende Maßnahmen für die Lösung organisatorischer Aufgaben ins Werk zu setzen. Kaum zwei Monate später brachte er einen Aufsatz, der seine Glaubensgenossen über die Zukunft des jüdischen Gemeindelebens beruhigen sollte. Er berichtete darin, daß er selbst zusammen mit dem bestehenden Gemeindevorstand eine neue Verfassung beraten habe, deren Text er als Vorbild für Gemeinden, die solch Plänen zu schwierig finden, abdruckt. Er empfiehlt diese neue Ordnung als einen Fortschritt auf dem Weg zur Demokratie. In Zukunft soll die Vertretung im Vorstand nicht mehr auf die Reichen beschränkt sein. Philippson endet den Artikel in beinahe teutonischer Forschheit mit einem leicht abgewandelten Wahlspruch des Turnvaters Jahn: „Legt Hand an zur rechten Zeit. Frisch, frei und fromm!“ Daraufhin schickten auch einige andere Gemeinden ihre neue Verfassung zur Veröffentlichung in der Zeitung ein⁸⁵.

In der ersten Nummer der *AZJ* von 1849 erörterte Philippson in einem Leitartikel: ‚Was tut dem Judenthum vor allem not?‘ die Aufgabe der Gemeinden, in denen viele Streitigkeiten wegen der Durchführung der Reform entstanden waren. Er warnte die kleinen Gemeinden vor der Teilung nach religiösen Richtungen. Die Einheitsgemeinde für Orthodoxe und Reformpartei sei notwendig, weil doppelte Kosten für Synagoge, Religionsschule und Friedhof nicht aufgebracht werden könnten. Die preußische Verfassung, die Friedrich Wilhelm IV. im Dezember 1848 oktroyiert hatte, gewährte den Juden keinerlei Hilfe für ihren Kultus und ihre Schul- und Wohlfahrtsausgaben. Philippson riet den Gemeinden, die sich über die Form des Gottesdienstes nicht einigen könnten, daß zwei Gottesdienste nacheinander stattfinden sollten. Größere Gemeinden könnten eine Teilung nach Kultusverbänden durch-

⁸⁴ *AZJ*, 1848, 312, 333.

⁸⁵ *AZJ*, 1848, 437 ff.

führen, wie das Beispiel des Hamburger Tempels gezeigt habe⁸⁶. Die elementare Bildung der jüdischen Jugend blieb stets ein ernsthaftes Problem für Philippson und seine Zeitung. In dem Jahrzehnt seit 1837 waren nur geringe Fortschritte auf diesem Gebiet gemacht worden. Es fehlte überall an jüdischen Lehrern. 1848 wurde aus Sachsen-Weimar gemeldet, daß sieben Lehrerstellen im Herzogtum unbesetzt seien. Lehrermangel war allgemein. Er war verursacht durch die geringe Zahl von Seminaren und durch die kümmerlichen Gehälter, die von den Gemeinden bezahlt wurden. Philippson findet es merkwürdig, daß die Juden, das „Volk des Buches“, so wenig Interesse für ihre Schulen zeigten. Charakteristisch für die Haltung der Gemeindevorstände war, was die Zeitung über die Gründung eines jüdischen Lehrerseminars in Hannover in diesen Jahren berichtet. Die Hannoverschen Juden erkannten, daß es an Lehrern fehlte, weil nicht genügend Ausbildungsanstalten vorhanden waren. Man beschloß also, ein hannoversches Lehrerseminar zu begründen. Man befürchtete aber, daß es zu kostspielig werden würde, weil man wenig zahlende Schüler haben werde. Nur wenige zahlungsfähige Eltern würden ihre Kinder in diese Schulen schicken, weil die finanziellen Aussichten des Berufes zu gering seien. Nach Überwindung vieler Bedenken wurde dann doch das Lehrerseminar mit zwölf Schülern im Jahre 1848 eröffnet⁸⁷. In Berlin wurde schon im Jahre 1840 ein Seminar geschaffen, dessen Leiter Leopold Zunz war. Aber bereits 1850 wurde das Institut durch den Gemeindevorstand aufgelöst. Aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und der Familie Ehrenberg in Wolfenbüttel geht hervor, daß die intensive Teilnahme des Leiters an den politischen Kämpfen der Zeit und seine entschieden demokratische Parteinahme ihn damals als eine Belastung erscheinen ließen; überdies war das Interesse der Vorsteher an der pädagogischen Arbeit offenbar gering⁸⁸.

In Münster gab es eine Lehrerbildungsanstalt, die durchaus auf individuelle Anregung zurückging. Alexander Haindorf (1782–1862) hatte ursprünglich Rabbiner werden wollen. Im Fortgang seiner Studien war er aber ein erfolgreicher Arzt geworden, der sich 1816 an der medizinischen Akademie in Münster habilitieren konnte. Aber Motive seiner jugendlichen Berufswahl wirkten nach. Im Jahre 1825 hat er mit Hilfe seines Schwiegervaters das Lehrerseminar in Münster begründet, das bis in die Tage des Naziregimes fort-dauern sollte. Gleichzeitig hat er damals jenen westfälischen Verein ins Leben

⁸⁶ AZJ, 1849, 1; 1850, 562 ff.

⁸⁷ AZJ, 1848, 652–653; 1849, 187, 252; 1850, 182 ff.

⁸⁸ *Glatzer*, Leopold and Adelheid Zunz, Brief Nr. 325, 224 f. (3. Februar 1850); *ders.* (Hrsg.), Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrten-schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 11, Tübingen 1964, Brief Nr. 188, 295 f. (5. Dezember 1848); Nr. 195, 302 f. (23. September 1849); Nr. 205, 312 (7. Januar 1850).

gerufen, der im Sinn der jüdischen Berufsumschichtung wirken sollte und darum Philippsons Interesse erregte⁸⁹.

Es ist ersichtlich, daß diese Ausbildungsmöglichkeiten für den Bedarf an jüdischen Elementarlehrern nicht ausreichten. Diejenigen, die keinen Platz in den jüdischen Anstalten fanden, mußten versuchen, in konfessionellen katholischen oder protestantischen Seminaren zu hospitieren, was aber nur sehr selten gestattet wurde. Die jungen Leute mußten sich weitgehend ihre Kenntnisse selbständig erwerben. Philippson, der an allen widrigen Umständen eine gute Seite fand, meinte, daß durch dies Studium die jüdischen Lehrer den Vorzug hätten, freieren Geistes zu sein als ihre christlichen Kollegen.

Unter diesen Umständen verhielt sich Philippson in seiner Erörterung des Problems der jüdischen Schule mit einer gewissen Zurückhaltung. Er wollte nichts Endgültiges sagen, ehe die Neuordnung des preußischen Schulwesens vollzogen sei. Die Frage der Simultanschule, in der Kinder verschiedenen Bekenntnisses zusammen erzogen und nur in der Religionsstunde in Gruppen geteilt wurden, war auch in christlichen Kreisen ein viel besprochenes Thema. Philippson fühlte sich aufgrund seiner Magdeburger Erfahrungen berechtigt, die pädagogische Wirkung einer gut geleiteten Religionsschule auf jüdische Kinder in christlichen Schulen mit Optimismus zu betrachten. In der Leitung und möglichst aktiven Teilnahme an dieser Arbeit sah er eine der wichtigsten Aufgaben des Rabbiners⁹⁰.

In diesem Zusammenhang hat Philippson seine allgemeinen Betrachtungen über den Charakter des rabbinischen Amtes wieder aufgenommen, auf die er schon 1843 bei seiner Abwehr gegen Bruno Bauer und dessen These von dem tiefen Gegensatz zwischen Judentum und moderner Welt geführt worden war. Rückblickend stellt er fest, daß die Abhängigkeit des Rabbiners von den Gemeindeältesten schon früher dessen Einfluß auf die Leitung der Geschäfte untergraben hatte. Die Abnahme der richterlichen Funktion des Standes infolge der Verdrängung des jüdischen durch das bürgerliche Recht hat dann die Bedeutung des Rabbinats weiter herabgedrückt. Hierarchische Ansprüche, wie sie die Stellung des christlichen Geistlichen heben, haben im Judentum keine Gültigkeit. Und die wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Fragen hat hier keine gesellschaftliche Bedeutung, weil solche Arbeit einer Forderung an *alle* Bekenner des Glaubens entspricht. Andererseits ließ die *ausschließliche* Arbeit mit Büchern, die von alters her den rabbinischen Beruf aus-

⁸⁹ AZJ, 1845, 360 f.; 1850, 572 ff. (Jubiläumsartikel). – 1862, Nr. 47 (Levin Schückings Nachruf). – Dazu *Monika Richarz*, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 28, Tübingen 1974, 197 ff., 210; *Hans Joachim Schoeps* (Hrsg.), Salomon Ludwig Steinheim zum Gedenken, Leiden 1966, 187; *Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, op. cit., 180 f.

⁹⁰ AZJ, 1850, 542 ff., 549 ff.

macht, die Tatkraft verkümmern. Philippson fand offenbar, daß seine Kollegen nicht hinreichend mit der Wirklichkeit ihrer Umwelt in Fühlung waren und darum nicht genügend auf sie zu wirken imstande waren, obwohl er es in diesem Zusammenhang vermeidet, ein derartiges Urteil über den modernen Typ des Rabbiners auszusprechen⁹¹.

Andererseits hat diese Zeitkritik ihn dazu geführt, auch gegen die geistige Ausrüstung seiner jüngeren Kollegen Bedenken auszusprechen. In einem anschließenden Artikel über das Thema spricht er davon, daß ihre Universitätsbildung ihnen keine Gelegenheit geboten habe, Lücken im jüdischen Wissen auszufüllen. – Um 1850 existierte noch kein modernes Rabbinerseminar in Deutschland. – Überraschender erscheint bei einem Mann seiner praktischen Art ein Zweifel an der üblichen Allgemeinbildung des Standes. Die Jüngeren haben die große Zeit des deutschen Klassizismus nicht mehr erlebt; sie sind bei den Epigonen in die Schule gegangen. Es bleibt die Hoffnung, daß das Studium der Antike seine Kraft der Menschenbildung wieder erlangen wird: Solche Betrachtungen haben offenbar den Zweck, Philippsons eigenen Lebensweg und seine Ausrichtung zu verteidigen. Er sah in seiner Haltung die richtige Verbindung von ererbter Jüdischkeit, abendländischer Bildung und praktischer Weltweisheit⁹².

Seiner Jugend in Dessau verdankte er die Fühlung mit der ungebrochenen Tradition jüdischen Lernens. Als Schüler Böckhs durfte er noch die Nachblüte der Goethezeit als wichtiges Element seiner Bildung ansehen. Aber er war sich dessen bewußt, daß er dieses Erbe in der praktischen Arbeit seines Amtes und judaistischer Journalistik hatte aufgehen lassen. Er durfte sich sagen, daß der im Vergleich mit vielen Kollegen größere Einfluß, den er selbst in der Magdeburger Gemeindestube und ihrer Umwelt ausüben konnte, auf dieser besonderen Kombination von Theorie und Praxis beruhte. Auf historische und philologische Forschung, für die er sich im Anfang seiner Laufbahn mit Recht wohl ausgerüstet fühlte, hat er auf diesem Lebensweg verzichten müssen. Das unterschied ihn von jenen Kollegen, denen er sich an Arbeitskraft und ursprünglicher Stärke des wissenschaftlichen Interesses ebenbürtig ansehen durfte. Das deutsche Rabbinat des neunzehnten Jahrhunderts hat aber seinen Charakter durch die wissenschaftliche Leistungen seiner Führer bekommen; in dieser Liste mußte Philippson fehlen.

Es läßt sich kaum entscheiden, ob mehr Veranlagung oder Willensentscheidung diese Grenze seines Wirkens bestimmt hat. Die jüdischen Gelehrten seiner Zeit haben den fruchtbaren Schriftsteller, der die Arbeit des Forschers beiseite gelassen hat, deshalb streng kritisiert. Aber die Zunz, Geiger und Graetz, von denen solche Zensuren bekannt wurden, haben trotzdem bei Philippson praktische Unterstützung gesucht und gefunden; sie haben auch in

⁹¹ AZJ, 1850, 349 ff., 422 f.

⁹² AZJ, 1850, 549 ff.

einigen Fällen für seine Zeitung Beiträge geschrieben. Philippson unterzog seinerseits die Art, in der die Gemeinden ihre Rabbiner wählten, der Kritik. Alle Bewerber waren verpflichtet, eine Probepredigt zu halten vor einer ihnen noch unbekanntem Gemeinde, von deren Urteil sie abhängig waren. Das machte sie unsicher. Außerdem entstand innerhalb der Gemeinden viel Streit bei der Wahl, und ein Teil der Mitglieder war dem neuen Rabbiner feindlich gesinnt, weil ihr Kandidat nicht gewählt worden war. Philippson meinte, man sollte sich über die Prinzipien einigen, nach denen man den Rabbiner beurteilen wollte. Außerdem trat er für eine geheime Wahl ein, damit niemand wisse, wer wen gewählt hatte.

Philippsons Lebensaufgabe, die er predigend, lehrend und schreibend zu erfüllen versuchte, zielte auf die Erziehung einer möglichst breiten Schicht. Alle sollten zugleich gute Juden und gute Deutsche werden. Er umschrieb sein Programm gern mit dem Wort vom *historischen Juden*. Damit nahm er einen Begriff auf, der in der deutschen Umwelt konservativer Richtung ein Werkzeug der Verteidigung gegen das in Westeuropa mächtige Naturrecht als politische und soziale Norm geworden war. Das Bekenntnis zum historisch Gegebenen sollte ausdrücken, daß die Gesetze der Gemeinschaft einem ihnen eigentümlichen Wachstumsprozeß unterstanden. Willkürlichen Eingriffen von Tagesinteresse war damit eine Grenze gesetzt. Diese Denkart, die die Forderung der Entwicklung nicht verwarf, aber einschränkte, wurde in der Mitte des Jahrhunderts die theoretische Grundlage für eine jüdisch-theologische Mittelpartei. Damals entstand die Schule des Breslauer Seminars, durch die historisch-philologische Studien eine charakteristische Eigenschaft des deutschen Rabbiners wurden⁹³. Philippson verstand dieses Programm als eine Aufgabe der praktischen Pädagogik. Er wollte seine Schüler, Hörer und Leser davon überzeugen, daß das Gefühl des Verbundenseins mit einer uralten Vergangenheit ein wesentliches Element des eigenen Lebens bleiben oder werden müsse. Daher verkündet er den Glauben an eine ursprüngliche Offenbarung Gottes als Voraussetzung der jüdischen Ethik. Die Erhaltung der hebräischen Sprache im Gottesdienst soll diese Einheit mit der Vergangenheit und die Brüderlichkeit mit den Juden in aller Welt zum Ausdruck bringen. Alexander Altmann, in seiner wichtigen Studie zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland, bezeichnet in seinem abschließenden Urteil Philippson als den Mann, bei dem der Niederbruch der Verbindung zwischen jüdischer Kanzelberedsamkeit und lebendigem philosophischem Denken zuerst sichtbar wird⁹⁴.

Der Gegenstand dieser Zensur würde wahrscheinlich seine Enthaltensamkeit gegenüber der Philosophie gern zugeben und mit seiner Aufgabe des Wirkens

⁹³ Vgl. den Beitrag von *Hans Liebeschütz*, S. 38 ff., 51.

⁹⁴ *Alexander Altmann*, Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland. Leopold Zunz als Prediger, in: Year Book VI of the Leo Baeck Institute, London 1961, 3-59. Für eine Kritik an Philippson siehe insb. 18; 54.

auf breitere Schichten verteidigen. Aber Altmanns Kritik deutet in ihrer Formulierung auf einen Mangel an persönlicher religiöser Erfahrung. In diesem Zusammenhang liegt es nahe, daran zu denken, daß Philippson das rabbinische Amt nicht von sich aus als Lebensarbeit gesucht, sondern als Ersatz für die ihm versagte Laufbahn als klassischer Philologe angenommen hat. Aber der Zusatz bleibt wichtig, daß er nach dieser Entscheidung die so übernommene Aufgabe mit allen Kräften zu der seinigen gemacht hat.

Auch ist gegenüber solcher Kritik die Tatsache erheblich, daß das zweite Drittel des neunzehnten Jahrhunderts nach Ablauf der idealistischen Bewegung keine unverbrauchten Kräfte zur Verfügung stellte, die für eine der neuen Lage des Judentums entsprechende Interpretation der religiösen Überlieferung hätten fruchtbar werden können. Dadurch bekamen Motive, die recht eigentlich in die Politik gehörten, ihre überwiegende Bedeutung für die Theologie der Emanzipationszeit. Die gesellschaftliche Situation bestimmte weitgehend, was in der alten Tradition als lebenswichtig empfunden und betont wurde. Rückblickend werden wir uns kaum der Frage entziehen können, wie weit durch solche Verfahren, gegen Philippsons Absicht, nicht nur die *Erscheinung*, sondern auch die Definition des *Kerns* im Judentum unter den Einfluß des Zeitenwandels geraten ist. Wir haben gesehen, wie Philippson den sozialen und demokratischen Charakter der althebräischen Gesellschaft hervorhob. Diese Übereinstimmung, in der er die Bibel und ihren messianischen Glauben mit den Forderungen der zeitgenössischen Welt sah, wurde ihm zur stärksten Grundlage seines optimistischen Glaubens an die Menschheit. Er betont sein Wissen von Helotentum und Völkerhaß als hartnäckige Elemente der Weltgeschichte, aber es bleibt sein endgültiges Urteil, daß die Menschen nach vielen Mühen und bitteren Erfahrungen sich als Brüder anerkennen werden.

Philippson sah es als einen Teil seiner Aufgabe an, die Homiletik als Lehre von der Predigtkunst zu pflegen, er hat dieses Gebiet in Artikeln und Probebeispielen behandelt⁹⁵. Dabei hat er es nicht vermieden, von den Kunstgriffen zu sprechen, mit denen man die beste Wirkung erzielen kann. Der heutige Leser wird bisweilen an das Wort Wagners im Faust erinnern: „Ein Komödiant kann einen Pfarrer lehren.“ Mit solchen Einzelheiten hat er selbst zu dem Bilde beigetragen, mit dem seine zeitgenössischen Kritiker ihm eine untergeordnete Rolle zuschrieben. Aber für Philippson bedeutete die Predigt ein Werkzeug der Volkserziehung, ein notwendiges Mittelstück zwischen Wissenschaft und Laienbildung. Darum war für ihn eine Unterweisung in pädagogischer Technik ebenso wichtig auf diesem Felde wie auf dem des Schulunterrichts. Dabei war es jedenfalls seine Absicht, für die moderne Synagoge eine Form der Predigt zu finden, die von der Art des zeitgenössischen Prote-

⁹⁵ Die Rhetorik und jüdische Homiletik in Briefen und Abhandlungen von Dr. Ludwig Philippson, hrsg. von M. Kayserling, Leipzig 1890.

stantismus unabhängig war und doch an Stelle der alten Drascha etwas Neues setzte. In einem Zeitalter, in dem Schleiermacher und seine Epigonen für die protestantische Predigt die Verbindung mit dem Zeitgeist hergestellt hatten, ließ sich die Beeinflussung durch solche Vorbilder kaum vermeiden. Wir dürfen annehmen, daß Philippson, wie vor ihm schon Zunz, in der Disposition seiner Reden sich von J. H. B. Dräseke hat beeinflussen lassen. In dessen Sammelwerk *Predigten für den denkenden Verehrer Jesu* findet sich z. B. eine Predigt ‚Ernst und Freude‘, die Philippson zu einer Ansprache am Tage der Gesetzesfreude angeregt zu haben scheint. Die Tendenz, daß die Freude erst ihre Würde durch die Beherrschung erhält, die der Mensch seinem Gefühl gegenüber ausübt, ist in beiden Fällen genau die gleiche⁹⁶.

Als Philippson nach Magdeburg kam, war Dräseke protestantischer Bischof der Provinz Sachsen und ein weit berühmter Kanzelredner. Er soll bei Philippsons erster Predigt anwesend gewesen sein. Wahrscheinlich hat der junge Altphilologe, der gegen seine ursprünglichen Erwartungen die Kanzel als Lehrstuhl erhalten hatte, die Rede des Bischofs im Magdeburger Dom als anregendes Beispiel zur Kenntnis genommen⁹⁷.

Der Skeptizismus, mit dem Philippson schon sehr frühzeitig das Ergebnis der liberalen Revolution von 1848 betrachtet hatte, erwies sich als berechtigt. Weder die politische Entwicklung Deutschlands noch der Fortschritt der Emanzipation entsprach den Erwartungen, die er in den Märztagen hatte hegen können. Von der Gleichberechtigung, die die neuen Verfassungen den Juden versprochen hatten, blieb nur ein Bruchteil erhalten. Die Möglichkeit, an der Wahl der Volksvertretung teilzunehmen, wurde ihnen nirgendwo entzogen. Im übrigen mußte Philippson den Optimismus seiner Natur auf eine nicht recht greifbare Zukunft richten; er litt darunter.

Philippson aber war fähig, die Fortdauer seiner Wochenschrift durch die schwierigen Jahre, die folgten, sicherzustellen, während ein großes Sterben durch die Welt der jüdischen Zeitschriften ging. Auch sein Verlust an Abonnenten war ernst. Der Deutsche Zeitungskatalog von 1845 hatte 1600 Bezieher für die *AZJ* angegeben⁹⁸. Dieselbe Quelle verzeichnet für Oktober 1849 nur 700. Philippson hatte guten Grund, die ihm treu gebliebenen Leser zu bitten, daß sie helfen möchten, die verlorenen Leser zurückzubringen und neue dazu zu gewinnen. Er und sein Verleger hatten nur mit Verlusten und großer Mühe die Zeitung in diesen schwierigen Jahren aufrechterhalten

⁹⁶ J. H. B. Dräseke, *Predigten für den denkenden Verehrer Jesu*, 1838, 9 ff.

⁹⁷ Kayserling hat in seiner Biographie Philippsons, 83, einen Brief Dräsekes abgedruckt, in dem der Bischof dem Rabbiner seine vollständige Zustimmung zu dessen Behandlung der Damaskus-Verfolgung mit warmer Sympathie ausdrückt.

⁹⁸ Mitteilungen des Dortmunder Instituts für Zeitungsforschung vermittelt durch Dr. Ursula Hüllbüsch, Heidelberg. Philippsons Ermahnung an seine Leser steht am Schluß vom Jahrgang 1850.

können. Diese Bitte ist nicht vergeblich gewesen. Philippsons Zeitung hat noch weitere sieben Jahrzehnte existieren können, bis in die Jahre der deutschen Inflation nach dem Ersten Weltkrieg.

Wir schließen mit zwei zusammenfassenden Urteilen über Philippsons Wirken; das eine stammt von einem Unbekannten, das andere von einem geistigen Führer der auf Philippson folgenden Generation. Im Jahre 1849 schreibt ein Leser, etwas unbeholfen, aber offensichtlich ehrlich, an den Herausgeber der Zeitung:

„Wenn ich Etwas an Ihnen bewundere, so ist es der Muth, die Hoffnung und die daraus immer verjüngte Kraft, mit der Sie die Dinge resp. anschauen, handhaben und angreifen. Und gerade weil dennoch bisweilen auch bei Ihnen das Gegentheil durchblitzt, auch bei Ihnen irgend ein Satz jene Muthlosigkeit verräth, welche im erhöhten Grade ‚Verzweiflung an Etwas‘ genannt wird, also ein volles Durchschauen der Zustände bei Ihnen vorausgesetzt werden kann: darum bewundere ich es, wenn alsbald das Feuer des Lebens wieder emporlodert hoch über die dunkle Kluft, in die wir eben hineingeblickt.“⁹⁹

Zu Philippsons Zentenarfeier schrieb Hermann Cohen einen Aufsatz über die philosophische Bedeutung seiner Dissertation und gab dabei die folgende Charakteristik seiner Leistung:

„Vom zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts ab konnte keine Bewegung, kein Ereignis, keine Sorge und keine Hoffnung, weder von außen noch von innen heraus das Judentum berühren, ohne daß man überall zuerst auf eine Kundgebung von diesem Manne gewartet hätte. Und man hat niemals vergeblich gewartet. Sein Wort stellte sich immer ohne Verzug ein, und es war immer mannhaft, mutig, klar und unzweideutig. Und es war zugleich praktisch im besten Sinne des Wortes. Denn nicht etwa Opportunität war der Leitgedanke seiner Praxis, sondern vielmehr immer ein geschichtlicher Zusammenhang von Praxis und Theorie. Und dieser Zusammenhang war durchgängig und allgemein; wie er denn auch unter dem Banner des Begriffes ‚allgemein‘ seine Zeitung begründete und über fünfzig Jahre lang, bis zu seinem Tode fortführte. Er setzte die Fragen der Praxis immer in einen doppelten Zusammenhang mit der Theorie: erstlich nämlich mit der religiösen Theorie des Judentums, deren Einheit er festhielt und hochhielt, sodann aber auch mit der allgemeinen Theorie der Kultur, und insonderheit mit der Geschichte und Politik. So wurde er in einem idealen Sinne, das darf man wohl sagen, *der Publizist des Judentums*.“¹⁰⁰

⁹⁹ AZJ, 1849, 193.

¹⁰⁰ Als Abschluß zu *Ludwig Philippson*, Gesammelte Abhandlungen, II, Leipzig 1911, 461 ff., wiederabgedruckt bei *Hermann Cohen*, Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons, in: *Jüdische Schriften*, Mit einer Einleitung von *Franz Rosenzweig* herausgegeben von *Bruno Strauß*, II, Berlin 1924, 439 ff.

SAMSON RAPHAEL HIRSCH
SEIN DENKEN UND WIRKEN

von

Pinchas E. Rosenblüth

I. Der geistige Hintergrund

Selten fand eine so radikale geistige und seelische Erschütterung im Bewußtsein einer Gemeinschaft statt, wie dies im Leben der deutschen Judenheit zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts der Fall war. Diese Gemeinschaft war im gesellschaftlichen und geistigen Bereiche fast völlig nach innen gerichtet, und nun in einer kurzen Zeit brach ihre traditionelle Glaubens- und Lebenswelt fast ohne Übergang zusammen, vor allem in den großen Städten¹. Doch andererseits waren viele von ihnen von dem Bewußtsein erfüllt, in einer neuen Epoche zu leben, in der menschliche Vernunft statt wie früher kirchliche und gesellschaftliche Vorurteile den entscheidenden Maßstab für die Zugehörigkeit und die Ordnungen der Gesellschaft bildet. Die europäische und zumal die deutsche Kultur, die selber sich damals an ihren klassischen Vorbildern verjüngte, gelangte nun zu ihrer großen Blüte. Befreit von den sie so

¹ Trotz des Gesagten waren Anzeichen eines geistigen und sittlichen Niederganges und der Beginn der Auflösung des traditionellen Lebensbereichs bei steigendem Wohlstand und verhältnismäßiger Sicherheit innerhalb einer zahlenmäßig kleinen Oberschicht schon am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erkennbar. Schon damals war bei dieser Gruppe die Tendenz erkenntlich, sich an die Umgebung zu assimilieren und die eigenen Werte zu vernachlässigen. Bereits vor Mendelssohn fand, wie wir heute wissen, eine weitgehende Säkularisation statt, und daher sah Mendelssohn seine Aufgabe darin, den Niedergang der Sitten und die wachsende Gleichgültigkeit gegenüber dem Religiösen aufzuhalten. Doch die Aufklärung und die Ausbreitung seiner eigenen Ideen bestimmten in viel stärkerem Maße als früher nun das Denken der intellektuellen Schicht, die sich das Idealbild einer universal gebildeten Schicht formte. Siehe *Azriel Shohet*, *Die Wende der Zeiten. Der Beginn der Aufklärung im deutschen Judentum* (hebr.), Jerusalem 1960. Vgl. auch *Jacob Toury*, *Neue hebräische Veröffentlichungen zur Geschichte der Juden im deutschen Lebenskreise*, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, IV, Nr. 13 (1961), 60 ff.

lange fesselnden Schranken, gewannen die bis dahin in einer geistigen Isolierung lebenden Juden in Deutschland schnell den Zugang zu dieser für sie neuen Geisteswelt. Damit lockerten sich die geistigen und seelischen Bindungen zu den alten Lebenswerten und Lebensformen oft sehr schnell. Man fand sie rückschrittlich und unvereinbar mit der Zugehörigkeit zu einer Kultur und Gesellschaft, die man begeistert bejahte. Beide Lebenswelten waren einander völlig fremd im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen meist – selbst im kirchlich bestimmten Mittelalter in Deutschland, nicht zu sprechen vom arabischen Kulturkreis – eine oft auch in beide Richtungen wirkende Beziehung zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Gemeinschaft bestand². Man denke an den Baustil der Synagogen, die Kunst der Handschriften, die Melodien der Gebete u. a. Dies änderte sich in den letzten Jahrhunderten, vom Ausgang des Mittelalters an, durch die häufigeren Austreibungen und Verfolgungen, aber auch durch den überwiegenden Einfluß der polnischen Judenheit, mit der die deutschen Juden von deren Beginn an eng verbunden waren. Diese, zum Unterschied von den anderen Judenheiten, lebte von der Umgebung fast völlig geschieden infolge des großen geistigen Unterschiedes, der zwischen ihr und der slawischen Umwelt bestand. Dieser Hang zur Isolierung wurde verstärkt durch die einseitige Konzentration auf den Talmud und späterhin auch durch den starken Hang zur Mystik. Natürlich beschleunigten die politischen Ereignisse der Französischen Revolution und der Napoleonischen Eroberungskriege, die deren Ideen vorübergehend auf weite Teile Deutschlands übertrugen, den Prozeß der Auflösung der alten wirtschaftlichen und geistigen Lebensordnung.

Nach dieser langen geistigen Autarkie empfand vor allem die Jugend ganz besonders das Verlangen, sich die Kultur der Umgebung anzueignen und kritiklos hinzunehmen*. Es war die Epoche eines „ungeheuer gesteigerten Diesseitsgefühles“, in der der Aufschrei nach einem natürlichen Dasein als Einzelmensch mit besonderer Heftigkeit ertönte³. Da nun das Überkommene sonderbar erschien und dem Aufstieg im Wege stand, schüttelte man es nur zu oft ab oder engte die Zugehörigkeit zum Judentum in eine bloße Glaubensgemeinschaft ein, wobei man in erster Linie sich meist von der Bindung zum Gesetz lossagte⁴. Die Autorität, die das Milieu und die Gesetze bis dahin auf den Einzelnen ausübten, verlor ihre Eigenkraft, indem dieser nun die Frage

² *Jizchak Baer*, Israel zwischen den Völkern (hebr.), Jerusalem 1955.

* Zum Nachfolgenden siehe auch den Beitrag von *Julius Carlebach*, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, im vorliegenden Bande, S. 55 ff. (Hrsg.).

³ *Max Wiener*, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, 18 ff.; *Isaak Breuer*, Hundert Jahre „19 Briefe“, in: *Nachalath Z'wi*, Frankfurt a. Main, VI, Nr. 4/6 (1936).

⁴ *S. R. Hirsch*, Gesammelte Schriften, Bd. III, Frankfurt a. Main 1906, 489 ff.: Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt.

nach dem Sinn des Überkommenen stellte und es, vergleichend mit den neuen Werten, im allgemeinen verneinte.

Die geistigen Führer der Gemeinde standen somit vor neuen kaum lösbaren Problemen, die geheiligte Tradition auch in der Flut der neuen Ereignisse zu bewahren. Dabei waren sie naturgemäß behindert durch ihre geistige Isolierung, in der sie weiterhin beharrten, durch ihre Unkenntnis der sie umgebenden Welt, deren Kultur und deren Sprache⁵. Diese zum Teil an sich bedeutenden Rabbiner der älteren Generation erkannten die Gefahren der Emanzipation und der Assimilation und lehnten daher das Neue in seiner Gesamtheit ab. Sie wollten oder konnten nicht eine Konfrontation mit den neuen geistigen Kräften aufnehmen und verneinten auch jeden Schritt, der die vorhandene geistige Isolierung hätte aufheben können. Bezeichnend dafür war ihre Haltung zur Bibelübersetzung Mendelssohns (1783). Raphael Cohen, Oberrabbiner von Altona, der Großvater Gabriel Riessers, belegte sie mit einem Bann. Dieselbe Haltung nahmen R. Pinchas Horowitz, Rabbiner in Frankfurt und ein großer Talmudgelehrter (im allgemeinen genannt nach seinem Werke *Haflaah*), der Lehrer des berühmten R. Moses Sofer (bekannt als Chatam Sofer) und R. David Tewla aus Posen ein. R. Jecheskel Landau (1713–1793), Oberrabbiner in Prag, erkannte zwar die Berechtigung praktischer Bildung an, begrüßte das Toleranzedikt Josephs II., verbot aber auch die Übersetzung Mendelssohns, damit die Jugend durch sie nicht von ihrem Talmudstudium abgelenkt und in ihrem Glauben geschwächt würde. Auch sein Bann hinderte nicht die Verbreitung dieses Werkes⁶.

Vor allem aber Rabbiner Moses Sofer (1763–1839) aus Frankfurt, von 1806 an Rabbiner in Preßburg, wandte sich grundsätzlich gegen die Übersetzung, da er in ihr eine Beeinträchtigung des göttlichen Charakters der Bibel sah. Jede Neuerung, selbst wenn sie vom religiösen Gesichtspunkt aus neutral wäre, sei verboten, wie auch die Tradition in all ihren Schattierungen, auch um den Preis einer weiteren geistigen Isolierung, unantastbar sei. Allgemeines Wissen dürfe man lernen, solange es als Hilfsfach dem Thorastudium diene. Folgerichtig trat er gegen die Emanzipation auf, weil sie die Tradition bedrohe und eine Annäherung zu den Nichtjuden herbeiführen würde, wodurch, wie er voraussah, nach göttlicher Fügung der Judenhaß gesteigert würde. Kompromißlos zog er es vor, diejenigen, die die Herrschaft des Gesetzes in irgendeiner Form antasteten, aus der Gemeinde auszusondern.

⁵ *Gutmann Klemperer*, The Rabbis of Prague, in: *Historia Judaica*, XIII (1951), 67 ff.; *Jacob Katz*, Contributions towards a Biography of R. Moses Sofer (hebr.), in: *Studies in Mysticism and Religion presented to Gerschom G. Scholem*, Jerusalem 1967, 142 ff.; *Jacob Katz*, Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870, Cambridge, Mass. 1973, 152 ff.

⁶ *Mordechai Eliav*, Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation (hebr.), Jerusalem 1961, 29 ff. Eine deutsche Zusammenfassung dieses Aufsatzes erschien in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, III, Nr. 11 (1960), 207–215.

Diese rein negativen Methoden waren naturgemäß nicht dazu angetan, den Auflösungsprozeß der jüdischen Gemeinden aufzuhalten. Diese hatten nicht mehr den Charakter einer autonomen Rechtsgemeinschaft und konnten somit keine Druckmittel mehr ausüben, vielmehr waren sie darauf angewiesen, die Mitglieder der Gemeinde zu überzeugen und dazu waren sie nicht bereit und nicht imstande. Am schnellsten ging diese Entwicklung vor sich in den von den Franzosen kontrollierten Gebieten Westdeutschlands, wie Frankfurt a. Main. Es gehörte schon um 1806 zur Regel, daß man den Sabbat nicht beachtete. Die Rabbiner alten Stils begnügten sich damit, die Übertreter zu verhöhnen und anzuprangern⁷. Rabbiner Zwi Hirsch Horowitz, der Sohn des R. Pinchas Horowitz, erwähnte in einer Predigt in Frankfurt a. Main, daß in den Augen des Talmuds die Sünde, Talmud zu lernen und dann aufzuhören, größer sei, als wenn man ihn gar nicht lerne. Ironisch meinte er, daß die Juden seiner Gemeinde daher darauf bedacht seien, im Hinblick auf die Schwere dieses Vergehens, ihre Kinder den Talmud überhaupt nicht lernen zu lassen. Jeder Einzelne tat nun, was ihm recht dünkte. Nach der Verrichtung des Gottesdienstes am Sabbat wandten sie sich ihren Geschäften zu, gewöhnlich außerhalb des jüdischen Viertels. Die Rabbiner beklagten nur den Gang der Dinge, vor allem die Tatsache, daß viele aufgrund der ihnen gegebenen Möglichkeiten das Ghetto verließen und in den verschiedenen Teilen der Stadt sich ansiedelten.

Die Versuche der ersten Reformier waren bewußt daraufhin gerichtet, den Gottesdienst den in den evangelischen Kirchen üblichen Gebräuchen anzugleichen, wobei sie in der ersten Zeit bemüht waren, die Neuerungen auch gesetzlich zu begründen, wie z. B. den Gottesdienst mit Begleitung der Orgel mit dem Hinweis darauf, daß im Tempel in Jerusalem Musikinstrumente auch am Sabbat gestattet waren⁸. Doch war die Reform für viele nur eine Zwischenstation auf dem Weg zur Taufe aus Gründen der Karriere oder aus dem Gefühl der religiösen Leere, andere warfen jeden Glauben ab. Abraham Geiger beklagte schon als Student in Bonn im Jahre 1830 den traurigen Zustand unserer Jugend, die gott- und sittenlos in bloßem Sinnenrausche dahinglebt. Sie sehen keine guten Beispiele, vielmehr verspottete man alles Gute. Es herrsche eine vollkommene Ignoranz und eine bilderstürmerische Wut, die das Gemüt leer und den Verstand unaufgeklärt läßt⁹. Schon damals erkannte er es als seine Lebensaufgabe, wie er in einem Brief an Leopold Zunz vom Jahre 1831 schrieb, die Achtung für die „schätzbaren Überreste einer eigentümlichen Bildung“ zu wecken und sie nicht, ohne Rücksicht auf Zeit und Verhältnisse, zu bespötteln. Er strebte nicht danach, den alten Stamm gänz-

⁷ Katz, *Out of the Ghetto*, aaO.

⁸ Sulamith, III (1810), 15 ff.; 298 ff.; 389 ff.; *Wiener*, op. cit., 10 ff.

⁹ *Abraham Geiger*, *Nachgelassene Schriften* hrsg. von *Ludwig Geiger*, Bd. V, Berlin 1878, 27 ff.

lich zu entwurzeln und einen neuen an dessen Stelle zu pflanzen, was niemals gelingt, sondern den Baum zu veredeln und seine Wurzeln neu zu beleben.

„Nicht also jenes blinde reformatorische Treiben, durch welches das Äußere vielleicht aufgestützt wird, das Innere kalt und leer bleibt, sondern das Bemühen, aus dem Judentum heraus die Judenheit neu und frisch belebt zu gestalten.“¹⁰

Unter den jüdischen Gebildeten sieht er flache Rationalisten, verrückte Schwärmer, die alles zu zerstören drohen, und heuchlerische Rabbiner. Es gebe auch andere, denen das Judentum heilig wäre, die alles aus der Vernunft konstruieren zu können meinen, zum mindesten den Widerspruch mit der Vernunft leugnen oder wieder zur Mystik neigen. Unter diesen letzteren erwähnte er auch besonders Herrn Bernays, der mit seiner Schule „unsere Hegel- und Schellingianer“ bilden möchte¹¹.

II. Chacham Bernays und R. Jakob Ettlinger

Isaak Bernays (1792–1849), aus Mainz gebürtig, war bestimmt, der erste zu sein, der eine neue Epoche einleitete, indem er die Tradition und das Gesetz in ihrer Ganzheit bejahte, wie er meinte, in Übereinstimmung mit den modernen universalen Geistesrichtungen. Im Gegensatz zu den traditionellen Führern der vorigen Generation begnügte er sich nicht mit der bloßen Bewahrung des Alten und mit dem Kampfe gegen das Neue, sondern suchte die überzeitliche Tradition aus der Zeit heraus neu zu begründen und verstehen zu lernen. Den frühliberalen Reformern und den Frühkonservativen wie I. Bernays und Hirsch war die Überzeugung gemeinsam, daß das Judentum dieser Zeitwende reformbedürftig sei. Doch nahm der Liberalismus vom überlieferten Judentum nur den Teil auf, der gedankemäßig zu erfassen ist¹². Indem er die konkrete eigene Sonderart in allgemeine Begriffe verwandelte, die mit denen der Umwelt übereinstimmten, hatte man die Gleichheit der Ideen erwiesen. Da das Gesetz, das für Mendelssohn noch das allein das Judentum kennzeichnende bedeutete, nicht mehr als verbindlich angesehen wurde, fiel jeder rationale Grund fort, an dem Eigenen festzuhalten. Als Schüler Schellings an der Universität in München erschloß sich Bernays nun das Judentum unter einem neuen Aspekt¹³. In seiner *Philosophie der Mytho-*

¹⁰ Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (ZfGJD), hrsg. von Ludwig Geiger, V (1892) 244 ff.

¹¹ AaO, 246.

¹² Hans Bach, Isaak Bernays, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ), 83 (1939), 541 ff.

¹³ AaO, 534, 544; Hans I. Bach, Jacob Bernays, Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 30, Tübingen 1974, 10.

logie stand die Bibel im Mittelpunkt als Ausdruck ältesten Gottesglaubens, als frühes Urbild ewiger menschlicher Daseinsformen und als Sinnbild orientalischer Schöpferkraft. Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen – nicht zu reden von den Gebildeten der früheren Generation – beeinflusste ihn über Schelling auch Herders *Vom Geist der ebräischen Poesie*, wo er auch die universale Bedeutung der Bibel betont fand. „So entdeckte er Menschentum im Judentum“¹⁴. Darum gab es für ihn weder eine Spannung zwischen seinem Judentum und seinem Menschentum, wie für die liberalen Juden, die ihr Menschentum nicht im Judentum, sondern im Humanitätsideal der deutschen Klassik fanden. Die Juden der Aufklärungsepoche faßten, wie erwähnt, das Judentum als Religion der Vernunft auf und mißtrauten allem, was außerhalb des bloß vernünftig Begreifbaren lag. Daher hatte die Hegelsche Philosophie, die die Geschichte als eine gleichsam gesetzmäßige, unvermeidliche Selbstentwicklung der Idee betrachtete, einen besonders starken Einfluß auf die jüdischen Denker der Zeit. Von ihrem Blickpunkt her wurde allem Nicht-Vernünftigen die Existenz abgesprochen¹⁵. Schillers Gedankendramen wirkten daher, wie man mit Recht bemerkte, viel stärker auf die jüdischen Leser als die Dichtung Goethes. Sie übersahen die Kräfte der menschlichen Seele, wie sie in Glauben, Dichtung und Symbolik zum Ausdruck kommen. Bernays erkannte, daß die Vernunft allein nicht zur vollen Erfassung der Wirklichkeit führen und nicht den Quell des religiösen Lebens bilden könne¹⁶. Das Religionsgesetz hatte somit für ihn eine absolute universale Bedeutsamkeit und daher widersetzte er sich jeder Reform des Gottesdienstes. Seine Aufgabe sah er gerade darin, den Sinn der überlieferten, im allgemeinen nur noch – wenn überhaupt – mechanisch geübten Religionsgebote neu zu erwecken und damit eine lebendige seelische Beziehung zu Gott zu finden. Gegenüber der liberalen Tendenz zur Vergeistigung des Judentums stellte er das sinnlich greifbare, täglich geübte Ritual in den Vordergrund und betonte auch in der Erklärung und Deutung der religiösen Formen den Symbolgehalt und die Bildhaftigkeit. Er wandte sich damit mehr an die schöpferischen Kräfte der Phantasie als an die analysierenden und abstrahierenden Faktoren des Verstandes¹⁷. Es kam ihm also nicht nur, wie den Rationalisten, darauf an, das Irdische zu vergeistigen, sondern das Geistige zu versinnlichen. Das Judentum als Gestalt könne nur wirken, wenn darin Leib, Seele und Geist miteinander verbunden sind. Die Bibel galt Bernays als Zeugnis göttlicher Offenbarung, aber unter dem tiefen Einfluß Herders verleugnete sie dabei in seinen Augen nicht den Charakter des Orients, wie dies in der Schilderung der Sitten und dem Stil der Erzählung zum Ausdruck kommt. Das Judentum diene dem Menschengeschlecht als

¹⁴ *Bach*, in: MGWJ, aaO, 544.

¹⁵ AaO, 540.

¹⁶ *Isaac Heinemann*, Hirsch und Bernays, in: Zion, 1951, 58; *Bach*, in: MGWJ, aaO, 538.

¹⁷ AaO, 545; *Heinemann*, in: Zion, 62.

Vorbild, indem es gleichsam als erste Reformation die von Gott abgefallene Menschheit wieder zu ihm zurückführe. Diese Gedanken finden sich im *Bibelschen Orient*, dessen Verfasserschaft man ihm zuschrieb im Hinblick auf die Identität der in ihm geäußerten Gedanken mit seinen anderen Schriften¹⁸. Als erster stellte er die „wahre“ Religion dar auf dem Hintergrund der den Religionen gemeinsamen Erzählungen über den Anfang der Menschheit. Er erkannte die Einheit der schriftlichen und mündlichen Lehre, aber zugleich wurde diese ihm, die schriftliche Lehre fortsetzend, zu einer *inneren* Offenbarung, welche die religiösen Gebote im Hinblick auf die Erfordernisse der Zeit erweitert und fortleitet. Gegenüber dem bloßen Rationalismus bei Maimonides und Mendelssohn erschien ihm die innere Erleuchtung als Lebenskraft, die zugleich eine Dynamik in die Geschichte der jüdischen Überlieferung einführte. Seiner Grundhaltung entsprechend neigte er zum mystischen, an der Kabbala orientierten Glauben, wiederum im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen. Als Vorbilder galten ihm dabei – wie auch seinem Schüler Samson Raphael Hirsch – R. Jehuda Halevi (zwölftes Jahrhundert) und R. Moses Nachmanides (dreizehntes Jahrhundert), der im Mittelalter der geistige Führer der erneuten Mystik in Spanien wurde. Von diesen Voraussetzungen aus strebte er nach einer geistigen Erneuerung des konservativen Judentums, bei völliger Ablehnung des Reformjudentums. Er beherrschte weite Bereiche europäischer Bildung, doch zog er eine charaktervolle Sonderstellung des Judentums einer bürgerlichen Gleichstellung unter Aufgabe wesentlicher Züge des Judentums durchaus vor¹⁹. Das Judentum, herausgehoben aus dem Strome der Geschichte, sollte in seiner nationalen Individualität erhalten bleiben, bedeutsam auch für andere Völker durch seinen universalen Gehalt. Auch diese Gedankengänge wirkten weiter bei S. R. Hirsch und bei Franz Rosenzweig. Diese Anschauung von der Sonderstellung des Judentums hinderte ihn nicht, auch dessen besonderen Beziehungen zum Griechentum gerecht zu werden, und nicht zufällig widmete sein Sohn Jacob sein Leben dem Studium dieses Themas²⁰. Er scheute sich nicht, die christlichen Kirchenväter und den gebannten Spinoza wissenschaftlich zu behandeln. Weil ihm der Kultus und das Religionsgebot überhaupt als sinnliche Darstellung der Ideen des Judentums erschienen, lehnte er jede Änderung ab. Ebenso war ihm das gesprochene Wort – man denke wieder an Buber und Rosenzweig – der eigentlich wirkende Ausdruck Gottes. Daher kam die Bedeutung, die er der Symbolik, der Etymologie biblischer Namen und der Vielschichtigkeit des hebräischen Ausdrucks beimaß. Vor allem aber betonte er die Wichtigkeit, die hebräische

¹⁸ AaO, 51 ff., 69 ff.; *Graetz*, Geschichte der Juden, 1900, Bd. 11, 389 f. Kritik an der Annahme von Bernays Verfasserschaft bei *H. M. Graupe*, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1969, 213. Auch *Wiener*, op. cit., 116.

¹⁹ *Bach*, Jacob Bernays, 10.

²⁰ AaO, 34 ff.

Grammatik zu lernen, wobei er Schwierigkeiten bei der Beschaffung passender Lehrer hatte²¹. Bezeichnend dafür ist sein Wort „Ohne Grammatik kein Adon Olam“ (Herr der Welt), das heißt, ohne das ordnende Prinzip in der Sprache seien noch nicht einmal die beiden Anfangsworte des Gebets verständlich. Entsprechend den verschiedenen Bedeutungsschichten des Wortes bezeugt der gläubige Jude darüber hinaus mit seinen ersten Worten am Tage, daß der Herr der Welt auch der ordnende Geist sei.

Im Jahre 1821 wurde er als Rabbiner nach Hamburg berufen. Hier faßte die Reform am frühesten Fuß. Die Beschränkungen waren hier unwirksamer als im übrigen Deutschland. Auch Wohlstand und allgemeine Bildung waren hier im größeren Maße bei den Juden zu treffen als woanders. Eine Persönlichkeit wie Bernays, der eine hohe klassische Bildung mit einer tiefen Kenntnis der Thora verband und das Judentum auch vom universalen Gesichtspunkt werten konnte, war etwas Neues und hinterließ einen tiefen Eindruck. Schon seine Erscheinung war unüblich; er trat im Ornat bekleidet in der Synagoge auf und hielt als einer der ersten gesetzestreuen Rabbiner seine Predigten in deutscher Sprache. Von Beginn an gestaltete er den Unterricht in der Talmud Thora Schule, der jüdischen Tagesschule, um, indem er den Talmudunterricht erst nach dem dreizehnten Lebensjahr beginnen ließ und für einen gründlichen Unterricht der Bibel und der allgemeinen Fächer, wie auch für die Kenntnis der deutschen Literatur sorgte²². Einer seiner begabtesten Schüler, der ihm auch bei der Neuherausgabe des *Kusari* des Jehuda Halevi half, war Samson Raphael Hirsch, der sein Wirken in erhöhtem Maße und in weiterem Umfang fortsetzte, wenn er auch in seiner geistigen Haltung nicht in allem seinem Lehrer zustimmte. Bernays lehnte den Rabbinertitel ab und nannte sich „Chacham“, im Hinblick auf das höhere gesellschaftliche Ansehen der portugiesischen Gemeinde, außerdem wollte er nicht so sehr als Rabbiner, denn als geistiger Führer und als Gelehrter angesehen werden, wie dies im Titel des „Chacham“ zum Ausdruck kommt²³. Obwohl er von Beginn an trotz der Gegnerschaft des Gemeindevorstandes mit Schärfe gegen den 1817 in Hamburg errichteten Reformtempel und das von dessen Vorsteher herausgegebene Gebetbuch auftrat, übte man – u. a. auch seitens S. R. Hirschs – Kritik an seiner mangelnden Aktivität und seinem Schweigen anlässlich der Anklagen gegenüber dem Talmud²⁴. Auch seine Predigten waren in einem literarisch „verworrenen“ Stil gehalten, der von vielen, besonders seitens der Jugend nicht verstanden wurde²⁵. Seine Anziehungskraft auf die Jugend war

²¹ *Bach*, in: MGWJ, aaO, 536.

²² AaO.

²³ *Bach*, Jacob Bernays, 22; Heinemann, in: Zion, 76.

²⁴ *Heinemann*, in: Zion, 89; ferner *Isaac Heinemann*, Samson Raphael Hirsch: The Formative Years of the Leader of Modern Orthodoxy, in: *Historia Judaica*, XIII (1951), 53.

²⁵ AaO, 35.

in der Tat nur gering. Er enthielt sich auch jeder schriftstellerischen Tätigkeit, nachdem der ihm zugeschriebene *Bibel'sche Orient* auf eine starke Kritik in orthodoxen wie auch in liberalen Kreisen stieß. S. R. Hirsch, von Bernays Gedanken wohl mehr beeinflusst als er zugestehen wollte, sah, daß die Jugend ohne Wissen vom Judentum und vor allem ohne das Vorbild einer ihr verständlichen geistigen Haltung aufwuchs. Er erkannte die Dringlichkeit der Situation und fühlte die Pflicht zu sprechen, weil kein anderer da war. Damit führte er den Weg fort, den Bernays beschritt, und wurde zum eigentlichen Begründer der modernen Orthodoxie.

Doch noch eine andere, damals in Mannheim, später in Altona, wirkende bedeutende Persönlichkeit hatte auf ihn, wie auf andere spätere Führer der gesetzestreuen Judentum, bleibenden Einfluß: Rabbiner Jakob Ettlinger (1798–1871). Selber Spross einer alten Gelehrtenfamilie, galt er als eine der großen Autoritäten des Gesetzes, der sich auch weltliche Kenntnis großen Ausmaßes erwarb²⁶.

Besondere Aufmerksamkeit widmete er der Erziehung; er entwarf Richtlinien für die Ausbildung der Rabbiner entsprechend den Bedürfnissen der neuen Zeit, wie praktische Kunde des Gesetzes, Homiletik, das Erlernen des Hebräischen, der Bibel, der jüdischen Philosophie und anderem. Wohl als erster aus dem Kreise der Gesetzestreuen verpflichtete er die Rabbinatskandidaten, die Universität zu besuchen und das Studium mit der Erreichung des Doktorgrades abzuschließen²⁷. Sein Talmudbericht zeichnete sich aus durch seine strenge logische und gründliche Interpretation, als Grundlage praktischer Entscheidungen, im Gegensatz zu der Methode der ungarischen Talmudhochschule, die den Scharfsinn zum Selbstzweck machte. Vor allem aber werden seine besonderen Charakterzüge, seine Einfachheit und seine starke Gegnerschaft gegen alles Bombastische, gegen alle Ehrentitel auch für sich selber hervorgehoben. Er redigierte auch die erste gesetzestreue Zeitschrift *Der Treue Zions-Wächter*.

Bernays und Rabbiner Ettlinger, trotz ihres Verständnisses für die veränderten Bedürfnisse einer neuen Zeit und trotz ihres Kontaktes mit den modernen geistigen Bestrebungen, wären nicht imstande gewesen, den Zerfall des traditionellen Judentums aufzuhalten. Bei all ihrem guten Willen und ihrer Beredsamkeit stellten sie den Typ eines Gelehrten dar und nicht Menschen der Tat und der geistigen Konfrontation, wie sie die Situation des deutschen Judentums angesichts der Sturzflut der Assimilation und der Flucht aus dem Judentum erforderte. Wenn das gesetzestreue Judentum nicht, wie sehr viele damals mit Bestimmtheit meinten, als antiquiertes Phänomen unterging, son-

²⁶ Leo Jung (Hrsg.), *Guardians of our Heritage (1724–1953)*, New York 1958, 231 ff.; S. Eppenstein, *Leben und Wirken Dr. I. Hildesheimers*, in: *Jeschurun VII*, Nr. 5/6 (1920), 274 ff.

²⁷ Mündlich übermittelt von Rabbiner Dr. M. Auerbach (1881–1976), früher Halberstadt, danach Tel Aviv.

dern wenn es, vor allem auch die jüngere Generation, einen hervorragenden Anteil an der politischen und geistigen Gestaltung der Judenheit nahm, so war dies die Folge des Wirkens *eines* Menschen: Samson Raphael Hirsch (1808–1888).

III. S. R. Hirsch: Beginn seines Wirkens

Aufgewachsen in Hamburg wo, wie schon erwähnt, naturgemäß eine freiere gesellschaftliche und geistige Atmosphäre herrschte, wurde er von dem Wirken Bernays und vor allem auch von seiner eigentümlichen Art der Bibelinterpretation, wie schon Geiger als Student feststellte²⁸, stark beeinflusst. Auch der heftige Streit um den Reformtempel, der in seine dortige Jugendzeit fiel, konnte nicht verfehlen, ihn zu beeindrucken. Er entstammte selber einem „erleuchtet religiösen“ Elternhause, wie er von sich bezeugte²⁹, die Bibel redete früh zu seinem Gemüt, und „aus freier Lust“ führte sie selbst ihn zur Gemara. So ließ auch kein äußeres Bedürfnis, sondern innerer Lebensplan ihn den Beruf des Rabbiners wählen. Klar erkannte er die wirkliche Situation, die ungeheure Entfremdung der Jugend vom Judentum, ihre Unkenntnis und Mißdeutung desselben und die starke Anziehungskraft des Lebens und der modernen Geistesströmungen auf die Jugend angesichts der großen Kluft zwischen der Wirklichkeit und dem Judentum. Er selber war erfüllt vom Geist des bürgerlichen Liberalismus und von dem Glauben an den Fortschritt der Menschheit. Das Judentum war ihm von Anfang an, wie für seinen Lehrer Bernays, der Ausdruck vollkommenen Menschseins, und daher konnte er keinen Gegensatz zwischen beiden Bereichen sehen. Gerade in der modernen Zeit, die sich anschickte, die durch die Glaubensunterschiede der Menschen bewirkten Ungleichheiten aufzuheben, könne der seiner Bestimmung bewußte Jude in viel größerem Maße als vorher seine Aufgabe erfüllen. Daß dies bisher nicht geschah, war seiner Meinung nach in erster Linie die Schuld der geistigen Führer der letzten Generationen und der meist aus Polen stammenden Lehrer, die im Gegensatz zu den früheren Zeiten in völliger geistiger Isolierung von ihrer Umgebung lebten und die Zeichen der Zeit nicht verstanden³⁰. Man könne nicht alles Neue verdammen, ohne zu prüfen, ob es im Widerspruch zu der Überlieferung stehe. Vieles war ihm daher gemeinsam mit den Reformern.

„Zürnen Sie keinem“! [von den reformierenden Bestrebungen] „Achten Sie alle! – denn alle fühlen sie einen Schaden, alle wollen das Gute, wie sie es erkannt, und wenn sie gefehlt haben sollten, nicht *sie* tragen meistens die Schuld, – eine ganze Vergangenheit trägt sie mit; – Darum achten Sie die Gesinnung!“³¹

²⁸ Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. V, 18.

²⁹ Hirsch, Neunzehn Briefe über Judentum, 3. Ausg., Frankfurt a. Main 1901, 5.

³⁰ AaO, 1, 55.

³¹ AaO, 93.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Hirsch und Geiger, die späteren Häupter der beiden entgegengesetzten Richtungen im deutschen Judentum, als sie im Jahre 1829 in Bonn studierten, miteinander befreundet waren, und daß Hirsch auf Geiger einen großen Einfluß ausübte, wie dieser bezeugte. Ein Gespräch über Goethes *Dichtung und Wahrheit* endete mit einer Klage über den Zustand der jüdischen Theologie. Sie kamen überein, einen Redeverein zu gründen³². Dieser Verein brachte, wie Geiger berichtet, ihn in enge freundschaftliche Beziehungen zu Hirsch, und durch ihn kam er in engen Kontakt mit der Theologie. Er bewunderte an Hirsch seine außerordentliche Beredsamkeit, seinen Scharfsinn und sein klares und schnelles Erfassen der Dinge. In den Diskussionen über die religiösen Probleme kamen sie sich nicht näher, wohl aber menschlich. Sie lasen gemeinschaftlich den Talmud und gerade den Traktat über die Schlachtopfer! Allmählich entstand eine gegenseitige Achtung und Liebe. Der Umgang mit Hirsch war für Geiger, wie er meinte, sehr nützlich und genußreich. Auch später, angesichts der Sitten- und Religionslosigkeit der Jugend, stellte er fest, daß Hirsch die positive Religion auf dem Weg der Spekulation zu begründen meinte. Noch im Jahr 1833, als Geiger Rabbiner in Wiesbaden war, versicherte er Hirsch im Hinblick auf dessen Zweifel über seine Eignung für dieses Amt, daß unser aller Endziel eines sei, nach dem Wahren zu wirken, mag auch die Richtung oft verschiedenen sein³³.

Hirsch strebte ursprünglich danach, sich auf das Studium der Thora zu konzentrieren. Doch angesichts des geistigen und religiösen Verfalls der Judentheit und besonders der Jugend, erkannte er es als seine dringendste Aufgabe, sich der *Erziehung* zu widmen³⁴. Es galt, den Einzelnen zu gewinnen und auf die Fragen einzugehen, die die Jugend seelisch beschäftigten. Vor allem fragten die sich überhaupt noch mit dem Problem des Judentums beschäftigten Jugendlichen: „was bin ich als Jude, was ist mir das Judentum“³⁵. Welchen Sinn könne es denn für seine Bekenner haben, da es während der Jahrhunderte nur Leiden und Unglück für die ihm Anhangenden mit sich brachte. Ursprünglich dachte Hirsch zunächst daran, ein Buch *Moriah* herauszugeben, das das Judentum als weltgeschichtliche Institution behandeln und damit seine aktuelle Bedeutung herausstellen sollte³⁶. Dem sollte ein zweiter Band *Choreb* über die Bedeutung und den Inhalt der Gebote folgen. Nach weiterem Überlegen zog er es vor, zunächst den *Choreb* zu schreiben, weil er an-

³² Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. V, 18 ff.

³³ AaO, 78. – Die ideelle Gemeinsamkeit beider betont auch Ignaz Maybaum in *The Jewish Mission*, London 1949, 31 f., 44 f., 79.

³⁴ Neunzehn Briefe, 19. Brief, *J. Grunfeld*, Introduction to the *Choreb*, London 1962, CXLIV.

³⁵ Neunzehn Briefe, 1. und 2. Brief.

³⁶ Brief *S. R. Hirschs* an seinen Jugendfreund Zwi Hirsch May in Hamburg im Jahre 1835; *Grunfeld*, aaO, XXXI.

gesichts der allgemeinen Revolte gegen das Gesetz und der Entstellung seines Inhalts es als das Dringendste ansah, seinen Sinn und seine Einzelheiten darzulegen³⁷. Doch da dieses Werk unter den damaligen Zeitumständen als zu umfangreich und gewagt erschien, riet man ihm, zuerst eine kleine Broschüre zu schreiben, die dann gleichsam als Einleitung zum *Choreb* diene³⁸. So entstand sein erstes Werk, die *Neunzehn Briefe über Judentum*, 1836 herausgegeben, in Form eines Briefwechsels zwischen einem von inneren Zweifeln geplagten Studenten und einem jungen Rabbiner.

Es ging um die Frage, ob das Judentum imstande sei, die geistigen Nöte der nachemanzipatorischen Epoche zu überleben. Das Verstehen als Grundkategorie der Geisteswissenschaften, wie sie Dilthey im späteren neunzehnten Jahrhundert formulierte, vorwegnehmend, meinte Hirsch, daß, um das Judentum zu erkennen, wir uns in es versetzen müssen³⁹. Unser Jahrhundert wolle denken, das sei wertvoll, denn wir hätten von dem, was rational erklärt werden kann, nichts zu fürchten⁴⁰. Den älteren Generationen wäre das Judentum, aus dem Leben verbannt, zur Mumie versteinert, die man geistlos, mißverstanden und unbegriffen, Amuletten gleich verehrte⁴¹. Die jüngere Generation sei voll edler Begeisterung für das Judentum, wisse aber nicht, was authentisches Judentum sei. Sie kenne es als leere Form, daher sehe er es als seine Aufgabe, seine Bedeutung ihr zu enthüllen, denn Pflicht sei es zu sprechen, wenn kein anderer dies tue⁴². Die Thora flüchtete sich seit längerem vom Leben hinweg in überirdische Welten, woraufhin das Leben sie gleichsam in die Verbannung schickte. Es war zugleich als Sühne für verkehrte Lernmethoden der Thora. Die dem Judentum entfremdete Jugend biete ein trauriges Zeugnis für die für das Leben „verstimmte“ Thora. Das Judentum könne wieder bedeutsam werden, wenn es sich nicht mehr vor Natur und Geschichte verschließe, vielmehr als Vollender und Begleiter des realen Lebens gesehen werde. Dieser Einbruch von Natur und Geschichte in die jüdische Gasse werde das Judentum wieder aus innerer Zuneigung an jeder neuen Epoche Anteil nehmen lassen⁴³. Erst dann werde das Judentum ein Hebel zum Fortschritt der Menschheitserziehung, indem jeder Jisraelsohn „geachteter, weitwirkender Beispieldiener der Gerechtigkeit und Liebe“ sei, „reines Menschentum unter den Völkern verbreitend!“⁴⁴ Wiederum erkennen wir die Geistesstimmung seiner liberalen Zeitgenossen. Doch zum Unterschied

³⁷ *Neunzehn Briefe*, 19. Brief, 118.

³⁸ *Grunfeld*, aaO, XXXII. – S. R. Hirsch, *Choreb oder Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung*, Altona 1837.

³⁹ *Neunzehn Briefe*, 6 ff.

⁴⁰ *Grunfeld*, aaO, CXLII ff.

⁴¹ *Neunzehn Briefe*, 55.

⁴² *Grunfeld*, aaO.

⁴³ *Breuer*, aaO, 122 ff.

⁴⁴ *Neunzehn Briefe*, 88.

von diesen wird ihm diese universale Aufgabe Israels nur verständlich in der Bereitschaft, sein Leben dem offenbarten Willen Gottes zu weihen, wie er in den in der schriftlichen und mündlichen Lehre enthaltenen Pflichten kundgetan sei⁴⁵. Gott offenbare sich in der Natur und in der Thora⁴⁶. Dem Gesetz, dem, wie Hirsch immer wieder betont, alle Kräfte willenlos dienen müssen, soll der Mensch bewußt und frei sich unterordnen. So sei auch die Geschichte – auch hier wohl im Hinblick auf damals geläufige Gedankengänge Hegels – als Weg zu begreifen der zur Verwirklichung der idealen Menschheitsziele führt⁴⁷. Auf diese dreifache Offenbarung Gottes in der Welt kommt Hirsch immer wieder zu sprechen. „Du vernimmst Ihn in der Natur, vernimmst Ihn in der Geschichte und vor allem spricht klar Er dir in der Lehre, die am Sinai dir ward“, betonte er schon in seiner ersten Predigt als Rabbiner in Oldenburg 1831⁴⁸. Die Identität des einen Einzigen in Natur und Geschichte sei die Basis unseres Gottes- und Selbstbewußtseins. Daher sei das Fest unserer geschichtlichen Auferstehung auch das Fest der Auferstehung der Natur.

Diese Frühschriften, die *Neunzehn Briefe* und der *Choreb*, enthalten den Grundkern der meisten seiner Ideen, die in den späteren Schriften eigentlich nur in immer neuen Lesarten ausgeführt werden. Und in der Tat, diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit seines Denkens und seines Wirkens, trotz einer Tonverschiebung vor allem der Reform gegenüber, kennzeichnete Hirsch gegenüber anderen geistigen Führern seiner Zeit. Bei aller Schätzung des Wissens, wertete er es in erster Linie als Mittel zum Tun und in seiner Beziehung zum Leben. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Bernays wollte er nicht ein Forscher, sondern ein Tatmensch sein⁴⁹. Wollen und Vollbringen seien die Energien, in welchen die jüdische Religion zutage trete⁵⁰. Allein, betonte er, vielleicht bei einer gewissen Unterschätzung des Einflusses seiner Lehrer, gegen eine ganze Zeit kämpfend, bahnte er seinen Weg zum Aufbau des Judentums, und sah während dieser Jahre, da die Gegensätze schroff einander gegenüberstanden, seinen Platz *zwischen* den Parteien, keiner von ihr angehörig⁵¹. Im Leben muß man den Ideen entgegentreten, die anders als zu Mendelssohns Zeiten das Judentum untergraben. Erst danach kommt die Zeit für

⁴⁵ Einleitung zum *Choreb*, Frankfurt a. Main 1909. IV, V.

⁴⁶ *Neunzehn Briefe*, 11 ff., 104.

⁴⁷ AaO, 10 – *Choreb* § 551. Vgl. auch *Noah H. Rosenblum*, in: *Historia Judaica*, XXII (1960). *The Nineteen Letters. A Hegelian Exposition*. Rosenblum betont mit Recht den wohl mehr unbewußten Einfluß der Hegelschen Philosophie auf Hirsch; er übertreibt aber diesen Einfluß bei der Darstellung der Konstruktion der *Neunzehn Briefe*.

⁴⁸ *Jeschurun*, I (1914), 81. Vgl. auch *Pentateuch*, V. B. M. 16, 1.

⁴⁹ *Neunzehn Briefe*, 96 ff., 109, 118. – *Heinemann*, in: *Zion*, 79 ff.

⁵⁰ *Gesammelte Schriften*, VI, 18.

⁵¹ *Neunzehn Briefe*, 114 ff. Siehe auch MGWJ, 1920, 144. Graetz berichtet über den Gegensatz der Hamburger Orthodoxie zu Hirsch.

wissenschaftliche Begründung⁵². Schon damals erkannte er es als seine vornehmliche Aufgabe, die Ergebnisse dieses Denkens ins Leben durch Schulen zu verpflanzen, „Schulen für Juden“ zu gründen, um sie in der Sprache der Bibel und ihres Landes denken zu lehren und das Lernen des Judentums im Gegensatz zum früheren Unterricht wieder liebenswert zu machen. Der Name „Juden“ und das Leben als Jude werden sie dann wieder mit Freude erfüllen⁵³.

Die *Neunzehn Briefe* hinterließen einen starken Eindruck auch in den Kreisen der Reform. Zum ersten Mal wurde auch von traditioneller Seite das Judentum in neuem, zeitgemäßen Licht dargestellt. Geiger würdigte sie in mehreren Aufsätzen objektiv, wenn auch naturgemäß sehr kritisch. Vor allem beanstandete er, daß das Axiom des göttlichen Ursprungs des Gesetzes und die daraus folgende Heteronomie unvereinbar sei mit dem sittlichen und rationalen Wesen des Menschen. Aber auch er gab zu, daß mit dieser Schrift ein neues Stadium in der Entwicklungsgeschichte des Judentums beginne. Geiger meinte, daß Hirsch, obwohl er eine so klare Einsicht in den geschichtlichen Verfall des Judentums erworben hätte, doch gewaltsam eine Grenze ziehe zwischen Dingen, die bloß zu entschuldigen sind und solchen, die er als heilig hinstellte. Auch lege Hirsch, seiner Meinung nach, keinen Wert auf bloße geistlose Ausübung der Gebote. Doch fügte Geiger hinzu, daß schon der Talmud diesen nackten Formenglauben besessen hätte⁵⁴. Erst die scharfe negative Reaktion Geigers auf den *Choreb* verursachte den völligen Bruch der persönlichen Beziehungen Hirschs mit ihm. Einen entscheidenden Einfluß hatten die *Neunzehn Briefe* auf die persönliche Entwicklung von Heinrich Graetz, der damals von schweren Zweifeln gequält war. Er bat Hirsch, ihn als Schüler bei sich aufzunehmen, und 1837 ging er zu ihm nach Oldenburg, wo er drei Jahre blieb. Anfangs verehrte er ihn sehr, doch allmählich wurde er ihm gegenüber kritisch angesichts dessen Strenge in der Ausübung der Gebote⁵⁵. Noch einmal wandte er sich 1848 an Hirsch, als dieser Rabbiner in Nikolsburg in Mähren war, mit der Bitte, ihm eine Stelle als Lehrer zu besorgen. Dies geschah denn auch, wenn auch jetzt Graetz angesichts seiner materiellen Abhängigkeit unangenehm berührt war von der „anmaßenden“ Haltung Hirschs in bezug auf andersartige Meinungen Graetz' und in bezug auf die untraditionelle Haartracht von dessen Frau. Nach einer ausführlichen

⁵² AaO, 117 ff.

⁵³ AaO., 107.

⁵⁴ *Abraham Geiger*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie*, II (1836), 351 ff. 518 ff.; aaO., III, 74 ff.; ferner vgl. *J[osef] W[ohlgemuth]*, S. R. Hirsch und das gesetzestreue Judentum, in: *Jeschurun*, XIV, Nr. 1/2 (1927), 8.

⁵⁵ *Markus Brann*, Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren, in: *MGWJ*, 1919, 352; ferner: Aus dem 'Tagebuch Graetz', in: *Die Wege der Jüdischen Geschichte*, Jerusalem 1969, 244 ff. (aus dem Hebr. übersetzt). Das deutsche Original des Tagebuches befindet sich in der National- und Universitätsbibliothek, Jerusalem.

scharfen Kritik seiner *Geschichte des jüdischen Volkes* durch Hirsch und aufgrund dessen negativer Einstellung gegenüber dem Breslauer Rabbinerseminar löste auch er endgültig die Beziehung mit diesem „Kompanion Gottes“⁵⁶.

IV. Zwischen Glauben und Gesetz

Bei allem Einklang mit den geistigen Strömungen der Zeit stand der Glaube an den göttlichen Ursprung im Mittelpunkt seiner Darlegungen. Deswegen preist er Mendelssohn, weil „in dem Denk- und Glaubensfreiheit verteidigenden und sie auch aus dem Judentum vindizierenden Jerusalem“ die praktische Wesenheit des Judentums hervorgehoben wird. Wenn von seinen Nachfolgern eine geistige Erfassung derselben versucht worden wäre, hätte sie vielleicht der ganzen Folgezeit eine andere Richtung gegeben⁵⁷. Aus demselben Grunde wandte er sich scharf gegen Maimonides, weil ihm Selbstvervollkommnung durch Erkenntnis der Wahrheit höchstes Ziel erschien und er diesem das Praktische unterordnete. Damit war ein weiterer Gegensatz zu ihm gegeben. Denn um den Widerspruch zu den damals geltenden philosophischen Richtungen auszugleichen, brachte Maimonides, dessen Geistesrichtung arabisch-griechisch war, „Ansichten mit, die ihm *anderweitig* feststanden – und glich damit aus“. Ihm gegenüber meinte Hirsch, das Judentum nur aus sich heraus verstehen zu wollen, wie dies übrigens auch Geiger zu tun glaubte, während er nun gerade Hirsch – nicht mit Unrecht – vorwarf, „die positive Religion auf dem Wege der Spekulation zu begründen“⁵⁸. Doch war Hirsch wohl kaum weniger von der allgemeinen Philosophie „außerhalb des Judentums“ bestimmt als Maimonides, auch wenn er nicht, wie manche seiner Kritiker meinen, dabei von einem bestimmten philosophischen System – etwa Hegels – ausgeht wie es bei Maimonides der Fall war. Er hatte kaum wissenschaftliche Voraussetzungen dafür, doch steht er einzelnen Gedankengängen Hegels und besonders Kants nahe, wie er auch oft die Identität des Judentums mit den Ideen Schillers betont. Hirsch, wie auch sein Lehrer Bernays bevorzugten Jehuda Halevi und Nachmanides, weil sie das Judentum auf

⁵⁶ AaO, 42; *Hirsch*, Gesammelte Schriften, V. Der kürzlich (1976) verstorbene Schemuel Jehuda Kaufmann berichtete, daß der Ideologe und Führer der zionistisch-sozialistischen Arbeiter Nachman Sirkin (1868–1924) ihn einmal aus dem Lesesaal der öffentlichen Bibliothek in New York rief, weil er ihm etwas Wichtiges mitzuteilen hatte. Sirkin fragte ihn, was seiner Meinung nach das wichtigste Werk der neueren Zeit wäre. Kaufmann dachte, er hätte das Kapital von Marx oder die Geschichte der Juden Graetz' im Sinne. Nein, meinte Sirkin. Als wichtigstes jüdisches Buch der Neuzeit erschienen ihm die Neunzehn Briefe Hirschs. (Jedioth Achronoth, 5. März 1976).

⁵⁷ Neunzehn Briefe, 102.

⁵⁸ AaO, 98 ff.; *Geiger*, in: ZfGJD, V (1892), 244; Nachgelassene Schriften, Bd. V, 27.

sich selber gründeten. Gott ist für Hirsch nicht so sehr Schöpfer der Welt als deren Gesetzgeber⁵⁹. Daher sei nicht der auf spekulativem Grund aufgebaute Glaube an Gott das Fundament des Judentums. 613 Pflichten kenne das Judentum, keine Glaubensgebote. „La loi und nicht la foi, Gesetz und nicht Glaube“ sei das Stichwort des Judentums; Gehorchen, nicht Glauben und Beten, macht den Juden zum Juden⁶⁰. Daher gebe es auch keine jüdische Theologie. Theologie enthält die Gedanken des Menschen über Gott und die göttlichen Dinge, während die Thora die Gedanken Gottes hinsichtlich des Menschen und der menschlichen Dinge enthalte. Die Annäherung an Gott geschehe nur durch eine Annäherung an seine Gesetze⁶¹. Dessen metaphysischer Charakter komme auch darin zum Ausdruck, daß die Thora im Gegensatz zu anderen Kulturen und Religionen nicht den adäquaten Ausdruck einer zeitlichen Entwicklungsstufe des Volkes bilde, vielmehr befand sie sich von vornherein im Gegensatz zu dem Volk, in dessen Kreis sie Eingang finden sollte⁶². Dieser Widerstand des Volkes beweise, daß das Gesetz nicht aus dem Volk kam, sondern an dieses gerichtet war und daß Moses nur das Organ göttlicher Sendung war und mit keinem Nimbus höherer Einsicht und wundertätiger Macht umgeben war⁶³. Von diesem Gesichtspunkt wandte sich Hirsch auch gegen jede irdisch begrenzende Erklärung, wie sie z. B. in der Betonung des orientalischen Charakters der Bibel in dem seinem Lehrer Bernays zugeschriebenen *Bibel'schen Orient* zum Ausdruck kam⁶⁴.

Im Gegensatz wieder zu der – vor allem unter dem Einfluß des Protestantismus Luthers und der damals einflußreichen Philosophie Schleiermachers – geläufigen Auffassung der Religion, die sich vorzugsweise an das Innere des Menschen wendet, will die Thora den *ganzen* Menschen regeln, mit seinen Gedanken und Empfindungen, aber auch mit seinen sinnlichen Trieben und Begierden. Judentum sei kein Zubehör zum Leben, es ist keine Feiertagsreligion, auch keine Buß- und Sterbereligion, wie viele meinen unter dem Einfluß der herrschenden Anschauungen einer Kirche, deren Ideale meist den büßenden und sterbenden Menschen verherrlichen⁶⁵. Die Thora kenne entweder keinen Kultus, oder der Kultus der Thora umfasse das ganze Leben. Einmal meinte er, es wäre gut, die Synagogen für hundert Jahre zu schließen, damit wir uns – dem Sinne des jüdischen Betens entsprechend – vor allem zu uns selber wenden sollen⁶⁶. Doch bei voller Betonung des Gesetzes hatte er

⁵⁹ I. B. M. 1, 11.

⁶⁰ Neunzehn Briefe, 79; Gesammelte Schriften, II, 422.

⁶¹ AaO, I, 89; III. B. M. 1, 3.

⁶² Die Hirsch entgegengesetzte Meinung vertreten u. a. Moritz Lazarus, später Leo Baeck und *Jecheskel Kaufmann*, Geschichte des israelitischen Glaubens, von der Urzeit bis zum Ende des zweiten Tempels (hebr.), Tel Aviv 1937–1956.

⁶³ II. B. M. 19, 10; IV. B. M. 10, 31; Gesammelte Schriften, I, 84, 433.

⁶⁴ *Heinemann*, in: Zion, 54.

⁶⁵ Gesammelte Schriften, VI, 13 ff.; I, 86; III, 5; III, 503.

⁶⁶ AaO, VI, 142.

keine blinde Gehorsamsübung im Sinn. „Frei bleibt, wer dem Sittengesetz gehorchen lernt“, meinte er mit Kant⁶⁷. Hier ginge es nicht um die Aneignung eines der Heteronomie fremden Autonomiegedankens, sondern seiner Ansicht nach stimmen beide Auffassungen hier im Grunde miteinander überein. Denn die Thora sei „nichts, als das an den Menschen ausgesprochene, in allen übrigen Geschöpfen sich aussprechende Gottesgesetz“. Es deute ihm sein innerstes Wesen und seine Bestimmung und komme damit seinem innersten Bedürfnis entgegen. Die Verpflichtung, die Gebote zu beobachten, bestehe nicht nur, weil Gott sie befahl, sondern, weil sie sittliche Werte darstellen, fordere Gott, daß der Mensch sie halte. „Daher sollen wir uns nicht nur von den im Gesetze ausgesprochenen Rechts- und Pflichtforderungen, sondern auch von dem uns bestimmen lassen, was wir als den aus den Gesetzesbestimmungen zu entnehmenden allgemeinen Ideen des Rechten und Guten entsprechend erkennen.“⁶⁸ Auch hier stellen wir die geistige Gemeinsamkeit zwischen Hirsch und Geiger trotz aller Verschiedenheiten fest. Beide glauben an eine natürliche sittliche Vernunft des Menschen, nur meinte Hirsch, daß die göttlichen Gebote ihr keineswegs widersprechen. Es mag dies bei ihm dem Geist der Zeit entsprechend ein übertriebener Optimismus in bezug auf die sittlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten oder eine vorschnelle Harmonisierung zweier doch wesensverschiedenen Bereiche sein. Daher geht Hirsch auf eine Vergeistigung und Ethisierung der gesamten biblisch-talmudischen Gesetzgebung aus⁶⁹. Weitergehend als die Rationalisten des Mittelalters, wie Saadja und Maimonides, die zwischen den rationalen und geoffenbarten Geboten unterschieden, hob Hirsch ausdrücklich eine Trennung beider von diesem Gesichtspunkt auf⁷⁰. Das beiden Gemeinsame sah er in dem Begriff der Gerechtigkeit. Während die meisten traditionellen Erklärer in den geoffenbarten „Geboten“ keinen rational einleuchtenden Grund sehen, erschienen sie Hirsch als „göttlich, tief aus der Natur unseres Wesens und unserer Bestimmung geflossene Feststellungen, deren Beachtung die Existenz und Zweckerfüllung unserer sittlichen Natur bedingen“⁷¹. Es handele sich bei diesen um „Gesetze der Gerechtigkeit gegen die dem Menschen untergeordnete Wesen, gegen Erde, Pflanze, Tier, den eigenen Körper...“ Nicht soziale, hygienische oder, wie bei Maimonides, gelegentlich aus den Zeitumständen verursachte Motive, sondern allein die religiöse Bedeutung des Gebotes ließ Hirsch gelten. Der Sabbat ist nicht

⁶⁷ I. B. M. 9, 27.

⁶⁸ V. B. M. 33, 2. Vgl. auch *Isaac Heinemann*, Taame Hamizwot be Sifrut Jisrael (hebr. – fernerhin zitiert mit ins Deutsche übersetztem Kurztitel: Die Gründe der Gebote), Teil II, Jerusalem 1957, 94 ff.

⁶⁹ *J[osef] W[ohlgemuth]*, S. R. Hirsch und das gesetzestreue Judentum, in: *Jeschurun*, aaO, 11.

⁷⁰ *Heinemann*, Die Gründe der Gebote, II, 130 ff.

⁷¹ I. B. M. 47, 22; Choreb, § 241; Neunzehn Briefe, 61. Vgl. auch seine Erklärung der Trennung der Gattungen; Choreb, § 408.

der Tag der Ruhe, sondern mit all seinen Geboten ein Symbol, ein „Tatdenkmal“ dafür, daß der Mensch nicht der alleinige Herr in der Welt ist⁷². Ebenso sei das Verbot des ungesäuerten Brotes am Pessach ein Protest gegen die Leugnung Gottes in der Geschichte⁷³. Auch die Posauentöne am jüdischen Neujahrstag wenden sich nicht inhaltlos an das Gemüt, vielmehr seien sie eine „Signalsprache an den Verstand“⁷⁴. Diese religiösen Sinnzeichen haben bei Hirsch somit kaum einen metaphysischen, sondern einen fast ausschließlich rationalen und sittlichen Inhalt⁷⁵. Die Opfer seien ein Symbol für die Unterordnung des Tierischen im Menschen unter seinen sittlichen Willen. Die Unreinheit durch die Berührung mit einem toten Körper veranschaulicht die Unfreiheit des zur sittlichen Freiheit berufenen Menschen, wenn er, wie alles organische Leben, dem physischen Zwang des Todes erliegt. (III. B. M. 7,20.) Auch die Beschneidung bedeutete die sittliche Behandlung des sinnlichsten Lebens⁷⁶. Selbst das Gebet stellt für ihn nicht den Dialog zwischen Gott und dem Menschen dar, sondern habe vor allem erzieherische Bedeutung. Dem hebräischen Wort entsprechend („hitpallel“) solle der Mensch streben, im Gebet sich selber zu beurteilen und zu richten. Das Gebet sei Gottesdienst am Herzen, eine Arbeit des Menschen an sich selbst⁷⁷. Darüber hinaus wird das *Heilige* überhaupt bei Hirsch identisch mit dem Sittlichen. Es bezeichnet die völlige Durchsittlichung des ganzen Wesens und den höchsten Grad sittlicher Freiheit des Menschen⁷⁸. Gleich den radikalen Reformern und Hermann Cohen in seinem Alterswerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* schließt Hirsch damit das Irrationale und Geheimnisvolle-Mystische aus dem Bereich des Heiligen und eigentlich auch des Religiösen aus. Dies geschieht in völligem Gegensatz zu den Auffassungen des Religiösen und des Heiligen in der modernen Religionswissenschaft – man denke an die dialektische Theologie und an die religiösen Existentialisten. Die Auffassung von Hirsch weicht aber auch von fast allen Richtungen des Judentums ab; das gilt vor allem gerade vom gesetzestreuem Lager, wo wieder über alles Maß das Mystische als das entscheidende Element des Religiösen gesehen wird⁷⁹. Diese einseitige Deutung bei Hirsch kann man als Reaktion auf die in gewissen Reformkreisen damals einflußreiche Auffassung Schleiermachers von dem Religiösen als dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und der religiösen

⁷² Neunzehn Briefe, 68; Choreb, § 143.

⁷³ Choreb, § 200; Gesammelte Schriften, III, 480.

⁷⁴ AaO, VI, 20.

⁷⁵ *Heinemann*, Die Gründe der Gebote, II, 148.

⁷⁶ III. B. M. 9, 1; 9, 6; in Gesammelte Schriften, III, 283.

⁷⁷ Choreb, § 618; V. B. M. 11, 13.

⁷⁸ II. B. M. 15, 11; III. B. M. 19, 2.

⁷⁹ Vgl. *Rudolf Otto*, *Das Heilige*, Gotha, 1929; *Heinemann*, *Die Gründe der Gebote*, II, 148 ff. Vgl. auch den großen Einfluß der Philosophie Rabb. A. Kooks auf die religiöse Judenheit in der Gegenwart.

Innigkeit, die zu keinen Taten verpflichtet, verstehen⁸⁰. Das Judentum, meinte Hirsch,

„weiß nichts von jener nebelhaften Gefühlseligkeit, die den Verstand dem dämmernden Gemütsleben unterordnet und eben in dieser Unterordnung das Wesen der Religion erblickt. Das Judentum appelliert an den Geist, um vermittels des klaren Gedankens das Gemüt zu leiten.“⁸¹

Doch wichtiger als die Kritik an der einseitig das Irrationale betonenden Haltung war ihm die rationale Deutung der Weltanschauung und der Gebote des Judentums. Seine Gegnerschaft galt der geistlosen und mechanischen Darstellung seitens der altorthodoxen, voraufklärerischen Richtung, und seitens der Reformen andererseits, die damit die Gebote als überlebt hinstellen wollten. Sein Hauptanliegen ging darauf aus – im Hinblick auf das mißverständene Judentum –, das im Grunde Irrationale zu rationalisieren. Den Weg dazu fand er in der *Symbolik*, wie Bernays, aber weitergehend als er, und auch in gewissem Gegensatz zu ihm, da dieser in romantischem Sinne das Geistige versinnlichen wollte. Das Symbol sollte die Idee in anschaulichen Handlungen darstellen und verewigen. „Es soll nichts sein, dessen der Mensch bedarf, um sich das Göttliche, sondern dessen Gott bedarf, um dem Menschen das von Gott geforderte Menschliche zu vergegenwärtigen“⁸². Bei oft geistvollen Betrachtungen, die auch auf den heutigen Leser anregend wirken, kam er dabei vielfach zu künstlichen Erklärungen, die auf den denkenden Menschen leicht abstoßend wirken. Neben den oben gebrachten Beispielen sei hier eines statt vieler erwähnt: Bei einem darzubringenden Opfer soll auch „Salz das Bündnis deines Gottes“ hinzugefügt werden (III. B. M. 14.2,13) als Vergegenwärtigung des Unveränderlichen, das somit ein Zeichen des Bundes bedeutet. Im Gegensatz zu der großen Mehrzahl der traditionellen Erklärer bemühte er sich, jede Einzelheit der vielen Gebote, die den Bau des Stiftzeltes, die Opfer, die Reinheit des Menschen und ähnliches betreffen, einleuchtend darzulegen. Früher war der bindende Anspruch des Gesetzes viel weniger in dem unmittelbar sich geltend machenden Sinn der einzelnen Gebote erfaßt worden, als in dem geglaubten Ganzen. Diese Ideen selber umschreiben den immer wieder variierten Gedanken von der sittlichen Überlegenheit des Israel-Menschen gegenüber naturhaftem Trieb- und Genußleben. Die übermäßige Symbolisierung der Gebote weist, wie mit Recht bemerkt wurde, darauf hin, daß auch Hirsch diese nicht mehr unmittelbar verstehen oder anderen annehmbar machen konnte⁸³. Dies gilt auch für die *etymologische* Methode der Wortdeutung, die er ständig für fast jeden Vers der Bibel verwendet, und die zugleich

⁸⁰ Heinemann, Die Gründe der Gebote, II, 151, Gesammelte Schriften, III, 292.

⁸¹ III. B. M. 1, 5.

⁸² Choreb, § 717; Neunzehn Briefe, 104; II. B. M. 20, 19.

⁸³ Wiener, op. cit., 57, 77; Nathan Rotenstreich, Das jüdische Denken in der Neuzeit (hebr.), Bd. I, Tel Aviv 1945, 119 ff.

ein Echo der damals zeitgemäßen Auffassung der Sprache bildete. Auch hier setzte Hirsch den Weg Bernays, wenn auch wieder auf eigene Weise, fort. Im Gegensatz zu ihm wandte er sich gegen eine sprachvergleichende Methode, vielmehr wollte er – seiner gedanklichen Haltung entsprechend – jedes Wort aus seinen oder den ihm verwandten Lauten der hebräischen Sprache erklären. Dabei vertauschte er diese willkürlich entsprechend ihren Gruppen und brachte die bezüglichlichen Stämme etymologisch miteinander in Verbindung. Auch hier kam er dadurch meist zu subjektiven und gezwungenen Deutungen, wenn sie auch oft bestechend und originell wirken. So erklärt er „jaft elohim jefet“ (I. B. M. 9,27) – „Gemüter öffnet“ (ähnlich „Petach“, Öffnung) „Gott dem Japhet“. Dieser wird damit Vertreter der Richtung, die – wie das Griechentum – die Welt ästhetisch veredelte. „Elilim“ – im Hinblick auf das hebräische Wort „al“ – bezeichnen die negativen Kräfte, die Götzen; „Schemesch“ (ähnlich Schamasch-Diener) die Sonne, die nach jüdischer Auffassung nur Diener ist. „Bassar“ – Fleisch – ist zugleich „Mewasser“ – Bote – im Dienste des Geistes u. ä. Es ist kein Zufall, daß Buber und Rosenzweig in ihrem Bestreben, die Wörtlichkeit der Thora zu übersetzen, ihre Verwandtschaft mit Hirsch empfanden⁸⁴. In einem völlig anderen, präzisen Stil sind Hirschs gesetzliche Erklärungen gehalten. Eine konzentrierte, alle Einzelheiten berücksichtigende Bestimmung gesetzlicher Begriffe faßt oft den Inhalt eines gesamten talmudischen Abschnittes incl. der Decisoren zusammen. Gelegentlich werden sie auch bedeutsam für eine rechte Stellungnahme zu den Grundproblemen der modernen Gesellschaft. Einige Beispiele hierfür seien angegeben: „Eine eigenartige Minorität“ könne „in die andersartige Mehrheit . . . nur dann aufgehen, wenn sie ungekannt in die Masse gemischt ist, nicht aber, wenn sie in ihrer Eigenartigkeit gekannt ist.“ – „Das jüdische allgemein verpflichtende soziale Prinzip läßt die Sorge für die eigene Existenz und Selbstständigkeit in ihrer vollen sittlichen Geltung, fordert aber ebenso gebieterisch *neben* dieser Sorge für sich selbst *gleichzeitig* und mit dem *gleichen Ernst* die hilfreiche Teilnahme“ für das Wohl des Nächsten. – „Offenbar wird . . . die möglichste Erhaltung einer mit *Landbau* sich beschäftigenden *städtischen* Bevölkerung als überwiegender Grundtypus der Nation in den Vordergrund gestellt und dem Anwachsen der Städte zu vom Lande abgelösten Großstädten Hindernis in den Weg gelegt.“ – Diesen Bestimmungen liegt, „die Anschauung zu Grunde, daß der Begriff eines staatlichen Ganzen nur in der konkreten Vielheit aller seiner einzelnen Angehörigen, nicht aber außerhalb derselben oder neben derselben eine Wirklichkeit hat, die Gesamtwohlfahrt daher nur in der Blüte und dem Glücke aller einzelnen zu suchen ist.“ (Wohl gegen die in seiner Zeit aufkommende Staatsvergötterung Hegels und anderer)⁸⁵. Die Verpflichtungskraft des Gesetzes beruht für Hirsch auf der göttlichen Offenbarung,

⁸⁴ Franz Rosenzweig, Briefe, Berlin 1935, 583. – Als Beispiel gemeinsamer Deutung V. B. M. 33, 3.

⁸⁵ III. B. M. 585; II. B. M. 235; V. B. M. 274 f., 321 f., 360.

doch wandte er sich ausdrücklich dagegen, dies als eine Sache des Glaubens zu betrachten. Vielmehr sei das „Gottesdiktat“ eine von der „konkretesten Erfahrung einer ganzen Nation“ getragene Tatsache, die daher zum klaren Verstand spreche. „Hier sei kein Raum für faselndes, phantastisches Träumen und Fühlen.“⁸⁶ Die Offenbarung Gottes im jüdischen Gotteswort als wahrhaftiges Faktum geselle sich ebenbürtig zu der Offenbarung in der Natur, es sei eine Tatsache, nicht weniger als Himmel und Erde⁸⁷. Damit wird das Grundgeschehnis, auf das die jüdische Religion sich gründet und welches seinem Wesen nach geheimnisvoll bleiben muß, weil aus metaphysischem Bereiche stammend, zur geschichtlichen und empirischen Tatsache, ähnlich wie im *Kusari* Jehuda Halevis. Demnach könne eigentlich keiner die göttliche Gesetzgebung am Sinai oder den Auszug aus Ägypten als *gegebene* Tatsache leugnen. Natürlich kann diese Argumentation einen *denkenden* Menschen nicht überzeugen. Denn die Göttlichkeit der Überlieferung wird von dem Geschehnis am Sinai abhängig gemacht, dieses aber wird als unverbrüchliche Tatsache hingestellt, weil sie als solche überliefert wurde, während in Wirklichkeit es um die Glaubenswürdigkeit dieser Geschichte geht⁸⁸. Doch aus dieser Art der „Beweisführung“ ergeben sich für Hirsch die weitestgehenden Folgerungen. Wäre die Bibel ein menschliches Erzeugnis, wie die Reformjuden behaupten, würde er es als ein Verbrechen (!) und als eine Versündigung an der Jugend betrachten, ihr die Bibel zu geben. Es wäre ein „Verrat an den Kinderherzen“, vielmehr solle man dann die Bibel „unter den Antiquitäten verschollener Zeiten vermodern lassen“. Wir wären alle betrogene Betrüger und dann wäre es Zeit, diesen Jammer offen und frei abzuschütteln⁸⁹. Es gab für ihn kein Mittelding, sondern „nur ein Entweder-Oder“, ein Alles oder Nichts⁹⁰. Ein Schritt von der Basis der Anerkennung Gottes als einzigem Leiter unserer Handlungen sei Abfall vom ganzen Gesetz. Die Leugnung auch nur *eines* der 613 Gebote und Verbote stelle den Juden außerhalb des Judentums⁹¹.

Schloß Hirsch das mystische Erlebnis in sein Inneres ein – gleichsam ein verhinderteter Mystiker⁹² – um dem Geist der Zeit entsprechend das Judentum als didaktisches Mittel rational darzustellen oder faßte er wirklich als Kind seiner Zeit das Judentum fast ausschließlich als rational-sittliche Einheit auf? Wie dem auch sei, die jüdische Gemeinschaft, wie sie zu allen Zeiten bestand, war als solche nicht mehr vorhanden. Hirsch sah vor allem den Einzelnen als solchen. Leugnete dieser die ideologische Grundlage des Judentums, so war

⁸⁶ Gesammelte Schriften, II, 17.

⁸⁷ AaO, III, 486; *Heinemann*, Die Gründe der Gebote, II, 98.

⁸⁸ Vgl. *J. W.*, Schöpfung und Natur, in: *Jeschurun*, 1927, 471.

⁸⁹ Gesammelte Schriften, III, 487; I, 153.

⁹⁰ IV. B. M. 15, 23.

⁹¹ Gesammelte Schriften, III, 493.

⁹² *Gerschom Scholem*, *Judaica*, Frankfurt a. Main 1963, 229 f.

für ihn – dies im Gegensatz zu früher und im Gegensatz zur ostjüdischen Judenheit – kein Platz in dem nun zur Konfessionsgemeinde verengten Rahmen. Gerade weil die Vorstellung von „Judentum als geistige Gestalt“ ihm und den liberalen Reformern gemeinsam war, mußte er um so deutlicher die Scheidegrenze ziehen zwischen seinen Anhängern und denen, die prinzipiell nicht bereit waren, das Gesetz in seiner Ganzheit auf sich zu nehmen, ähnlich der scharfen Spannung, die oft zwischen ideologisch nahen Gruppen besteht. Diese strenge und erschwerende Haltung gegenüber den Reformern war von vornherein, wie auch die meisten anderen Grundsätze seiner Ideologie, in seinem Denken angelegt, wie die zitierten Stellen erweisen, auch wenn sie erst später, nach dem Beginn seiner Tätigkeit in Frankfurt a. Main im Jahre 1851, ihren organisatorischen Ausdruck fand⁹³. Es ist daher nicht unverständlich, daß der junge Abraham Geiger aus ähnlichem Grund eigentlich als erster in Deutschland den Gedanken der Trennung all derer, die sich vom Talmud losgesagt haben, von den anderen erfaßte⁹⁴. Gerade weil Hirsch im Judentum das konkrete Idealbild universaler Menschheit sah, glaubte er, gleichsam dialektisch im Sinne Hegels, als Gegengewicht dazu die enge dogmatisch und lebensmäßig abgeschlossene Gemeinde sehen zu müssen. Er selber, noch in seiner Frühzeit, unterschied zwischen dem ersten geschlossenen Kreis der gesetzlichen Überlieferung und dem zweiten freien Kreis der Agada, der freien Ansichten, der für alle Zeiten der Bereicherung fähig sei. Dieser sei umso freier, je fester und in *sich* begründeter und abgeschlossener der erste Kreis ist⁹⁵. Genau so war auch das Verhältnis zwischen seiner so offenen Haltung zur Menschheitskultur und seiner strengen Abgrenzung nach innen.

Doch wäre es falsch, Hirsch eines einseitigen Rationalismus zu bezichtigen⁹⁶. Hirsch wandte sich – vielleicht schärfer als die Reformen – gegen eine romantische Auffassung der Religion, die sich in einer Ästhetisierung der Religion erschöpft. Doch als Erzieher, der die Tradition den Menschen seiner Zeit nahebringen und wieder wertvoll erscheinen lassen wollte, wußte er, daß Gedanken den Willen nur auf dem Umweg über das Gefühl bestimmen. „Der Verstand werde erhellt... aber überall zugleich das Herz erwärmt, alles aufs eine große Lebensziel hingeführt.“⁹⁷ Daher war ihm die Originalität seiner Gedanken nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, das in immer neuen Formen und Vorstellungen auf das Gefühl wirken sollte⁹⁸. Seine Methoden

⁹³ Hermann Schwab, S. R. Hirsch und die Trennungsothodoxie, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, II, Nr. 5 (1958), 24 f., hat daher nicht recht, wenn er meint, daß Hirsch erst 1876 den Gedanken des Separatismus faßte. Vgl. Felix Strauss, Die Entwicklung zur Austrittsgemeinde, aaO, Nr. 7 (1959), 146–147.

⁹⁴ Geiger, Nachgelassene Schriften, V, 55.

⁹⁵ Einleitung zum Choreb, VIII.

⁹⁶ Gesammelte Schriften, VI, 12 ff.

⁹⁷ Choreb, § 556.

⁹⁸ Josef Wohlgemuth, Samson Raphael Hirsch als Erzieher, in: Jeschurun, 1921, 355 ff.

– die Symbolik und die Etymologie, aber auch seine überaus pathetische, bildreiche und daher für heutige Menschen schwer lesbare Sprache – waren von der Romantik bestimmt. Vor allem aber wandte sich Hirsch gegen die geläufige asketische Auffassung der Religion, die die selbstquälerische Peinigung und die dumpfe Ghettostimmung fördere, und die jedes Lächeln und jeden Genuß als Verbrechen betrachte. In völligem Gegensatz hierzu sei das Judentum eine „Lehre diesseitiger Seligkeit“. Sie kämpfe nur gegen Genußvergötterung als Ziel unseres Lebens an, aber sie stemple als Sünde willkürliches Sichversagen erlaubter Genüsse. Denn höchster Gottesdienst sei nach dieser Lehre „Freude vor Gottes Angesicht“ und heiteres Erfüllen der Aufgaben, die einem Juden obliegen. So sei der Tempel nicht eines Übermaßes an Freude wegen zerstört worden, sondern weil es an ihr fehlte⁹⁹. Und in der Tat, wer noch in späteren Tagen Zeuge war des Gottesdienstes in den vom Geiste Hirschs beeinflussten Gemeinden – auch heute bestehen solche Gemeinden¹⁰⁰ – wurde tief beeindruckt von der seelischen Geschlossenheit und Innerlichkeit, die diese bei aller Verhaltenheit und Pedanterie kennzeichneten¹⁰¹. Hier dürfte auch der Grund in der so verschiedenen Wirkung Mendelssohns und Hirschs liegen. Hirsch fühlte sich Mendelssohn in manchem nahe, dieser zeigte: „man könne streng religiöser Jude sein und *doch* hochgeachtet hervorglänzen als deutscher Plato! – Dies, und doch entschied.“¹⁰² Sein Leben zum Unterschied von Hirsch war gekennzeichnet durch ein *Nebeneinander*, und nicht ein *Ineinander* der beiden Bereiche, durch seine Passivität und durch das Fehlen des Irrationalen bei seiner an sich genauen Erfüllung der Gebote¹⁰³. Hirsch wirkte vor allem durch die Geschlossenheit seiner Persönlichkeit, durch den fanatischen Eifer für die Sache, die er verfocht und durch den Einfluß auf die Seele der Menschen seiner Gemeinde.

V. Zwischen Tradition und Neuerung

Es ist daher verständlich, daß Hirsch auch in seiner Kritik über den ungeordneten und unästhetischen Gottesdienst in den Synagogen mit den Reformern übereinstimmte¹⁰⁴. Aber er sah das Heil nicht wie sie in der äußeren Anpassung an den Gottesdienst der Kirchen, vielmehr war es sein Bemühen,

⁹⁹ Neunzehn Briefe, 75; Schriften, I, 472 ff.

¹⁰⁰ U. a. in Zürich, London, New York.

¹⁰¹ *Baruch Kurzweil*, Ringen um die Werte des Judentums (hebr.), Jerusalem 1970, 280 ff.

¹⁰² Neunzehn Briefe, 102.

¹⁰³ Vgl. *J. W.*, Moses Mendelssohn und das thoratreue Judentum, in: *Jeschurun*, XVI, Nr. 7/8 (1929), 331 ff. – vgl. vor allem die Schilderung des Freitagabends in seinem Haus.

¹⁰⁴ *Leopold Zunz*, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 2. Aufl. 1892, Kap. 24.

ihm eine mehr würdige und ansprechende Form als bisher zu verleihen. Er scheute dabei auch vor Neuerungen nicht zurück, wenn sie der Tradition nicht widersprachen¹⁰⁵. Deutsche Predigten waren schon vor ihm üblich, aber sie waren für ihn kein Zugeständnis an die Zuhörer, sondern er schätzte sie als erzieherisches Mittel ersten Ranges und darum war er bedacht, ihnen eine ansprechende und allgemein verständliche Form zu geben. Schon während seines ersten Rabinats in Oldenburg führte er einen Chor ein, und auch in den umgebenden kleineren Gemeinden, für die er als Landesrabbiner verantwortlich war, sorgte er für ein geordnetes gemeinsames Singen beim Gebet. Er tat dies, obwohl damals die Einführung eines Synagogenchors als Zeichen der Reform galt¹⁰⁶. Größeres Aufsehen erregte seine Abschaffung des Kolnidre Gebets, nicht so sehr seines Inhalts wegen, der kaum beachtet wurde, sondern weil die Melodie dieses Gebetes besonders angetan war, die erhobene Stimmung des Versöhnungstages einzuleiten. Hirsch wieder fand keinen Anlaß, es beizubehalten, weil es nur als umstrittener Brauch galt und weil sein Inhalt (Nichtigkeitserklärung zukünftiger Gelübde) Anlaß zu Mißdeutungen geben konnte¹⁰⁷. Graetz bezeugt in seinem Tagebuch, daß er bei seinem Aufenthalt in Oldenburg Hirsch gedrängt hätte, dieses Gebet abzuschaffen, und daß dieser sich deswegen viele Feinde auch in Hamburg zugezogen hätte¹⁰⁸. Auch in seinem Auftreten nach außen hin, ohne Bart, im damals üblichen schwarzen Talar, rechnete er bewußt mit den Gebräuchen der Umgebung¹⁰⁹.

Doch viel umstrittener war sein *Erziehungsprogramm*. Wir sahen schon, daß er von früh an es als sein wichtigstes Anliegen sah, sich der Erziehung der meist dem Judentum fremd oder gleichgültig gewordenen Jugend zu widmen. Gegenüber dem alten Erziehungssystem, das das Studium der Bibel zugunsten des Talmud vernachlässigte, forderte er, wieder im Einklang mit Bernays, mit dem Unterricht der hebräischen und deutschen Sprache zu beginnen und danach die Bibel folgen zu lassen, diese aber nicht für Sprach- und Altertumsforschungen oder Literaturstudien zu verwenden. Vielmehr solle die Jugend aus ihr die Ansicht des Judentums über Gott, Welt und Menschheit schöpfen. Dann erst möge sie sich dem Studium des Gesetzes und des Talmuds widmen, nicht um wie früher in spitzfindigen, nicht dem Leben dienenden Disputationen zu glänzen, sondern um Israels Geschick zu begreifen und um das Leben mit diesem Geiste zu erfüllen. An der Hand der Thora solle das Kind in Natur und Geschichte Gott erkennen. Es solle natürlich auch die Kenntnisse erwerben, die ihm die Mittel für seine Berufsarbeit ermöglichen¹¹⁰. Auch auf diesem Gebiet ist die für Hirsch charakteristische Ge-

¹⁰⁵ Heinemann, in: *Historia Judaica*, 1951, 41 ff.

¹⁰⁶ AaO, 42, *Zunz*, op. cit., 491.

¹⁰⁷ Heinemann, in: *Historia Judaica*, 43 f.

¹⁰⁸ MGWJ, 1920, 144 f.

¹⁰⁹ Heinemann, in: *Sinai* (hebr.), XXIV (1949), 252.

¹¹⁰ Neunzehn Briefe, 106 ff.; *Choreb*, § 551–552.

schlossenheit und Beständigkeit seiner Auffassung erkenntlich, trotz einer bestimmten Abwandlung des Leitwortes. Erst in der Auseinandersetzung mit den Reformern, nach der Braunschweiger Rabbinerkonferenz im Jahre 1844, und vor allem in bezug auf das Programm der Schule, die er nach der Bildung der Separatgemeinde in Frankfurt 1853 gründete, sprach er von dem Erziehungsweg, der Thora mit allgemeiner Bildung verbindet¹¹¹. Aber er wollte diese beiden Bereiche nicht als einander gegensätzlich oder auch nur verschieden aufgefaßt wissen, um sie zu einer Synthese zu verbinden. Vielmehr wäre die Entfremdung des jüdischen Volkes von der allgemeinen Bildung vorübergehend und erzwungen gewesen. Das Feld der jüdischen Wissenschaft sei nicht abgetrennt von der Geschichte, der Welt und dem wirklichen Leben. Daher sollen die Erzieher der Jugend beide Gebiete gleichzeitig, mit gleichem Ernst und gleicher Gründlichkeit pflegen¹¹². Denn sie bedingen sich einander und sollen um des jüdisch-religiösen Momentes willen und nicht nur aus praktischen Gründen zusammen als Einheit den Inhalt des Unterrichts und der Erziehung bilden. Im Gegensatz zu den Rabbinern und Jugendbildnern der vorigen (vielleicht sollte man auch hinzufügen und wieder späteren!?) Generation soll gerade ein religiöser Mensch, geschweige denn ein geistiger Führer und Erzieher, nicht ungebildet sein. Manche Orthodoxe zogen es vor, die Konfrontation mit den allgemeinen Fächern zu meiden, sie – wie der bekannte Rabbiner S. B. Bamberger aus Würzburg –, befürchteten auch, daß die jüdischen Fächer dabei zu kurz kommen würden. Die Reformer wieder wandten sich gegen Hirschs Schule, weil sie das pharisäisch-rabbinische Judentum für veraltet hielten und sie fortan nur Pfleger der humanen Bildung zu sein meinten. Demgegenüber stellte Hirsch fest, daß seine Schule nicht ein Zwittergeschöpf darstelle, sondern sie habe Erfolg, gerade weil sie beide Bildungszwecke in liebendem Ernst zusammenfaßte¹¹³. Es war ein besonderes Verdienst von Hirsch, daß er wohl zuerst sich der bis dahin völlig vernachlässigten Erziehung der Mädchen annahm und ihnen die gleiche Aufmerksamkeit wie den Jungen zuwandte. Hirsch verzichtete von vornherein auf eine akademische, auf die Wissenschaft gerichtete Bildung – zum Unterschied von dem später (1873) von R. Esriel Hildesheimer gegründeten Rabbinerseminar in Berlin. Er begnügte sich mit der Erlangung der Mittelschulreife. Aus Rücksicht auf die Eltern und die Forderungen des Staates mußte er, mehr, als er wollte, den jüdischen Unterricht einschränken. Das jüdische Wissen der Schüler war daher sehr beschränkt und wirkte sich dann auf das geistige Niveau der Gemeindemitglieder aus. Ein größerer Teil der Schüler blieb

¹¹¹ Sinai, 258 ff. Heinemann will in dieser Losung einen grundsätzlichen Wandel sehen, doch *Mordechai Breuers* Widerspruch scheint mir berechtigt. Siehe: *The 'Torah-Im Derekh-Eretz' of Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem–New York 1970, 17, Anm. 38.

¹¹² Gesammelte Schriften, II, 451; I, 278 ff.

¹¹³ AaO, 436 ff.; III, 501. Vom Verfasser gesperrt gedruckt.

nicht den Zielen der Schule treu¹¹⁴. Trotzdem wurde das erzieherische Werk Hirschs beispielgebend für die gesetzestreue Judenheit Deutschlands, später auch in gewissem Maße für den Osten (u. a. Mädchengymnasien in Polen) und Westeuropa, für Erez Israel und schließlich auch für Nord- und Südamerika. Hirschs Auffassung von den Zielen der Erziehung wurde naturgemäß erst verständlich als Ausfluß seiner allgemeinen Haltung zur Kultur der Zeit. Hirsch, wieder im Einklang mit den Liberalen seiner Zeit, glaubte an den unaufhörlichen Fortschritt der Menschheit. Das Judentum sei „die einzige Religion, die mit Freuden jeden Fortschritt begrüßt, ja, die auf die immer allgemeiner werdende geistige und sittliche Veredlung der Menschen wartet“¹¹⁵. In diesem – Hegelschen – Sinne begrüßte er auch die Französische Revolution, als „mit nie geahnter Kraft, das Bewußtsein des Rechts zum ersten Mal in großem Triumphzug einging in die Gemüter der Menschen“¹¹⁶. In einer denkwürdigen Nacht (gemeint ist die Nacht vom 4./5. August 1789, als die privilegierten Stände auf alle Sonderrechte verzichteten) zog das Recht in die Brust der Sterblichen ein,

„jenes Recht, das vom Sinai aus seinem Volke in die Hand gegeben war, jene Wahrheit von der unverlierbaren Würde des Menschen... Das war eine von jenen Stunden, in welchen Gott einzieht in die Geschichte“.

Die Weltgeschichte wäre anders verlaufen, hätten die Völker „statt diesem Prinzip den Krieg zu künden, ihm den Sieg in dem eigenen Kreise schon damals bereitet“. Statt dessen mußte Napoleon im Dienst des großen „Weltmeisters“ das Werkzeug werden für Freiheit und Recht, die er selber tief verachtete. Als nun Hirsch diese Rede – anlässlich der fünfzigjährigen Wiederkehr der Schlacht von Leipzig – hielt, fragte er nach der Bedeutung dieser Feier für die Juden, da doch die Niederlage Napoleons den Verlust der neuen Rechte der Juden mit sich brachte.

„Wenn es etwas gibt, was uns den Triumph des göttlichen Rechtes und der unverlierbaren, von Gott der Menschheit verbrieften Grundsätze zeigt, so ist es eben die Stellung, die nunmehr die Juden, nach fünfzig Jahren auf ... deutscher Erde gewonnen haben.“¹¹⁷

Und im Sinne Kants und Hegels fragte er rhetorisch: Möchten wir durch napoleonische Dekrete oder durch das Rechtsbewußtsein der Menschen frei und gleich geworden sein? „Nur was in dem Bewußtsein der Menschen zur Herrschaft gelangt, nur das ist eine unverlierbare Errungenschaft“ (genau siebzig Jahre vor 1933!). So begrüßte er auch im Jahre 1848 die neue Revo-

¹¹⁴ *Jacob Rosenheim*, Erinnerungen 1870–1920, hrsg. von Heinrich Eisemann und Herbert N. Kruskal, Frankfurt a. Main 1970, 23 ff., 46 – ferner mündliche Information seitens Rabbiner Dr. M. Auerbach, Tel Aviv.

¹¹⁵ *Gesammelte Schriften*, II, 454.

¹¹⁶ *AaO*, V, 545 ff.

¹¹⁷ *AaO*, 552.

lution*, als er Rabbiner in Nikolsburg in Mähren war und als Führer der mährischen Judenheit ins Parlament gewählt wurde. Er wandte sich an die christlichen Mitbürger, die Schmach der Jahrhunderte zu tilgen, „nicht nur die Schmach, die Ihr gelitten, nein, auch die Schmach – verzeihet – die Ihr geübt!“¹¹⁸

Die Erlebnisse der Zeit bestimmen auch seine Deutung der Gestalten der Bibel. Esau (der Tradition nach das Sinnbild Roms) ist nicht mehr der wilde Jäger, denn sonst hätte er nicht der Beherrscher der ganzen Entwicklung der Menschheit sein können. Aber auch er gebe immer mehr der Humanität Raum, „und zwar ist es gerade Jakob, an dem Esau zumeist Gelegenheit hat zu zeigen, daß . . . das Prinzip der Humanität bei ihm zum Durchbruch zu kommen anfängt“¹¹⁹. Daher ist seiner Meinung nach der Gegensatz zwischen Israel und den Völkern immer mehr im Verschwinden begriffen¹²⁰. Hirsch segnet die Emanzipation als eine „Morgenröte wieder erwachenden Menschthums in der Menschheit“¹²¹. Wir wollen stets den Fortschritt, rief er aus, aber nur im Bunde mit der Religion und nicht um den Preis ihrer Preisgabe. Denn je mehr der Jude Jude ist, umso universeller seien seine Anschauungen¹²². Die Juden haben in wachsendem Glücke unter dem hellen Völkerhimmel die nun freieren Kräfte nur noch in gesteigerter Gesetzestreue zu verwenden. Damit werden sie in viel höherem Maße als vorher ihrer Aufgabe in der Galuth gerecht, um die zur Erlösung der Menschheit ihnen anvertraute Gotteslehre für die Völker unter den Völkern zu verwirklichen¹²³. Als Glieder einer rein *geistigen* Nation seien die Juden überall zum innigen Anschluß an Staaten fähig, denn nicht Land und Boden seien ihr Einigungsband, sondern die gemeinsame Aufgabe der Thora. Die auch äußerliche Vereinigung als Volk auf einem Boden durch Gott darf erhofft, aber nicht tätig gefördert werden. Daher war Hirsch im Gegensatz zu anderen Führern der orthodoxen Judenheit – wie seine Lehrer die Rabbiner Jakob Ettlinger, Zwi H. Kalischer und Esriel Hildesheimer – nicht bereit, für die praktische Siedlungsarbeit zu wirken. Doch einmal gab er dem Gedanken der Rückkehr als Wirken der Geschichte – im Hegelschen Sinne – Ausdruck:

„In allen weltgeschichtlichen Ereignissen . . . wandle ich mit ihnen, und alle die prüfungsvollen, schmerzlich erziehenden Einwirkungen aller ihrer Erlebnisse in Feindesland, sowie die Entwicklungsgänge dieser völkergeschichtlichen Ereignisse

* Siehe ebenfalls den Beitrag von *Jacob Toury*, Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, im vorliegenden Bande, S. 372 f. (Hrsg.).

¹¹⁸ Samson Raphael Hirsch als Oberlandesrabbiner von Mähren, Jubiläumsnummer des Israelit, 1908, 21.

¹¹⁹ I. B. M. 33, 4.

¹²⁰ IV. B. M. 29, 13.

¹²¹ Neunzehn Briefe, 89.

¹²² Gesammelte Schriften, III, 502 ff.

¹²³ III. B. M. 26, 42.

selbst, münden endlich darin, daß sie reif werden für die Rückkehr zur Selbstständigkeit und die Völkerereignisse sie selbst zur Heimat wiederbringen. So ist das ganze lange, lange Exil ... trotz allem nichts als eine auf langen Umwegen unter unsichtbarer Gottesleitung sich vollziehende Heimführung zur alten Heimat und zur ewig unverlierbaren alten Bestimmung [III. B. M. 26, 42].“

Hier wird die tiefe Disharmonie deutlich, die seine äußerlich so geschlossen scheinende Haltung kennzeichnet. Hirsch betonte immer wieder, daß das Judentum nicht ein Zubehör zum Leben bilde, sondern bestimmt sei, den ganzen Menschen zu erfassen. Nun aber im selben Zusammenhang erklärte er, worum es ihm gehe, um den noch Widerstrebenden zu überzeugen.

„Wie du wöchentlich ... die Bilanz deines Vermögens ziehest, also hast du auch fortwährend den Stand des jüdischen Heiligtums in deinem Kreise zu beachten ... Du bist erst Jude und dann Geschäftsmann geworden.“

Was vermöchte, fragte er, der Einzelne für die Gesamtheit?

„Sich losreißen von dem Aufgehen ins Geschäft, täglich sich eine Stunde, eine halbe, eine Viertelstunde nach vollendetem Tagewerk abgewinnen, nachdem er dem redlichen Geschäfte gelebt, dann auch die heiligen Minuten gefunden, in welchen er sich seinem Geiste, seinem Gotte ... angehört.“¹²⁴

Sechs Tage sollen dem Juden die äußeren Mittel für seinen Beruf bringen, während der siebente Tag den Geist und die Weihe spenden, daß jenes Eringen auch im *göttlichen Sinne* geschehe¹²⁵. Hielten nur alle Juden auf Reisen oder im Geschäftsleben ihre jüdischen Pflichten, fände der Jude seinen Pflichten entsprechende Speisen überall¹²⁶. Der Unterschied zwischen Hirsch und den Reformern ist ein prinzipieller, in dem Verhältnis zum viele konkrete Pflichten auferlegenden Gesetz. Aber das vielschichtige alltägliche Leben in der Umwelt, an die man sich innigst (!) anschließen darf, bleibt unberührt davon, und das sittliche Verhalten des Einzelnen beruht für ihn auf individueller Entscheidung, genau wie beim liberalen Juden. Auch die Zerstreung wird bei Hirsch zum Segen, und der Missionsgedanke – die Ideen des Judentums unter den Völkern beispielgebend verbreitend – kommt ebenfalls auch bei ihm zum Recht. Hirsch leugnet nicht – im Gegensatz zu den Liberalen – das Weiterbestehen des jüdischen Volkes, doch erhält es einen rein geistigen Inhalt, wiederum im Widerspruch zum konkreten Judentum, wie es stets im Leben und im Denken verstanden wurde. Auch die jüdische Gemeinde soll im Gegensatz zu früher keine politischen Elemente mehr enthalten, sie sei eine reine Religionsgemeinschaft. Erez Israel, das konkrete Land jüdischen Lebens

¹²⁴ Gesammelte Schriften, I, 215; III, 49. Auch Geiger will sich nicht mit der wöchentlichen Stunde der Andacht begnügen, sondern fordert, das ganze Leben in allen seinen Bereichen zu einem wirksamen Gottesdienst zu gestalten, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie, III, 88.

¹²⁵ Neunzehn Briefe, 83.

¹²⁶ Gesammelte Schriften, III, 504.

und jüdischer Pflichterfüllung und das konkrete Ziel inniger jüdischer Sehnsucht während aller Zeiten, wird nun Gegenstand utopischer Hoffnung, ohne jede Beziehung zum Alltag.

Überaus bezeichnend dürfte es sein, bei unserer Zusammenfassung der Gedanken Hirschs, ihn dem anderen großen Führer der Orthodoxie zu Beginn der Neuzeit, R. Moses Sofer, noch einmal gegenüberzustellen. Dieser, in der voremanzipatorischen Epoche wurzelnd, wurde mit Hirsch einer der Vorkämpfer gegen die Reform. Er war der Initiator des Trennungsgedankens von den nicht das göttliche Gesetz anerkennenden Gemeinden. Im Gegensatz zu Hirsch aber bedauerte er die Emanzipation als Zeichen der Entfernung Israels von seinem Gott, da sie unweigerlich zur verstärkten Angleichung an die Völker führen werde. Er war im Gegenteil darauf bedacht, das Bewußtsein der Juden in der Galut, in der Verbannung zu leben, zu stärken und wurde einer der ersten Großen Israels, die den noch unpolitischen Gedanken der Alija nach Erez Israel propagierten, wie denn auch seine Schüler unter den Gründern der ersten Kolonien waren¹²⁷. Allgemeine Bildung gestattete er als Hilfszweig jüdischen Lernens, doch war er auch hier bedacht, das Trennende von den Völkern nicht zu verwischen. Er wandte sich, wie erwähnt, gegen alles Neue und betonte, daß der Wandel der Nichtjuden gegenüber den Juden nur vorübergehend sei.

Nicht weniger aufhellend ist der Vergleich mit dem großen Bibelerklärer und Sprachforscher Samuel David Luzzatto (1800–1865), der in Padua wirkte. Wie Hirsch war er tief von der modernen Kultur geformt, aber auch durchdrungen von einem starken Nationalgefühl. Auch er mühte sich um geistige Selbstbehauptung des traditionellen Judentums, aber betonte im Unterschied von Hirsch seine Funktion als erhaltendes Gefüge des nationalen Daseins. Daher hätten wir nicht nach der Emanzipation zu streben, vielmehr sollten wir die Solidarität des jüdischen Volkes stärken, die durch die rationale Aufklärung gefährdet sei. Mit Hirsch gemeinsam ist ihm wieder die auf die Menschheit bezogene Gotteslehre, deren partikulärer Träger das jüdische Volk bildet. Aber bei aller Verwurzelung in der modernen Kultur und Wissenschaft hob er im Gegensatz zu Hirsch den grundsätzlichen Unterschied zwischen der vom griechischen Intellektualismus geformten europäischen Kultur und dem Judentum hervor, das wie bei Hirsch im sittlichen Handeln zum Ausdruck kommt¹²⁸. Hierbei betont er das Erbarmen und die Gerechtigkeit als Grundlage sittlicher Eigenschaften. Auch er wandte sich gegen jeden Versuch, die überkommene jüdische Lebensordnung zu schwächen und warnte wie Moses Sofer vor der Assimilation und den an sie geknüpften Hoffnungen einer Annäherung an die Völker. Als im Anschluß an eine Reise

¹²⁷ R. *Schmuel Hacohen Weingarten*, *Hachatom Sofer und seine Schüler* (hebr.), Jerusalem 1945; *Zwi Sahawi*, *Vom Chatam Sofer bis Herzl* (hebr.), Jerusalem 1966.

¹²⁸ *Wiener*, op. cit., 59 ff.; *Rotenstreich*, op. cit., Bd. II, Tel Aviv 1950, 32 ff.

von Moses Montefiore nach Erez Israel der Plan auftauchte, den dortigen Juden durch abendländische Bildung zu helfen, wandte sich 1854 Luzzatto dagegen. Das Judentum brauche nicht „das verfaulte Europa mit seiner Sitten- und Glaubenslosigkeit“. Der Kultus der Arbeit, der ein echt jüdischer Gottesdienst sei, solle dort neu erblühen, unter strenger Wahrung des Religionsgesetzes. Die Juden sollten, ungestört von fremdem Einfluß, ihr Leben nach dem Mosaismus gestalten. Die deutschen Juden, als sie freie Menschen wurden, machten sich „zu Anbetern und knechtischen Nachahmern anderer Völker“ und wechselten deshalb Sprache, Namen und Glauben. Im Gegensatz zu ihnen erschien ihm Hirsch als der erste deutsche Jude, der auf die Vergangenheit und das eigene kulturelle Erbe stolz war. Trotz seiner Bewunderung für ihn ist es begreiflich, daß er mit dem Inhalt der *Neunzehn Briefe* Hirschs, wie er an einen Schüler schrieb, nicht einverstanden war. Mit Recht meint Max Wiener, daß Luzzattos Jüdischkeit aufs Ganze geht, und daß zum Unterschied von Hirsch in ihm die Sehnsucht nach einem selbstgenügsamen, wenn auch nicht nach außen abgeschlossenen Judentum lebt¹²⁹.

Hirsch erwähnt zuerst den Gedanken der Trennung in einem Sendschreiben Ende 1844 als Reaktion auf die Beschlüsse der ersten Rabbinerkonferenz in Braunschweig im selben Jahr. Nicht die bisher erfolgten Neuerungen, auch nicht die Errichtung der Reformsynagogen oder die Streichung der auf Zion gerichteten Gebete, sondern die Leugnung der Autorität des Talmuds und vor allem die Aufhebung des Verbots der Mischehen veranlaßten ihn zu diesem Schritt. Doch noch in Nikolsburg, wo er von 1847 als Rabbiner wirkte, bewahrte er eine mittlere Linie zwischen den beiden Lagern und ließ sich auch von dem liberalen Rabbiner Isaak Noah Mannheimer in sein Amt einführen¹³⁰. Erst als er den Ruf der zuerst kleinen orthodoxen Gruppe in Frankfurt a. Main annahm und die Separatgemeinde dort 1851 gründete, festigte sich sein Entschluß, sich vom Reformjudentum radikal zu trennen. Die Intoleranz des liberalen Gemeindevorstandes in Frankfurt a. Main während einiger Jahrzehnte, aufgrund deren das traditionelle Thorastudium verboten war und traditionelle Institutionen aufgehoben wurden, bestärkte ihn in seiner Haltung¹³¹. Doch dachte er zunächst noch an ein Zusammenwirken auf sozialem Bereiche, aber später entschied er sich zu einer vollen Trennung von der anderen Gemeinde¹³².

Hirsch, nachdem er sich innerlich zu seiner Anschauung durchgerungen hatte, wie er in den *Neunzehn Briefen* berichtet, war ein Mann ohne Konflikte, ein

¹²⁹ AaO, 64f. Vgl. auch den Brief Luzzattos vom 29. Januar 1837 an seinen Schüler A. J. Randegger in Triest, siehe *Franz Kobler*, Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West, Wien 1938, 115 f.

¹³⁰ *Heinemann*, in: Sinai, 258 ff. Siehe auch *Schwab*, Anm. 93.

¹³¹ *Jung*, Guardians of our Heritage, 279; Gesammelte Schriften, III, 510 ff.

¹³² *Israelit*, Jubiläumsnummer, 1908, 38.

„Fanatiker der Sicherheit“¹³³. Er hatte ein felsenfestes Vertrauen in die Sache, die er vertrat, und für die er unermüdlich kämpfte, wohl ohne je von Zweifeln geplagt zu sein. Seine Ideen und seine Deutungen hingen, so originell und kühn sie oft waren, an einem Haar. Das übertriebene Sicherheitsgefühl täuschte ihn über vorhandene Gegensätze hinweg oder ließ ihn diese vorschnell harmonisieren, wie wir sahen. Seine Zeit erschien ihm als Gipfelpunkt menschlicher Entwicklung. Während die Völker der Welt zur Verwirklichung ihrer Menschenbestimmung im Laufe der Geschichte gelangen sollten, wurde dem Volk Israel seine Aufgabe in der Menschheitsentwicklung durch göttliche Offenbarung zuteil. Sie war somit überzeitlich. Damit war auch das jüdische Volk seinem Wesen nach historischen Veränderungen ent-rückt¹³⁴. Für die Reformen dagegen war nun auch das Judentum in den historischen Prozeß eingereicht. Mit dem Fallen der geistigen Mauern und dem Eintritt der Juden in die nichtjüdische Gesellschaft konnte es nicht ausbleiben, daß auch sie der historischen Dynamik unterworfen waren. Umso mehr kam es Hirsch darauf an, die Statik seiner jüdischen Welt und der kleinen Gemeinde, die sie vertrat, zu bewahren. Die Spannung zwischen den beiden wesensverschiedenen Bereichen wurde ihm wohl durch seinen starken Glauben an die nahe Allverbrüderung aller Menschen erleichtert¹³⁵. Merkwürdig und tragisch war es, wie mit Recht bemerkt wurde, daß gerade eine Zeit, die die Dynamik des historischen Geschehens so sehr betonte, blind war für die Grundeigenschaften der menschlichen Seele, wie sie in fast allen Epochen wirksam gewesen sind¹³⁶. Verständnislos für die Problematik des Menschen und oberflächlich glaubte man an den unaufhaltsamen ständigen Fortschritt der Menschen und hielt sich für erhaben über die früheren Geschlechter. Es schien sogar, als ob die Liberalen offener für diese Problematik waren als Hirsch und sein Kreis, vielleicht weil sie ungeschützter waren, während Hirsch selbstsicher auf seine Deutung der ewigen Botschaft pochte.

Letztlich stellte Norman Lamm, einer der führenden Vertreter der modernen Orthodoxie in Amerika, die Synthese Hirschs als statisch und harmonisierend der dynamischen Auffassung R. Kooks gegenüber, bei dem der profane und der heilige Bereich des Lebens und der Wissenschaft in der Tiefe aufeinander wirken¹³⁷. Diese Wertung Hirschs hat eine gewisse Berechtigung, wie wir sehen, doch kann man die Gedankenwelt R. Kooks nicht verstehen, ohne seine mystische Grundhaltung in Betracht zu ziehen, wie dies auch Nor-

¹³³ Friedrich Thieberger, Samson Raphael Hirsch, in: Der Jude, IV, Nr. 12 (März 1920), 560.

¹³⁴ *Rotenstreich*, op. cit., Bd. I, 118 ff. Siehe auch die ähnliche Auffassung Franz Rosenzweigs. Vgl. ebenfalls *Maybaum*, op. cit., 87 f.

¹³⁵ Ich deute damit dieses Problem anders als *Rotenstreich*, op. cit., 219.

¹³⁶ *Baruch Kurzweil*, in: Haarez (11. Januar 1945).

¹³⁷ *Norman Lamm*, Two Versions of „Synthesis“, in: The Leo Jung Jubilee Volume, New York 1962, 145 ff.

man Lamm andeutet. Dieser meint, die amerikanische Orthodoxie hätte die Ideen Hirschs verwirklicht, indem sie eine große Gemeinde schuf, die in seinem Sinne das Leben auf Grund der Synthese von Thora und der allgemeinen Bildung gestaltet. Sie stand nun, seiner Auffassung nach, vor der höheren Aufgabe, beide Bereiche aktiv zu verschmelzen. Doch ist es nicht klar, inwieweit die amerikanische Orthodoxie außer bestimmten kleineren Gruppen von Akademikern über den angedeuteten inneren Riß hinausgekommen ist, angesichts ihres hervorragenden Anteils an der amerikanischen Überflußgesellschaft. Andere, vor allem Jüngere, in Amerika und in Israel, verwarfen diesen Weg als bloßen Kompromiß zweier wertverschiedener Geistessphären und bejahten die Beschäftigung mit allgemeinen Fächern und mit der Wissenschaft aus praktischer Notwendigkeit. Auf den jüdischen Hochschulen und den höheren Schulen in beiden Ländern stehen beide Gebiete meist völlig getrennt und beziehungslos nebeneinander.

Den geistigen Führern vor Hirsch erschienen die geistigen Kräfte der Zeit unbekannt und neu, und deshalb bekämpften sie sie. Hirschs Größe besteht in seiner Kühnheit, ihnen nicht aus dem Wege zu gehen, sondern sie als Mittel für eine geeignete Erfüllung der Berufung Israels zu benutzen. Er schuf ein Werk, das bei aller Unzulänglichkeit und Begrenzung seiner Gründer die Zeit überdauerte. Er konnte den Weg auch späteren Geschlechtern weisen, auch wenn deren Geschichte und deren Probleme wesentlich verschieden von den seinen waren.

BEGEGNUNG ZWISCHEN DEUTSCHEN UND JUDEN IM ZEICHEN DER ROMANTIK

von

H. G. Reissner

In der englischen Rechtschreibung wird zwischen „romanticism“ and „Romanticism“ unterschieden, zwischen der Bezeichnung einer zeitlosen, gefühlbetonten Haltung dem Leben und seinen Problemen gegenüber, und der Identifikation einer bestimmten Periode europäischer Geistesgeschichte, beginnend mit der Französischen Revolution und kulminierend in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts¹. In einem mehr generellen Sinne sprach Leo Baeck vom Christentum als „romantischer Religion“, die auf das Seelenheil des Einzelmenschen und auf seine Erlösung durch göttliche Gnade ausgerichtet ist, im Gegensatz zum Judentum als „klassischer Religion“, deren Gebot soziale Ethik und aktives Tun innerhalb der Gemeinschaft sei². Der vorliegende Essay verwendet den Begriff „Romantik“ zur Kennzeichnung der geistigen Strömungen in Europa vornehmlich in der Zeit zwischen 1800 und 1850. Für seine Zwecke ergiebig ist eine Definition von H. W. Janson, die, obwohl kunsthistorisch orientiert, in die breiten Rahmen von Sozialwissenschaften und Literatur eingebaut ist.

„Romantik ist eine geistige Einstellung („a state of mind“). Die romantische Haltung erwuchs als eine gefühlsmäßige Reaktion gegen die bestehende Ordnung in all ihren Erscheinungsformen, jedoch vorzugsweise in Religion und Politik. Sie ließe sich vielleicht als religiöses Gefühl bezeichnen, das säkularisiert wird.“³

Trotz weitgehender Gemeinsamkeiten weisen die deutsche, französische, englische Romantik erhebliche unterschiedliche nationale Eigenarten auf.

¹ Siehe *John B. Halsted* (Hrsg.), *Romanticism. Problems of Definition, Explanation and Evaluation*, Boston 1965.

² Siehe *Leo Baeck*, *Romantische Religion*, in: *Aus drei Jahrtausenden*, 1938 und (Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts) Tübingen 1958, 42 ff.; der Artikel selbst war erstmalig 1922 erschienen.

³ *H. W. Janson with Samuel Cauman*, *A Basic History of Art*, Englewood Cliffs – New York 1971, 277, – meine Übersetzung aus dem englischen Original.

Im engeren Sinn wird daher hier von deutscher Romantik die Rede sein, und zwar von ihrem Einfluß auf Gefühl, Denken und Handeln der gleichaltrigen Generation deutsch-jüdischer Intellektueller und möglicherweise deren Rückwirkung auf die deutsche Bewegung. In Betracht zu ziehen ist auch, daß mehrere, ineinander übergehende Unterperioden vorliegen, innerhalb derer die „romantische Haltung“ Wandlungen ausgesetzt war. Im Feld der politischen Meinungsbildung wurde zeitweise die reaktionäre Ideologie der Restauration vorherrschend. Weniger bemerkt, obzwar auch im deutschen Lebensbereich nicht minder einschneidend, vollzog sich seit 1830 eine wechselseitige Berührung zwischen „Romantik“ und „Industrieller Revolution“⁴. Wirtschaftlicher und politischer Umstände zufolge spiegelte sich dies besonders nachhaltig im Bewußtsein junger Intellektueller jüdischer Herkunft wider.

Ausgangspunkt war allemal ein Gefühl des Erleidens, – „Martyriums“, wie es der junge Heine exaltiert für sich in Anspruch nahm⁵. Doch war es zunächst das gleiche, was in lyrischer Sprache ein Vers Goethes ausdrückte, des Dichters, der von den jungen jüdischen Intellektuellen im Deutschland der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts viel geliebt und viel angegriffen wurde. Als Gealterter, aber in zeitweiser Wiederkehr ursprünglicher Vitalität, brach Goethe in die „Elegie“ aus:

„Mir ist das All, ich bin mir selbst verloren,
Der ich noch erst den Göttern Liebling war;
Sie prüften mich, verliehen mir Pandoren,
So reich an Gütern, reicher an Gefahr...“

Ein solches lyrisches Pathos ist freilich subjektiv, individuell und nicht repräsentativ für die Gefühle des gewöhnlichen Sterblichen, des „Philisters“. Ebenso wenig, wie jener den Schmerz eines Goethe oder eines Hölderlin hätte zu teilen vermögen, sprachen Heine und seine Gesinnungsgenossen und Mitstreiter stellvertretend für die breite Masse der damaligen jüdischen Gemeinschaften in deutschen Staaten. Die folgende Betrachtung zielt daher schließlich auf die Erfahrung einer Minorität innerhalb einer Minorität, eines Destillats von wenigen hundert unter etwa 270 000 Angehörigen jüdischer Gemeinden in Deutschland im Jahre 1815⁶.

Die überwältigende Mehrzahl der Juden in den deutschen Staaten hatte nach den Befreiungskriegen und dem Wiener Kongreß noch immer ihre Existenz

⁴ Für Frankreich siehe *A. J. George, The Development of French Romanticism. The Impact of the Industrial Revolution on Literature*, Syracuse 1955.

⁵ Siehe *Adolf Leschnitzer, Vom Dichtermartyrium zur politischen Dichtung. Heines Weg zur Demokratie*, in: Festgabe für Hans Herzfeld, Berlin 1962.

⁶ Für letztere Ziffer siehe *Jakob Lestschinsky, Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums*, Berlin 1932, 50.

in Marktstellen und Kleinstädten*. Ihr geistiger Raum blieb umschrieben durch das überkommene Religionsgesetz, dessen Ausübung das „Ende der Tage“, d. h. das Kommen der messianischen Befreiung, herbeiführen sollte. Nur einige Zehntausend hatten einstweilen Zugang zu aufblühenden Provinzial- oder Landeshauptstädten und der Handvoll wichtiger Handels- und Messeplätze gefunden⁷. Eine schmale Oberschicht war hier zu Wohlstand gelangt, im übrigen bislang noch ohne das Bedürfnis, die Verbindlichkeit des Religionsgesetzes für sich selbst, geschweige denn generell, in Frage zu stellen. Zwar gab es darunter gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts bereits Erstlinge, die sich autodidaktisch mit dem säkularen Zeitgeist der Aufklärung vertraut gemacht hatten; aber auch sie, die Mendelssohnianer, hielten am Religionsgesetz fest und waren gesellschaftlich zufrieden mit der persönlichen Achtung, die aufklärerische Zeitgenossen christlicher Herkunft ihnen nicht vorenthielten. Eine beschränkte Bereitschaft zur Modifikation von als überaltert empfundenen Gebräuchen war zu beobachten⁸. Radikale Lösung durch Übertritt zum Christentum – wie der David Veits, eines Jugendfreundes der Rahel (nach 1796 beendetem Studium der Medizin) – blieb jedoch einstweilen Ausnahmefall⁹.

Kritisch für den damaligen jungen jüdischen Intelligenzler – und für den heutigen Leser der Erklärung bedürftig – war der Umstand, daß jüdischen Frauen und Mädchen noch zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts Zugang zu formeller geistiger Bildung, sowohl religiöser wie säkularer Natur, verschlossen blieb**, – wieder mit der zahlenmäßig unerheblichen Ausnahme von rebellischen Autodidaktinnen wie Mendelssohns Tochter Dorothea oder Häuptern literarischer Salons wie des von Rahel, spätere Ehefrau K. A. Varnhagen von Enses. Es ist denkbar – obwohl müßig, darüber zu spekulie-

* Zum Nachfolgenden siehe den Beitrag von *Jacob Toury*, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, im vorliegenden Bande, S. 139 ff. (Hrsg.).

⁷ Von der Konzentration von Juden in der erst kurz zuvor annektierten Provinz Posen abgesehen, erscheinen als jüdische Großgemeinden in Deutschland im Jahre 1816: Berlin (mit 3 373 Juden), Frankfurt a. Main (4 309), Breslau (4 409), Hamburg (etwa 7 000); siehe *Lestschinsky*, op. cit., 63.

⁸ So erklärte sich die 1792 konstituierte „Gesellschaft der Freunde“ (118 männliche Gründemitglieder, überwiegend Berliner, mit einigen Auswärtigen, hauptsächlich aus Königsberg, Breslau, Hamburg und Frankfurt a. Main) für die Aufschiebung von Beerdigungen auf drei Tage nach eingetretenem Todesfall gemäß Landessitte, anstelle des bisherigen jüdischen Brauchs der Beerdigung noch am Todestage; siehe *Ludwig Lesser*, Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin, zur Feier ihres fünfzigjährigen Jubiläums, Berlin 1842, 15.

⁹ Siehe *Hanns G. Reissner*, Gebrüder Veit, Berlin (1780–1930), in: *Herbert A. Strauss* und *Kurt R. Grossmann* (Hrsg.), Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn, Heidelberg 1970.

** Siehe hierzu den Beitrag von *Julius Carlebach*, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, im vorliegenden Bande, S. 81–92 (Hrsg.).

ren –, daß das Leben manches romantischen jüdischen Jünglings anders verlaufen wäre, wäre er einem ihm auch geistig adäquaten jüdischen Mädchen begegnet (NB: Börnes intellektuelle Fixierung an die um eine Generation ältere Frau Henriette Herz grenzte ans Pathologisch-Lächerliche).

Inwieweit in der Spanne zwischen 1815 und 1850 der geistige Auflockerungsprozeß innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft in Deutschland Fortschritte gemacht hat, ist zahlenmäßig schwer erfaßbar. Jacob Toury schätzt – vielleicht nicht ganz exakt –, daß von insgesamt 360 000 im Jahre 1843 gezählten „Glaubensjuden“ rund 55 % von dem „Streben nach weitgehender Amalgamierung an den deutschen Kultur- und Lebenskreis *nicht* [Tourys Hervorhebung] erfaßt“ waren¹⁰. Allerdings lagen seit den dreißiger Jahren Anzeichen für das Entstehen einer sogenannten jüdisch-religiösen Neu-Orthodoxie vor. Ihr künftiger Wortführer, Rabbiner Samson Raphael Hirsch* knüpfte an den Begriff „Thora-im-Derech-Eretz“ (Mishna, Sprüche der Väter, 2:2) an und interpretierte ihn im Sinne einer Verbindung von religiöser Gesetzestreue und idealistisch-klassischer deutscher Bildung. Trotzdem hätte sich wahrscheinlich auch die jüdische Orthodoxie bis zum Vorabend der Revolution von 1848 mit der Fortdauer von bloßer Duldung und wirtschaftlicher Freizügigkeit ohne volle staatsbürgerliche Rechte, d. h. mit der Wirklichkeit des „christlichen Staates“, abgefunden¹¹. Ansätze zu einer organisierten religiösen Reformbewegung innerhalb der jüdischen Gemeinden in Deutschland durften von seiten der reaktionären Landesregierungen keinerlei Förderung erhoffen; eine Mehrheit ihrer theologischen Wortführer wanderte nach Übersee aus¹². Von der numerisch verschwindenden Zahl gebürtiger Juden, die durch den Akt der Taufe nicht nur die Existenz, sondern auch die Legitimität des „christlichen Staates“ anerkannt hatten, wird weiter unten die Rede sein.

Im Gegensatz zu der geschilderten relativen geistigen Stagnation hatten sich die materiellen Umstände des jüdischen Sektors in der gleichen Zeitspanne nicht ungünstig entwickelt**. Die Kopffzahl der Glaubensjuden war

¹⁰ Siehe *Jacob Toury*, „Deutsche Juden“ im Vormärz, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, VIII, Nr. 29 (1965), 81.

* Dazu ausführlich: *Pinchas E. Rosenblüth*, *Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken*, im vorliegenden Bande, S. 302 ff. (Hrsg.).

¹¹ *Hans-Joachim Schoeps* verfolgt in seinem Aufsatz *Jüdische Anhänger der Konservativen Partei Preußens*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXIV, 4, 337 ff. diese Tendenz weiter bis zum Ende der sechziger Jahre und erklärt pragmatisch, daß sie in einem erheblichen Grade von der Furcht eingegeben war, die Reformbewegung innerhalb der jüdischen Gemeinden würde die Orthodoxie an die Wand drücken.

¹² Siehe *H. G. Reissner*, *The German-American Jews (1800–1850)*, in: *Year Book X of the Leo Baeck Institute*, London 1965, 100–107.

** Siehe die Darstellung von *Jacob Toury* (Hrsg.).

zwischen 1815 und 1843 um 30 % (von 270 000 auf 360 000) gestiegen¹³. Laut amtlicher Erhebung entfielen in Preußen mehr als vier Fünftel des Zuwachses auf den Überschuß der Geburten gegenüber Todesfällen. Hierbei ist noch zu berücksichtigen, daß die preußische Statistik als „Zuwanderer“ auch diejenigen Juden betrachtete, die aus nicht-preußischen Gebieten des deutschen Bundesstaates, also etwa aus Rußland oder Galizien, hinzugekommen waren¹⁴. Eine grundlegende berufliche Umschichtung – von Handel zu Handwerk, Industrie, akademischer und staatsbeamtlicher Betätigung – war jedoch nicht eingetreten. Im Weg stand Ablehnung seitens Meistern und Fabrikanten, im öffentlichen Bereich die Theorie und Praxis des „christlichen Staates“. Immerhin zogen auch die Juden in Deutschland Nutzen aus der Verbesserung des Gesundheitswesens im allgemeinen und dem Aufschwung der Wirtschaft, besonders dank fortschrittlicher Handelspolitik („Zollverein“) und dem Ausbau des Verkehrs (Eisenbahnen und Nachrichtenwesen).

Unerwarteterweise stand die Lautstärke der Gruppe junger jüdischer Intelligenzler – oder zumindest die ihrer Protagonisten – im umgekehrten Verhältnis zu ihrer geringen Zahl. Jedenfalls schien es sich so anzuhören. Ein Temperamentsunterschied zwischen Juden und christlichen Deutschen lag in der Tat vor. Die Juden selbst reagierten um so ungeduldiger, sobald sie auf das politische Phlegma, den eingefleischten Untertanengehorsam der Mehrheit stießen. Ihr Aufbegehren aber rief auf der Gegenseite doppelten psychischen Widerwillen hervor. Heinrich von Treitschke hat in seiner *Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* dies Phänomen beschrieben (und offenbar die Gruppenreaktion persönlich geteilt, ohne daß man ihn aber aus diesem Grunde einfach als pöbelhaften „Radau-Antisemiten“ abtun dürfte):

„... der Jude besitzt bekanntlich die rätselhafte Gabe, sich zu vervielfältigen; wer in einer engen Gasse zwanzig Juden vor den Türen stehen sieht, schwört darauf, es müßten ihrer hundert sein.“¹⁵

Treitschkes „Aperçu“ befindet sich in einem Kapitel betitelt ‚Das Junge Deutschland‘, jene nach 1830 aufkommende literarisch-revolutionäre Schriftstellergruppe, die für Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen erstarrte Kirche und Moral und für die Emanzipation der Frau von gesellschaftlichen Fesseln eintrat. Treitschke selbst kontrastiert seine subjektive Bemerkung mit der objektiven Tatsache, daß die bloße Zahl der „orientalischen Chorführer“ (nämlich fünf: Börne, Gans, Heine, Z. Löwenthal und Rahel) „nicht groß“ war. An anderen Stellen seines Werkes wiederum postuliert er die Notwen-

¹³ Siehe *Jacob Toury*, „Deutsche Juden“ im Vormärz, aaO, 81. – Obige Endziffer würde noch mehr, möglicherweise 400 000, betragen haben, wenn nicht numerische Abgänge durch Auswanderung aus West- und Süddeutschland nach Übersee sowie durch Taufen entstanden wären.

¹⁴ Siehe *Heinrich Silbergleit*, Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich, Berlin 1930, 11.

¹⁵ Bd. IV, Leipzig 1889, 434.

digkeit, aber auch die Möglichkeit für Menschen jüdischer Herkunft, „ganz und ohne Vorbehalt im deutschen Leben“ aufzugehen. Als positive Beispiele führt er vier Namen (Felix Mendelssohn, Meyerbeer, Neander und Veit) an¹⁶.

Es kann also keineswegs ein unüberbrückbarer Gegensatz in der geistigen oder genetischen Veranlagung von „Deutschen“ und „Juden“ vorgelegen haben. Soweit es sich um Mitglieder der gleichen Altersgeneration handelte, waren Bildungsgang und Interessen grundsätzlich identisch gewesen. Dies war einer uniformen Gymnasial- und Hochschulerausbildung zu verdanken. Ihre politische und Lebensphilosophie schöpfte aus gleichen Quellen. Ohne Unterschied unterlagen sie einem emotionalen Drang nach der Ferne – Indien, dem Nahen Osten, Spanien. Sie teilten einen gewissen Todeshang; einige – Christen wie Juden – spielten nur mit der Idee, andere führten sie aus oder endeten in geistiger Umnachtung. Mystizismus lag in der Luft. Bildende Künste und Literatur waren erfüllt von der Suche nach der „Natur“, nach „Gott“. Selbst die Sozialwissenschaften trachteten, in mehr oder minder säkularen Begriffen, eine natürlich-göttliche Lösung für die Probleme der Zeit zu formulieren.

Und doch war es offenbar für die Herstellung völliger Harmonie zwischen gleichaltrigen jungen Christen und Juden nicht ausreichend, daß beider Stil von Jean Paul beeinflusst, daß ihre Denkungsweise vorwiegend hegelianisch war, daß sie sich für die Bühne begeisterten, sich in Tragödien auszudrücken versuchten (wofür jüdische Dichter oder Dichterlinge gern „nordische“ Stoffe, die christlichen oft biblische oder wenigstens antik-jüdische Motive bearbeiteten), und daß der auf beiden lastende Druck identischen Ursprungs war, – restaurierte Politik und versteinerte Religion. Der Wunsch, im unbegrenzten All aufzugehen, und das Verlangen nach Autonomie der subjektiven Persönlichkeit war ihnen gemeinsam. Malerei und Musik, eigenhändig ausgeübt oder zumindest geschätzt, lieferten anziehende neue Ausdrucksweisen. Nur stand zwischen ihnen jenes Phänomen, die wirkliche oder vorgestellte Figur des Juden der Zeit, des Schacher- oder Handelsjuden, in neuester Verkörperung: des Staatsbankiers und Börsenjobbers. In unverhältnismäßig zahlreichen deutschen Gesellschaftsromanen des neunzehnten Jahrhunderts von Autoren christlicher Herkunft tritt dieser Typ als abscheuliche Nebenfigur auf. Junge Intellektuelle jüdischen Ursprungs litten unter dem moralischen Schatten, den sie warf. Sie dachten an ihre Beseitigung, sei es durch berufliche Umerziehung, sei es durch völlige Revolution der vorherrschenden Gesellschaftsordnung. Bis dahin aber blieben sie im Lichte des Alltags ungebundene Zu-dringlinge, die ums Dabeisitzendürfen am Tisch kämpften, Parias der etablierten Klasse oder – wie Rahels Bildungszögling Varnhagen es für seine eigene Stellung ausdrückte – „Bettler am Wege“. Sowohl die deutsche Juden-

¹⁶ Bd. III, 1885, 703; Bd. IV, 454 f.

gegnerschaft des frühen und mittleren neunzehnten Jahrhunderts als auch jüdische Selbstkritik und Selbstpersiflage waren vorwiegend gesellschaftlicher Natur, weder durch religiöses, noch bereits durch „rassisches“ Vorurteil bestimmt. Im Spiel war auf beiden Seiten ästhetische Ablehnung des watschelnden, lüsternen, pseudo-gebildeten „Marchese Christoforo di Gumpelino“-Typs Heinescher Prägung, bzw. „eine physisch-moralische Idiosynkrasie“, wie Karl Gutzkow die eigenen Gefühle 1841 in der liberalen Zeitschrift *Der Telegraph* interpretierte¹⁷.

So ergab es sich, daß Persönlichkeiten wie Gans, Heine oder Marx unter ihren männlichen Bekannten christlicher Herkunft nur eine beschränkte Zahl vorbehaltloser Freunde fanden; deshalb – mit Ausnahme des um eine Generation jüngeren Karl Marx – suchten sie mit allen Kräften, den Kontakt mit den jüdischen Gefährten von früher aufrechtzuerhalten. Vor ihnen brauchten sie sich nicht zu „genieren“ (so Heine an Moser, . . . Mai 1823). Gerade nach vollzogenem religiösen Bruch finden sich in der Korrespondenz von Täuflingen mit Nicht-Renegaten oft jüdische Redensarten zur Charakteristik von Situationen, die mit Judentum nicht das geringste zu tun hatten¹⁸, – wohl um zu unterstreichen, daß keine innerliche Wandlung stattgefunden habe. Umgekehrt bewahrte das Fähnlein der Standhaften (so das Ehepaar Zunz und Joseph Lehmann gegenüber Heine) den Jugendfreunden Gefühle persönlicher Verbundenheit und Verständnis lange, nachdem ihre Lebenswege sich getrennt hatten. Vielleicht spielte hierbei eine gewisse Rolle, daß auch sie zum einen oder anderen Zeitpunkt für sich selbst die Möglichkeit der Taufe wenigstens erwogen hatten¹⁹.

Allemal trat im Prozess instinktiver Selbstanalyse der authentische, „nie abzuwaschende Jude“ (so Heine an Moser, 8. Juli 1826) wieder ans Tageslicht, mit anderen Worten der dem Taufwasser unzugängliche Wesenskern. Welche positive Bedeutung ihm zukam, war spontan nur einem Menschen gleicher Faser verständlich und ihm einzugestehen:

¹⁷ *Hans-Joachim Schoeps* wollte aus dieser Art Ablehnung bereits heraushören, „daß damit nichts anderes gemeint sein kann, als das, was später ‚rassisches Empfinden‘ genannt wurde“ (siehe seine Rede anlässlich des 100. Todestages von Gabriel Riesser, veröffentlicht in Heft 11 der Vorträge und Aufsätze, herausgegeben vom Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1963, 14). – Eine solche Analyse ist zu radikal, obwohl sie aus der Situation hundert Jahre später nur zu verständlich wird, nachdem, wie Schoeps sich erinnert (aaO, 17), bloße „Vorurteile . . . in wilden fanatischen Aberglauben umgeschlagen“ waren.

¹⁸ Zusätzlich zu der wohlbekannten Heine-Moser-Korrespondenz sei auf einen Sammelbrief von Daniel Lessmann an Berliner Freunde vom 16. Juli 1825 verwiesen; siehe *H. G. Reissner*, Daniel Lessmann in Vienna and Verona, in: Year Book XIV of the Leo Baeck Institute, London 1969, 209 und 214.

¹⁹ Siehe *Nabum N. Glatzer* (Hrsg.), Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815–1885, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, London 1958, XVI und *Felix Lehmann* (Hrsg.), Geschichte der Familien Lehmann-Lehfeldt, o. J., o. O. [vermutlich Berlin 1906], 38.

„Eine große Civilisation des Herzens blieb den Juden durch eine ununterbrochene Tradition von zwei Jahrtausenden. Ich glaube, sie konnten deshalb auch so schnell teilnehmen an der europäischen Kultur, weil sie eben in Betreff des Gefühls Nichts zu erlernen hatten, und nur das Wissen sich anzueignen brauchten.“²⁰

„Eine große Civilisation des Herzens ... nur das Wissen sich anzueignen brauchten.“ Heine hatte recht und auch wieder nicht. Von der alten „Civilisation des Herzens“ schienen nur versteinerte Gesetzesbrocken übrig geblieben; das neue „Wissen“ war von einer andersartigen Gläubigkeit eingegeben. „Civilisation des Herzens“ – das war menschliche Hoheit gepaart mit menschlicher Unzulänglichkeit in den Charakteren morgenländischer Patriarchen, das waren die monumentalen Zehn Gebote, das Gottvertrauen von Propheten und Psalmisten. Hingegen, was die meisten jüdischen Rabbiner und Schulmeister in Europa nach 1800 zu lehren hatten, waren trockene Vorschriften und Tabus für gemeindliches und häusliches Leben, – nicht in einem Atemzuge zu nennen mit „edler Einfalt und stiller Größe“ in Winckelmanns Interpretation der klassischen Antike. Auch war die neue „Wissenschaft“ weder eine bloße Denkmethode, noch bloße wechselseitige Durchdringung verschiedener Disziplinen, sondern ein neuer Glaube schlechthin:

„... in der göttlichen Welt der Wissenschaft opfre dein Innerstes in dem heiligen Feuerstrom ewiger Bildung“ [Friedrich Schlegel in den „Ideen“ des „Athenäums“].

Der ersten Generation jüdischer Gymnasiasten und Universitätsstudenten eröffnete somit die „europäische Kultur“ eine wahre Büchse der Pandora, – „so reich an Gütern, reicher an Gefahr“. Schlegels Proklamation verhiess eine neue „göttliche Welt der Wissenschaft“, aber sie verlangte auch das „Opfer“ des eigenen „Innersten“. Darin ist das Dilemma des „romantischen“ Menschen beschlossen. Er ist „zugleich Revoltierer und Kreatur, die nach einer gewissen objektiven Ordnung verlangt; ein Wesen, das sich abmüht, sich auszudrücken und zu bestätigen, und eine Seele, die nach Auslöschung des persönlichen Ichs lechzt“²¹. Junge Juden teilten das Dilemma – auf ihre Weise. Gott, bisher im direkten Sinne „*unser Vater, unser König*“, erweiterte sich – oder verblaßte – zum „Weltgeist“, dessen Wirken sich in progressiven Stadien durch die Geschichte offenbart. Das letzte – messianische – Stadium war nicht von einem auf die Erde herniedergesandten Gesalbten des Herrn zu erwarten, sondern sollte ein Akt der Selbstbefreiung der irdischen Menschheit selbst werden.

Auch waren die Nichtjuden nicht länger „Edom“, – Urbild des Verfolgers. Ein nichtjüdisches Volk im besonderen sprach sie an, das deutsche. Es konnte dies um so eher geschehen, weil deutsche Sprache und Literatur, durch Gym-

²⁰ Heine an Joseph Lehmann, 5. Oktober 1854.

²¹ Meine Übersetzung einer Formulierung in *J. L. Talmon, Romanticism and Revolt. Europe 1815–1848*, New York 1968, 136.

nasium und Universität, Lektüre und Umgang vermittelt, auch die ihre geworden waren. Herder hatte gelehrt, in den „Stimmen der Völker“ das Göttliche, aber auch das Einmalige, das Genie des einzelnen Volkes, zu erkennen. Auf ihn war Fichte gefolgt. Nachdem die napoleonische Lawine Deutschland zugedeckt hatte, hatte Fichte seine *Reden an die Deutsche Nation* gerichtet. Er wollte in den Deutschen das „Urvolk“ Europas erblicken, weil sie allein ihre „Ursprache“ rein erhalten hätten. War das nicht übrigens ein weiterer Grund, die unselige Mischsprache, das „Judendeutsch“, abzustreifen?

Volk und Sprache wurden so zu romantischen „Ur“-phänomenen erhoben. Sie stellten ein Element schöpferischer Natur vor. Ihr galt es, sich aufzuschließen, aus ihr neue Lebenskraft zu ziehen. Das besonders Revoltierende an dieser Entzündung der Gefühle in jungen Juden war der Umstand, daß traditionelle Lehrweise geradezu vor der Gefahr gewarnt hatte, die dann droht, wenn man sich der Natur überließe:

„Wer auf einem Wege dahinwandelt lernend und im Lernen sich unterbricht und spricht: Wie schön ist dieser Baum! Wie schön ist dieses Brachfeld! – dem rechnet es die Schrift an, als hätte er sich in seiner Seele straffällig gemacht“ [Rabbi Jakob in den Mischnaischen *Sprüchen der Väter*, die Bestandteile der synagogalen Liturgie darstellen]²².

Selbst die sinnliche Ursprünglichkeit des Hohen Liedes hatten die Weisen entstellt, indem sie es in eine Allegorie der Liebe Gottes zu seinem Volke Israel umdachten (hierin in prinzipieller Übereinstimmung mit der christlichen Auslegung als des Verhältnisses Christi, des Bräutigams, zur Kirche als der Braut), – wohingegen Goethe die „natürliche“ Urtümllichkeit jener Liebeslyrik wieder aufgedeckt hatte.

Dieser Art waren Gefühle und Gedanken, die seit ungefähr 1800 unter jungen deutschen Christen, seit 1815 auch unter deutsch erzogenen jungen Juden umgingen. Die deutschen Fürsten – und ihre europäischen Verbündeten – hatten allerdings für solche Urtümllichkeiten keine Verwendung. Nicht zu Unrecht befürchteten sie, daß dergleichen Ansätze sich leicht in die Forderung nach einer nationalen Einheitsrepublik versteigen könnten und daß damit das Grundprinzip paterneller und dynastischer Legitimität in Frage gestellt werde. Auch untergrabe eine etwaige Säkularisierung oder Naturalisierung der Religion notwendige Stützen des Thrones, – die Autorität der Kirche ebenso wie die Gesetzeshörigkeit bei der jüdischen Minorität.

Die Phasen dieser von der Regierung ausgehenden Repressionspolitik sind bekannt und bedürfen hier keiner Wiederholung. Vielmehr sei im folgenden

²² Dritter Abschnitt, Satz 9. Obiges Zitat ist dem Gesetzbuch (übersetzt und erläutert von Dr. *Michael Sachs* (1808–1864)) entnommen, das die Jüdische Gemeinde zu Berlin im zwanzigsten Jahrhundert Knaben „zur Erinnerung“ an ihre Barmitzwah überreichte. – Das Zitat ist wörtlich mit Ausnahme des vorletzten Wortes: statt „in seiner Seele straffällig“ – was dem hebräischen Original entspräche – setzt Sachs die drastischere Drohung „als wäre er todeswürdig“.

untersucht, inwieweit die junge jüdische Intelligenz der Zeit kollektiv zum Bewußtsein ihrer selbst vorangeschritten war und wie weit sie sich vorbereitete, innerhalb der eigenen Gemeinschaft die Führung zu übernehmen.

Ein erster, ephemerer Ansatz dazu ist in einer Gruppe zu erblicken, die von November 1816 bis Juli 1817, d. h. während eines Winter- und darauffolgenden Sommersemesters, unter dem charakteristischen Namen „Wissenschaftszirkel“ in Berlin zusammenkam²³. Alle 23 Vortragenden, Hörer und Mitgliedschaftskandidaten waren jüdischer Herkunft und gehörten durch Geburt oder Erziehung dem deutschen Sprachkreis an. Von ihnen waren sieben gebürtige Berliner; acht stammten aus Ostelbien (darunter drei aus der Provinz Posen), fünf aus West-, einer aus Süddeutschland und zwei unidentifiziert. Den 31 behandelten Themen nach zu urteilen, blieb das Anliegen der Gruppe rein kontemplativ; in breiter Streuung reflektierte es vornehmlich die verschiedenen Studiengebiete der teilnehmenden Akademiker – Jurisprudenz, Staatswissenschaften, Medizin, Philosophie, Literatur und Theater.

Inwiefern die Mitglieder sich selbst die Tatsache ihrer gesellschaftlichen Sonderstellung als Juden eingestanden haben, ist nicht eindeutig klärbar. Zunz veröffentlichte zwei seiner im Wissenschaftszirkel gehaltenen Vorträge in liberalen Berliner Blättern (dem *Gesellschafter* sowie der *Leuchte*). Gans war derzeit mit zwei christlichen Kommilitonen (Symanski, dem Herausgeber der *Leuchte*, und Witte, dem „juristischen Wunderkind“) befreundet. Bislang hatte sich nur ein einziges Mitglied, Medizinstudent Brogi aus Posen, persönlich über Hänseleien und Tätlichkeiten seitens christlicher Studenten zu beklagen gehabt. In einem darauf folgenden Universitätsverfahren gaben zwei der urteilenden Professoren Voten ab, die von eindeutig „physisch-moralischer Aversion“ diktiert waren. Der Jurist Savigny rügte Brogis „zu dringliches Betragen“. Der Philosoph Fichte meinte, Brogi sei „viel zu arm, um . . . auf die Reinlichkeit seiner Garderobe viel zu verwenden, und daß es ihm an äußeren Manieren gebricht“.

An positiv jüdischen Themen findet sich in der gehaltenen Vortragsreihe nur eines, und dies ohne sichtbaren Bezug auf Zeitfragen (Hillmar: ‚Einleitung zur älteren Geschichte der Juden‘). Gegenwartsnäher klangen die universellen Themen Mosers (‚Die Weise der Wissenschaften‘; ‚Über geistige Bildung‘), Hillmars (‚Einige Bemerkungen über den jetzigen Zeitgeist‘) und Steinmanns

²³ Den ersten verdienstlichen Hinweis auf die Existenz der Gruppe lieferte *Siegfried Ucko* mit dem Aufsatz *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, V, 1 (1935), 1 ff. Eine vollständige Identifizierung der Mitglieder und Kandidaten der Gruppe gibt *Hanns Günther Reissner*, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 14, Tübingen 1965, 28 ff. Zum Nachfolgenden siehe ebenfalls meinen früher erschienenen Aufsatz: *Rebellious Dilemma. The Case Histories of Eduard Gans and some of his Partisans*, in: *Year Book II of the Leo Baeck Institute*, London 1957, 179–193.

(„Über den Einfluß der Religion auf den Staat“). Das Ganze war ein seiner selbst noch unsicherer Versuch, Anschluß zu finden, ein Gebilde, wie eines der Mitglieder (Lessmann) rückblickend und leicht ironisch sagte, „wo man seine Weisheit zu Markte bringen und in der sprachlosen Bewunderung der Zuhörer zehnfache Belohnung für jeden Schweißtropfen finden“ konnte²⁴. Warum der Wissenschaftszirkel im folgenden Wintersemester seine Zusammenkünfte nicht fortsetzte, ist nicht aktenkundig, – vermutlich, weil einige der vorher aktivsten Mitglieder (Brogi, Gans, Lessmann, Rubo, Zimmern) andere Universitäten bezogen oder ihre Berufstätigkeit auswärts aufnahmen. Nur Lessmann versuchte – vergebens –, in Wien einen „Deutero-Wissenschaftszirkel“ zu begründen.

Eine gewisse Bindung blieb jedoch bestehen. Sie wurde am 7. Oktober 1819 wieder konkretisiert, als sieben Männer in Berlin zusammenkamen und über ihr Treffen nachstehendes Protokoll aufsetzten:

„Es hat sich heute ein Verein zur Verbesserung des Zustandes der Juden im Deutschen Bundesstaate constituirt, aus folgenden Mitgliedern bestehend“ (es folgen sieben Namen, von denen fünf: Gans, Hillmar, Jost, Moser und Zunz – dem ehemaligen Wissenschaftszirkel angehört hatten). Das Protokoll besagte klar, daß kein abermaliger Zusammenschluß von ähnlich gestimmten Individuen, die zufällig alle jüdischer Abkunft waren, zu bloßen kontemplativen Zwecken geplant war. Vielmehr war eine aktiv jüdisch-kollektive Zielsetzung erfolgt. Im vorausgegangenem Spätsommer und Frühherbst hatten in verschiedenen Städten Südwestdeutschlands Ausschreitungen gegen die ansässige jüdische Bevölkerung stattgefunden. Die durch die Emanzipationsgesetzgebung erweckten Hoffnungen hatten sich nach Ende der Napoleonischen Kriege nicht erfüllt. Im Hinblick auf „Verbesserung“ wurden in weiteren Sitzungen zwei Gedanken vorgetragen, materiell eine Umschichtung vom Handel zu „produktiven“ Berufen, geistig die Abtragung des versteinerten „Rabbinismus“ durch verinnerlichte religiöse Reform. Eine dritte Alternative, Emigration, wurde wenige Monate später von Mitgliedern zur Debatte gestellt. Das alles klang noch einigermaßen unausgegoren, war in Anbetracht der Reichweite der Vorhaben und des Mangels an tatsächlichem Einfluß eher Ausdruck romantisch-utopischen Überschwangs. Erst im Jahre 1821 kristallisierten sich die gedanklichen und praktischen Vorbereitungen zu einem definitiven „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“. Hierbei stand das Wort „Cultur“, wie von Mitglied Wohlwill definiert, für „den Inbegriff der gesamten Verhältnisse, Eigentümlichkeiten und Leistungen der Juden“ mit Einschluß von „Bürgerleben und allen menschlichen Angelegenheiten“²⁵. Als

²⁴ Zitiert bei *Reissner*, Daniel Lessmann, aaO, 207.

²⁵ Siehe Eingangssatz von *Immanuel Wohlwills* Beitrag Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 1. Bd., 1. Heft (1822). Immanuel Wolfs (d. i. Wohlwill) Aufsatz wurde 1957 erstmalig von Lionel Kochan für das Leo Baeck Institute in die englische Sprache übertra-

Anliegen der „Wissenschaft“ im allgemeinen bezeichnete Gans den Prozeß der Bewußtseinsbildung und als das des Vereins im besonderen, „das Judentum als den Gegenstand, auf den er ausschließlich angewiesen ist, zum Bewußtsein zu bringen, die jüdische Welt sich selbst vorstellig zu machen“. In Gans' „Welt“-Bild ergab sich das Konkrete logisch aus vorausgegangener Definition. In Anlehnung an Hegels Diktum „Was vernünftig ist, das ist wirklich“ rief er seinen Hörern im Verein zu: „Was in Ihnen also das Wissenschaftliche ist, ist Ihnen auch das Praktische.“²⁶

Es war aber mehr als das „Wissenschaftliche“ und das „Praktische“, das dem Verein seine eigentümliche Prägung verleihen sollte. Der Zeit entsprechend lieferten Romantik den Tonfall und das Theater die Dramaturgie für Denken und Tun. Mitglied Zunz, der von 1820 bis 1822 in der Berliner Neuen Synagoge (im Hause der Eltern von Meyerbeer) als Prediger auftrat, übernahm von Schleiermacher und anderen das „Vokabular der Romantik“. Religion war für Zunz – nach Alexander Altmanns treffender Formulierung – „nicht, wie etwa in den Psalmen, das Dürsten der Seele nach dem lebendigen Gott, den sie kennt, sondern das schmerzliche Verlangen des Romantikers nach dem der Welt entrückten Unbekannten, Unendlichen, Ewigen“²⁷. Mitglied Moser wiederum interpretierte die Neuformung der messianischen Idee in Mitglied Kirschbaums Auswanderungsplan in theatralischen Begriffen:

„Was sollte in den öden finsternen Tagen des Exils, in dem langweiligen Zwischenakt des großen Dramas, dessen Held das Volk Israel ist, . . . zu tun notwendig befunden werden, da ein deus ex machina, Messias genannt, schon von selbst zur gehörigen bestimmten Zeit alles in Ordnung bringen wird? Aber nach diesem Harren der Zuschauer durch Hunderte von Jahren wird endlich ein allgemeines Gähnen Zeichen der eingetretenen Ungeduld; richtige Schauspieler stellen sich auf die Bühne und lehren das Volk, daß das Stück nur aus dem Stegreif fortzuspielen sei . . . Ein solches Spielen aus dem Stegreif ist unser Verein.“²⁸

„Stegreifspieler . . . Lehrer des Volkes“ – impromptu Ansätze wurden gemacht mit der Absicht, breitere Kreise zu erreichen. Gans, Moser und Zunz traten zwei Monate nach Vereinsgründung der „Gesellschaft der Freunde“²⁹ zu Berlin bei, offenbar zu Werbungszwecken. Doppelmitgliedschaft stieg allmählich auf 13. In Hamburg war im Oktober 1818 das Gotteshaus des (re-

gen. Vgl. *Immanuel Wolf*, On the Concept of a Science of Judaism (1822), in: Year Book II of the Leo Baeck Institute, London 1957, 194–204.

²⁶ Siehe *Eduard Gans*, Dritter Bericht im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, abgestattet am 4ten May 1823, Hamburg 1823.

²⁷ Siehe *Alexander Altmann*, Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland. Leopold Zunz als Prediger, in: Year Book VI of the Leo Baeck Institute, London 1961, 38.

²⁸ Wortlaut bei *Ucko*, aaO, 24, und *Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz, op. cit., 100.

²⁹ Siehe oben, Anm. 8.

formierten) Neuen Israelitischen Tempelvereins eröffnet worden³⁰. 23 seiner Mitglieder schlossen sich in den Jahren 1821/22 als Ortsgruppe „Hamburger Spezialverein“ korporativ dem Berliner Culturverein an. Zweimal versuchten die Mitglieder Zunz und Wohlwill mit ihrer Botschaft in die Breite zu dringen, indem sie während der Herbstfeiertage 1821 und 1822 im Leipziger Israelitischen Beetsaal vor die Messe besuchenden jüdischen Kaufleuten aus Mittel- und Osteuropa predigten³¹. Auch erschienen in den Jahren 1822/1823 drei Hefte einer vom Verein herausgegebenen *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (von Zunz redigiert, mit Beiträgen von teilweise beachtlichem Niveau). Schließlich bestand von 1821 bis 1823 eine „Unterrichtsanstalt“ des Vereins in Berlin, in der Vereinsmitglieder junge Männer, vorwiegend aus dem deutschen und slawischen Osten, auf die Zulassung zum Universitätsstudium vorbereiteten.

Trotz hochfliegender anfänglicher Bestrebungen aber versandeten die kollektiven Bemühungen in einer letzten Plenarsitzung am 1. Februar 1824. Zu ihr waren nur noch fünf Mitglieder erschienen. Einer der Anwesenden, Dr. med. Schönberg, beklagte „die jetzt sehr überhand genommene Lauigkeit sämtlicher Vereinsmitglieder“. Zu einer erschöpfenden Analyse des Tatbestandes fehlte der Abstand. Der Verein war eine esoterische Gruppe mit einer Höchstzahl von 59 ordentlichen und 22 außerordentlichen Mitgliedern geblieben. Die Regierung leistete keine Hilfestellung. Probleme der individuellen Berufswahl und -ausübung absorbierten die Energie derjenigen Mitglieder, die den Kerntrupp gebildet hatten.

Rat- und Hoffnungslosigkeit schlugen sich unmittelbar in einer Reihe von negativen Reaktionen nieder: Fünf ordentliche Mitglieder, sämtlich Akademiker, wanderten aus (davon je zwei in die Vereinigten Staaten und nach Frankreich, ein fünfter nach Schweden); sechs schritten zur Taufe (darunter Heine und Gans im Jahre 1825); einer (Lessmann) beging Selbstmord. Das Resultat ließe sich noch katastrophaler an, zöge man zeitweise erwogene Taufen und Selbstmorde sowie in der folgenden Generation vollzogene Taufen und die auffallende Kinderlosigkeit später geschlossener Ehen mit in Betracht. Unter dem unmittelbaren Eindruck des Debakels schrieb Zunz am 20. Juli 1824 an Wohlwill nach Hamburg:

„Die Juden und das Judenthum, das wir reconstruiren wollten, ist zerrissen und die Beute der Barbaren, Narren, Geldwechsler, Idioten und Parnassim. Noch manche Sonnenwende wird über dieses Geschlecht hinwegrollen und es finden wie heut, zerrissen, überfließend in die christliche Staatsreligion, ohne Halt und Prin-

³⁰ Siehe *Leopold Zunz*, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 1832 (477, Neuauflage: Frankfurt a. Main 1892).

³¹ Siehe *Altmann*, Frühgeschichte, aaO, 5. Wohlwills Predigt Über die Bedeutung des Versöhnungstages ist handschriftlich im Besitz der Familie; ein weiterer Text Die Bedeutung des Lebens, zum Sabbath des Laubhüttenfests, liegt gedruckt vor, Leipzig 1822.

cip, zum Theil im alten Schmutz, von Europa bei Seite geschoben, fortvegetierend, mit dem trockenen Auge nach dem Esel des Messias oder einem anderen –. – [unleserliches Wort] hinschauend, zum Theil blättern in Staatspapieren und dem Conversationslexicon, bald reich, bald bankerott, bald gedrückt, bald toleriert.“³²

Fast zwei Menschenalter später fand Zunz Gelegenheit, dies Urteil zu revidieren. Als Adolf Strodtmann für das Kapitel ‚Das junge Palästina‘ seiner Heine-Biographie Zunz zu Rate zog, schrieb dieser ihm am 23. Oktober 1867:

„Zwischen 1817 und 1823 fällt die Blüte und der Bestand dieser Bestrebungen [d. h. des Vereins]; alle seit jener Epoche fühlbar gewordenen Erfolge in Schule, Synagoge, Freiheit, Kultur und Wissenschaft gehen auf Vereinsmitglieder oder auf die durch selbige gemachte Saat zurück.“³³

Das retrospektive Urteil des altersweisen Zunz ist nicht ungerechtfertigt. 22 der insgesamt 110 dem Verein als Mitglied oder Kandidaten nahegetretenen Männer wirkten lehrend oder predigend weiter im jüdischen Erziehungswesen in Deutschland, ferner vier als Funktionäre oder Vorstände von Gemeinden (Berlin, Hamburg, Breslau und Hanau) und drei als Herausgeber/Redakteure, Drucker und Buchhändler³⁴. Die Anstalten, an denen die Erzieher tätig waren, schließen ein: Philanthropin, Frankfurt a. Main (vier), Israelitische Freischule, Hamburg, und Kgl. Wilhelmsschule, Breslau (je zwei), Jüdische Freischule, Berlin, Israelitische Schule, Dessau, Jacobson-Schule, Seesen, Samson-Schule, Wolfenbüttel, Jüdische Elementarschule, Mannheim, und Marks-Haindorfsche Stiftung, Münster (je einer). Eine indirekte Nachwirkung der Bemühung von Vereinsmitgliedern dürfte endlich in der Anstellung von Lehrern an seit 1833 in der Provinz Posen eröffneten jüdischen Elementarschulen zu erblicken sein. In der „Unterrichtsanstalt“ des Vereins hatten sich, wie gesagt, jüdische Jünglinge auf die Zulassung zum Universitäts-

³² Originalbrief, von der Familie Wohlwill, 1959 dem Archiv des Leo Baeck Instituts New York überlassen.

³³ Siehe Briefe um Heinrich Heine. Adolf Strodtmanns Anfragen an Leopold Zunz. Mitgeteilt von *Ismar Elbogen*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, VIII (1938), 48.

³⁴ Diese und die weiteren Ziffern kompiliert aus Anlage F zu *Reissner*, Eduard Gans, und die biographischen Einzelheiten sind dort nachzulesen. Folgende Ergänzungen wurden erst nach Druck des Buches verfügbar und sind nachzutragen:

10 Heilbronn, David (Julius), gest. 9. September 1870 Minden

56 Wolfers, Philipp, 1820 Dr. med., Göttingen

78 Herzfeld(t) oder Harzfeld, Löb (Leopold), geb. 1755 oder 1756 Heidingsfeld b. Würzburg, gest. 16. September 1831 Wien; Prokurist der Fa. Lazar Biedermann, „k. u. k. Zensor“ im Nebenamt

105 Diefenbach, Johann Georg, geb. 2. Juni 1786 Dietzenbach, gest. 25. Oktober 1860, Pastor. Er war der einzige Nichtjude, der für Mitgliedschaft in Vorschlag gebracht worden war, vermutlich in Würdigung seines Plädoyers Jüdischer Professor der Theologie auf christlicher Universität. Eine Aufgabe für christliche Staaten, Giessen 1821/3.

studium vorbereitet. Von den zwanzig namentlich registrierten Präparanden stammten siebzehn aus Ostelbien (Provinz Posen zwölf; Schlesien vier; Neumark einer) und nur einer aus Westdeutschland und zwei aus Galizien. Die meisten sind vermutlich in ihre Heimat zurückgekehrt. Ein aus Czubin, Provinz Posen, gebürtiger Lehrer, L. J. Braunhardt erinnerte sich später, welchen Eindruck die Persönlichkeit des unterrichtenden Heinrich Heine auf ihn ausgeübt habe³⁵. Ein Absolvent, Salomon Munk aus Glogau, erreichte eine höhere akademische Stellung, und zwar nach seiner Auswanderung nach Frankreich, zunächst als Kustos orientalischer Manuskripte an der Bibliothèque Nationale, schließlich als Professor für Hebräische Literatur am Collège de France.

Weltruf erlangt hat ein seinerzeitiges Vereinsmitglied, Heinrich Heine, der sich selbst gegen Lebensende als „romantique défroqué“ (Geständnisse, 1852) deklarierte³⁶. Die Bedeutung der Vereins-Episode für ihn selbst hat er in bewegter Reminiszenz 1844 (*Ludwig Marcus. Denkworte*) ausgedrückt. In Kommunikationen an die Freunde seiner Jugend – bis zu dem oben erwähnten Brief an Joseph Lehmann aus dem Jahre 1854 – finden sich immer wieder stylistische „Hieroglyphen“, die erst aus dem gemeinsamen Vereinerlebnis verständlich werden.

Nach Auflösung des Vereins fand sich Heine noch einmal, allerdings loser, in gedanklicher Übereinstimmung mit Angehörigen seiner jüdischen Generation. Dank der materiellen und geistigen Erschütterung, die die „Industrielle Revolution“ in Westeuropa erzeugt hatte, verbreiteten sich in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts posthum die Lehren des Comte de Saint-Simon. Der Saint-Simonismus war selbstverständlich keine „jüdische“ Bewegung, wurde aber von Sprechern für die christliche Kirche beider Konfessionen ebenso wie von dem Sozialisten Fourier als „jüdische Verschwörung zur Untergrabung der Zivilisation“ verschrien (NB: auch Karl Marx und Engels lehnten ihn als „utopisch“ ab, jedoch aus „dialektischen“ Gründen und nicht aufgrund antijüdischer Ressentiments). Unleugbar ist eine Art Wahlverwandtschaft mit den sozial-revolutionären Visionen der Hebräischen Propheten, verstärkt durch die mystische Erwartung der „femme-messie“, einer Jüdin aus dem Orient, die aufzufinden die Schüler aufgefordert waren. Auch war im Gefolge Saint-Simons in Frankreich ein jüdisches Kontingent vertreten (u. a. die Brüder Rodriguez und deren Vettern Péreire)³⁷. Die Saint-Si-

³⁵ Siehe *Gustav Karpeles*, Heinrich Heine. Aus seinem Leben und seiner Zeit, Leipzig 1899, 64.

³⁶ Siehe dazu *Ernst Simon*, Heine und die Romantik, in: *Essays presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*, London 1954, 127 ff., und *Felix Stössinger* (Hrsg.), *Heinrich Heine. Mein wertvollstes Vermächtnis*, Zürich 1950, Einleitung, XIV ff. (Kap. 2: Kontraste).

³⁷ Siehe *J. L. Talmon*, Social Prophetism in 19th Century France, in: *Commentary*, New York, August 1958, und *H. G. Reissner*, Artikel: Saint-Simonism, in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem–New York 1971, Bd. 14, Sp. 667.

monistische Schule propagierte eine technologisch orientierte Gesellschaft unter der Diktatur von wissenschaftlich geschulten Technikern und über Eigentum verfügenden Wirtschaftlern und Bankiers, inspiriert durch ein „diesseitiges“, nicht asketisches „Neues Christentum“. Standesprivilegien wären gewaltlos zu übereignen, testamentarische Vererbung auszuschalten, Arbeit für alle zu schaffen, Lohn entsprechend Verdienst zu gewähren und die Gleichberechtigung beider Geschlechter uneingeschränkt sicherzustellen.

Mehr oder minder Bereitschaft für Saint-Simonistische Gedankengänge verrieten unter Intellektuellen deutsch-jüdischer Herkunft zusätzlich zu Heinrich Heine u. a. Rahel Varnhagen (die vor allem die „Verweltlichung“ des Christentums begrüßte)³⁸, Eduard Gans (der zwar die Abschaffung des Familiensystems beanstandete, aber die „Kollektivierung“ der Wirtschaft durch Aktiengesellschaften für beachtlich hielt)³⁹ und Joseph Lehmann (der im ersten Jahrgang, 1832, des von ihm begründeten *Magazins für die Literatur des Auslandes* eine Artikelreihe seines Schwagers Moritz Veit über den Saint-Simonismus veröffentlichte). In seinem *Börnes Leben* kam der dem Jungen Deutschland zugehörige Gutzkow auch auf den Saint-Simonismus zu sprechen, „dessen Lehre er [d. h. Börne] unhaltbar findet, sie aber doch mit dringlicher Aufmerksamkeit preist“⁴⁰ (nämlich in den *Briefen aus Paris*, 1831–33). Außerhalb dieses Personenkreises grenzte die zeitgenössische Reaktion auf den Saint-Simonismus in Deutschland vielfach an Hysterie. So brandmarkte die norddeutsch-protestantische Orthodoxie als Ausgeburt der „politisch-deistischen Sekte der Saint Simonisten“ den schüchternen Vorstoß einer kleinen Gruppe von Intellektuellen im Holsteinischen und in Hamburg, die sich „Philalethen oder religiöse Wahrheitsfreunde“ nannten. Umgekehrt bezeichnete eine anonyme Gegenstimme die Revolution des Jahres 1830 in Brüssel „als die ausgezeichnetsten Produkte philalethischer Tätigkeit“.

Die Philalethen, obwohl ephemere, verdienen hier eine Würdigung, einmal weil zu ihr auch drei Menschen jüdischer Herkunft gehörten (von denen zwei – Dr. William Leo-Wolf, Hamburg, und Immanuel Wohlwill – Mitglieder des ehemaligen Culturvereins gewesen waren), und außerdem weil sich in den Angaben jüdischer Autoren bis in die Gegenwart zweideutige Definitionen des Philaethismus finden, die – möglicherweise aus kollektiven Schamgründen – seinen wahren Charakter zu verwischen trachten⁴¹. Der dritte im

³⁸ Siehe *Karl August Varnhagen von Ense* (Hrsg.), *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, III. Th., Berlin 1834, 450 f.

³⁹ Siehe *Eduard Gans*, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836, 91–102. Hamburg 1840, 260.

⁴¹ Dr. *M. Grunwald*, *Hamburgs Deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811*, Hamburg 1904, 62, unterließ jegliche Erklärung des Philalethen-Credos, zitierte aber aus Dr. *H. Schröder*, *Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, Hamburg 1866, Bd. IV, Nr. 2240, daß die Grundsätze der Philalethen „mit Beziehung auf den Hamburgischen Arzt Dr. Leo-Wolf ausgearbeitet“ worden seien. – *Samuel Krauss*, *Geschichte der jüdischen Ärzte vom frühesten Mittelalter bis*

Bunde war Dr. med. Abraham Hertz in Kiel, ein Neffe von Moses Mendelssohns Frau Fromet. Nachdem Dr. Leo-Wolf bereits im Vorjahr zeitweilig in die Vereinigten Staaten übergesiedelt war, vermittelte Dr. Hertz im Jahre 1830 Wohlwills Zutritt zu dem Wortführer der Philalethen-Gruppe, Theodor Olshausen⁴².

Olshausen, 1802 als Sohn eines lutheranischen Geistlichen geboren und seit 1828 als Anwalt in Kiel niedergelassen, hatte im Monat der Juli-Revolution des Jahres 1830 anonym ein Pamphlet *Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten* veröffentlicht, dem binnen zweier Monate eine zweite Auflage folgte. Der *Entwurf* basierte auf dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat und gipfelte in dem Ersuchen, daß Austritt aus der Kirche nicht die Aberkennung bürgerlicher Rechte im Staate nach sich ziehen solle. Betont wurde, „daß wir *nicht* als Christen auftreten, denn es sind auch Israeliten unter uns . . .“⁴³. Eine Nachschrift zur zweiten Auflage unterstrich, daß die

zur Gleichberechtigung, Wien 1930, 170, exzerpierte Grunwalds unerklärten Hinweis und fügte aus Meyers Conversations Lexikon, Bd. XIII (1896), 835 die Angabe hinzu, daß sich bereits 1773 eine Freimaurerloge namens Philalethen in Frankreich konstituiert gehabt habe. Aus beiden Zitaten destillierte er folgendes Wort-Potpourri: „Die Aufklärungsarbeit unserer Heilmänner kann näher noch dahin präzisiert werden, daß viele von ihnen zum Bunde der Philalethen gehörten, wie z. B. William Leo-Wolf in Altona . . . Die Philalethen . . . waren Mitglieder eines aus 12 Graden oder Klassen bestehenden Systems einer Freimaurerloge, die am 23. April 1773 gegründet wurde . . . Unter ihnen befanden sich religiöse Wahrheitsfreunde, wie z. B. die ungenannten Verfasser des „Entwurfs einer Bittschrift an deutsche Fürsten“ (Kiel 1830) und der „Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen (Kiel 1830) . . .“ Letztere Schrift (als deren Verfasser bereits 1867 Strodtmann Immanuel Wohlwill nachgewiesen hatte) wird auch in der von *Bruno Italiener* herausgegebenen Festschrift zum 120jährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg, Hamburg 1937, mit den Worten erwähnt: „Den gleichen Geist atmet eine Broschüre . . .“, aber ohne Benennung Wohlwills als Verfassers und ohne klar auszusprechen, daß ihr Gedankengang außerhalb der bestehenden jüdischen Gemeinschaft lag. – *Albert Hoschander Friedlander*, *The Wohlwill-Moser Correspondence*, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, 281, brachte nochmals die Rede auf Wohlwills „Grundsätze etc.“, und zwar zum Beleg von dessen „participation in the work of the liberal Hamburg congregation“, d. h. der jüdischen Reformgruppe. Friedlander fährt fort: „His [i. e. Wohlwill's] liberalism also won him a place among the freethinkers in the community, the Philalethen, for whom he wrote a pamphlet in 1830 setting forth their programme.“ Hieraus müßte irrigerweise geschlossen werden, daß die Philalethen-Bewegung ein radikaler Flügel innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, und nichts anderes, gewesen sei. In einem persönlichen Brief an mich erklärte Friedlander späterhin, daß sein Ausdruck „community“ mit Bezug auf „not only . . . the Jewish community . . ., but the general community as well“ zu verstehen gewesen sei. Eine entsprechende Notiz findet sich auch in: *Year Book XII of the Leo Baeck Institute*, London 1967, 257.

⁴² Siehe Akte der Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kanzlei, im Landesarchiv Schleswig-Holstein, A, XVIII Nr. 682 II.

⁴³ AaO, 15.

Bittsteller keine Atheisten seien, sondern einzig den Wunsch hätten, „den Einigen Gott“ auf ihre Weise zu verehren.

Das Erscheinen von Olshausens Pamphlet veranlaßte Wohlwill, diesem ein Manuskript zu unterbreiten, das „seit längerer Zeit entworfen“ war, wie sein Vorwort betonte. Olshausen leitete es zur Drucklegung nach Leipzig weiter, nachdem der Kieler Zensor das Imprimatur verweigert hatte. Es erschien noch im Spätsommer 1830 unter dem Titel *Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen*. Es stellte ein Verfassungsschema für die Gründung von Gemeinden erklärter „Gottgläubiger“ vor. Als Quellen der Gotteserkenntnis ließ Wohlwill nur Gewissen und Vernunft, nicht aber Offenbarung gelten. Es ging ihm also um einen reinen Deismus, der sowohl vom Christen- wie vom Judentum zu unterscheiden ist. Die Angelegenheiten der Gemeinde besorge ein Gemeinderat (bestehend aus dem Geistlichen und zwei Ältesten), assistiert von einem Gemeindeausschuß von zehn Mitgliedern in finanziellen „und anderen wichtigen“ Dingen. Die Allgemeinde, alle volljährigen männlichen Mitglieder umfassend, bilde die höchste und letzte Instanz. Die beiden Hauptaufgaben des Gemeindelebens seien Jugend-erziehung und Kultus. Im Bau und in der Ausstattung des Bethauses solle größtmögliche Einfachheit herrschen. Bildschmuck war verpönt; die Wände dürfen nichts enthalten als das Glaubensbekenntnis der Gemeinde. „Gottesverehrung“ findet an Ruhe- und Feiertagen statt. Ruhetag ist jeder siebente Tag in der Woche (aus praktischen Gründen der vom Staate oder der Ortseinwohnerschaft eingesetzte Tag). Feiertage sind das „Fest des Gewissens“ (ein Bußtag), der Neujahrstag (der 1. Januar), die „Feste der Natur“ (an den Anfangstagen der vier Jahreszeiten) sowie vom Staat bestimmte „politische Feste“. Die „feierliche Namengebung“ erfolgt nach zurückgelegtem ersten Vierteljahr des neugeborenen Kindes, „jedoch nicht vor der Einimpfung der Schutzblättern“ (eine Vorschrift, an die Wohlwill kaum spontan gedacht haben dürfte; sie mag auf Dr. Leo-Wolfs Mitarbeit zurückgehen).

Ein Zeichen von Wohlwills innerem Zwiespalt ist, daß er um dieselbe Zeit eine andere Broschüre positiv jüdischen Inhalts schrieb, nämlich *Bemerkungen über den Standpunkt der Hamburgischen Israelitischen Freischule*, an der er selbst wirkte, und zwar anlässlich der Einweihungszeremonien ihres neuen Gebäudes am 31. Oktober 1830. Ungelegenheiten sind ihm aus seinem ideologischen Dilemma offenbar nicht erwachsen, zumal seine Verfasserschaft in bezug auf die Philalethen-Schrift unbekannt blieb.

Olshausens und Wohlwills Pamphlets riefen im Laufe des nächsten halben Jahres mindestens sieben gedruckte Entgegnungen hervor, ein Beweis dafür, daß die Botschaft der Philalethen im Zeitpunkt ihres Erscheinens alarmierend wirkte. Zu religiösen und konstitutionellen Bedenken trat auch diesmal wieder die unausrottbare „physisch-moralische Idiosynkrasie“ hinzu. Ein sarkastisch gehaltener Gegenaufruf enthält folgenden Satz:

„Die lieben Brüder Juden vergesst nicht mit herbei zu ziehen; sie werden der

neuen Gesellschaft Glanz und Klang und guten Geruch verleihen vor den Nichtbrüdern im Nichtglauben.“⁴⁴

Das von den Philalethen vorgetragene Postulat der Trennung von Kirche und Staat trat unabhängig, obwohl gleichzeitig, auch in den Gedankengängen eines weiteren „Hanseaten“, Gabriel Riessers, zutage. Der Akzent, vornehmlich in den Polemiken seiner Zeitschrift *Der Jude* (1832/33), lag auf der Würde des Judentums und der Ehre des individuellen Juden⁴⁵. Aber Riessers Stunde schlug erst, als er 1848 in die Frankfurter Nationalversammlung einzog und als deren zweiter Vizepräsident amtierte.

Im großen und ganzen hatte das Jahr 1830 in Deutschland nur politischen Rauch, aber kein offenes Feuer erzeugt. Wohlwill starb bereits 1847. Olshausen floh 1848 in die Vereinigten Staaten. Dahingestorben waren schon in den dreißiger Jahren auch drei der fünf „Orientalischen Chorführer“ des Jungen Deutschland, – Rahel, Börne und Gans. Heine siechte physisch in seinem Pariser Exil. Nur der an Jahren erheblich jüngere Zacharias Löwenthal (geboren 1810) blieb zur Stelle. Eine böse zeitgenössische Zunge (Wolfgang Menzel, den auch Heine bekämpfte) bezeichnete den „Juden Löwenthal“ als den Kutscher des Omnibusses, in dem die „Jungdeutschen“ durch ganz Deutschland fuhren⁴⁶.

Löwenthal hatte während seiner praktischen Lehrzeit bei Cotta in München vom Jungen Deutschland Karl Gutzkow kennengelernt. 1835 hatte er in Mannheim seine erste Verlagshandlung gegründet und als weitere Autoren zusätzlich zu Gutzkow u. a. Heinrich Laube und Ludolf Wienbarg vom Jungen Deutschland gewonnen. Noch im gleichen Jahre hatte im Anschluß an die Veröffentlichung von Gutzkows Roman *Wally, die Zweiflerin* der Deutsche Bundestag einen Ächtungsbeschuß für die gesamte Produktion von Löwenthals Verlag erlassen. Erst 1844 konnte er sich wieder in Frankfurt a. Main als Verleger mit einer „Literarischen Anstalt“ etablieren (aus der sodann der Verlag Rütten & Loening hervorgegangen ist). Im folgenden Jahre bereits erschien in der Literarischen Anstalt *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* von Friedrich Engels und Karl Marx. 1846 wurden vier weitere dort verlegte Werke von mehreren Bundesländern verboten. Löwenthal

⁴⁴ Siehe Dringender Aufruf zum allgemeinen Beitritt des . . . „Entwurfes einer Bittschrift an deutsche Fürsten“, Schleswig 1830 (anonym; Verf.: H. L. A. Vent), 13.

⁴⁵ Siehe *Moshe Rinott*, Gabriel Riesser. Fighter for Jewish Emancipation, in: Year Book VII of the Leo Baeck Institute, London 1962, 21 f.

⁴⁶ Zitat aus Literaturblatt zu Cottas Morgenblatt, 1836, Nr. 2, wiedergegeben in *Herbert Meyers* ausgezeichnetener biographischen Studie über Löwenthal in *Mannheimer Hefte*, 1962, Nr. 1. – „Löwenthals“ Lebensdaten waren so entlegen, daß vermutlich Treitschke selbst die pikante Tatsache entgangen ist, daß der Familienname bis vier Jahre nach Zacharias' Geburt nicht einmal „Löwenthal“, vielmehr „Levi“ gelautet hatte. Umgekehrt nahm Treitschke auch keine Notiz davon, daß Löwenthal späterhin den noch zu jüdisch klingenden Namen „Löwenthal“ mit behördlicher Genehmigung in „Loening“ umwandelte.

ließ sich gleichzeitig auch an verschiedenen Orten als politischer Redner hören. Nachgesagt wurde ihm Propaganda für eine „sozial-demokratische Republik“. 1847 trat er zur evangelisch-lutherischen Kirche über. Der Namenswechsel in „Loening“ wurde ihm 1857 behördlicherseits genehmigt.

Löwenthals Berufswahl und -ausübung kennzeichnen den Zwang, der nach den Befreiungskriegen auf dem jüdischen Akademiker lastete. Er konnte den Doktorgrad in Jura, Philosophie oder Philologie erwerben, klopfte aber an verschlossene Türen, wenn er sich um eine Staatsbeamten- oder öffentliche Lehrstelle bewerben wollte. Heines und Gans' Taufe im Jahre 1825 waren durch diesen Umstand bestimmt gewesen, – in Heines Fall vergeblich, da er sich bereits zu weit radikal exponiert hatte, erfolgreich im Falle von Gans, der im Jahre darauf die Anstellung als außerordentlicher Professor an der Berliner Universität erhielt.

Betätigung im Nachrichten-, Zeitungs- und Verlagswesen sowie im Buchhandel und -verleih galt als wirtschaftliche Aktivität und unterlag daher keiner konfessionellen Beschränkung. Als praktische Notlösung war sie nicht zu unterschätzen, obwohl die kaufmännische Betätigung als solche des gesellschaftlichen Prestiges entbehrte. Im Gegenteil verstanden es die Betroffenen selbst vielfach als einen Affront gegen ihre persönliche Würde und stellten masochistisch ihren mangelnden Einfluß zur Schau. Heine sagte von sich 1842 im Gespräch mit dem jüngst in Paris eingetroffenen Heinrich Börnstein, als dieser ihn um Rat anging: „... ich bin selbst ein literarischer Proletarier, Journal-Correspondent, ‚Feuilletonistischer Lump‘, wie sie uns in Deutschland nennen“⁴⁷.

Materiell gesehen, und trotz des einstweiligen Fortbestandes der Zensur, aber nahmen Korrespondenz-, Zeitungs- und Buchwesen in dieser Zeit einen phänomenalen Aufschwung. Die von England ausgegangene Industrielle Revolution erfaßte Westeuropa, und ihre Wellen schlugen auch bereits nach Deutschland hinüber. Vielfältige Momente beeinflussten einander wechselseitig. Bevölkerungswachstum, Elementarschulwesen, technische Neuerungen im Druckverfahren und in der telegraphischen Nachrichtenübermittlung, sowie private und öffentliche Buchverleihanstalten schufen und befriedigten gleichzeitig zusätzliche Bedürfnisse. Unter diesen Umständen erzielten Prosa-roman und -feuilleton Vorsprung über frühere literarische Schreibformen. Entgegen der Absicht der Regierungen, die Atmosphäre in Deutschland durch Verjagung lästiger Schreier „keimfrei“ zu gestalten, wirkte die Gegenwart deutscher Emigranten, politischer und unpolitischer, nichtjüdischer und jüdischer, in Paris auf die Verhältnisse im Geburtslande zurück. Auch das berüchtigte Spitzelwesen und die öfter fragwürdige Kollaboration der französischen Polizei vermochten dies bestenfalls zu verzögern.

⁴⁷ *Heinrich Börnstein*, Fünfundszwanzig Jahre in der alten und neuen Welt. Memoiren eines Unbedeutenden, Leipzig 1881, Bd. I, 303.

Der Anteil des jüdischen Elements hieran – subjektiv oder objektiv, bahnbrechend oder nutznießend – ist nicht ganz leicht zu entwirren, zumal sowohl nationalsozialistische wie jüdische Tendenzschriften Mitbeteiligte zu Juden erklärt haben, die es nicht waren. Zweifelsohne waren es die Nichtjuden Cotta und Hoffmann, die es dem Emigranten Heine ermöglichten, im deutschen Vaterlande weiterhin gelesen zu werden. Von dem geistigen Phänomen des exilierten jungen Karl Marx wird später noch ausführlich zu sprechen sein.

* * *

In der Entwicklung des Nachrichtenwesens, national für Frankreich und indirekt für Deutschland und England, kommt der Agence Havas die führende Rolle zu. Das 1941 in Leipzig erschienene nationalsozialistische *Handbuch der Zeitungswissenschaft*⁴⁸ bezeichnet den 1783 in Rouen geborenen Charles Havas als „Sohn eines in Frankreich zugewanderten, aus Portugal stammenden jüdischen Reeders“. Er habe nach Napoleons Sturz sein Vermögen verloren und gegen 1830 in der *Correspondence Garnier* gearbeitet. Der Artikel fährt fort: „Ebenfalls zu Beginn der dreißiger Jahre hatte der aus Deutschland eingewanderte Jude Börnstein in Paris eine lithographische Korrespondenz gegründet . . . Ende 1835 übernahm Havas die Korrespondenz Garnier und vereinigte offenbar auch das kleine Unternehmen Börnsteins mit seinem Büro.“ Der Artikel schließt mit der Feststellung: „Ungewollt hat Havas in seinem Büro zwei gefährliche Konkurrenten ausgebildet, und zwar die beiden aus Deutschland stammenden Juden Bernhard Wolff und Israel Beer Josaphat, den späteren englischen Baron Reuter.“ Allerdings ist Havas' Herkunft für unser Thema belanglos; jedoch sind seine männlichen und weiblichen, sämtlich katholisch getauften Vorfahren bis ins siebzehnte Jahrhundert zurück lückenlos in Pont-Audemer in der Normandie identifizierbar⁴⁹. – Hingegen geistert der „Jude Börnstein“ durch die einschlägige Literatur, seit er bei Heinrich Wuttke, *Die deutschen Zeitschriften und die Entstehung der öffentlichen Meinung*⁵⁰, als „ein deutscher Jude, namens Börnstein“ und Begründer der Pariser „Correspondence“ aufgeführt wurde. Friedrich Fuchs, *Telegraphische Nachrichten-Büros*⁵¹, nennt an dieser Stelle den „deutschen Juden Börnstein“, wohingegen Otto Groth, *Die Zeitung*⁵², vorsichtiger von „einem gewissen Börnstein“ spricht. Auch Kaznelson in seinem Kompen-

⁴⁸ Bd. 2, 1649.

⁴⁹ Siehe *André Dubuc*, Charles-Louis Havas (1783–1858) et son Agence Internationale de Presse, in: Actes du 83e Congrès National des Sociétés Savantes, Aix Marseille 1958, Section Moderne et Contemporaine, Paris 1959, 119–137.

⁵⁰ Hamburg 1866, 79, bzw. Leipzig 1875, 117.

⁵¹ Berlin 1919, 19.

⁵² Mannheim 1928, Bd. 1, 444.

dium⁵³ nimmt Börnstein als Juden in Anspruch und bezeichnet ihn als „vielleicht identisch mit Heinrich Börnstein aus Hamburg, 1805–1892?“. Ihm folgte das *Lexikon des Judentums*⁵⁴. Heinrich Börnstein (der die oben angeführte Aussage Heines über den „literarischen Proletarier“ registriert hat) war jedoch erst 1841 in Paris eingetroffen und trotz seines jüdisch klingenden Namens Sohn eines katholischen Vaters und einer protestantischen Mutter⁵⁵. Das Problem der Identifikation des Verkäufers wird weiterhin kompliziert durch eine Angabe bei Pierre Frédéric, *Un Siècle de Chasse aux Nouvelles. De l'Agence Havas à l'Agence France-Presse (1835–1957)*⁵⁶: „Il (Havas) acquit enfin le „Bureau Borstein“ créé par un démocrate allemand réfugié en France.“⁵⁷ Erfunden ist auch die Angabe des *Handbuchs der Zeitungswissenschaft*, daß Bernhard Wolff im Büro Havas „ausgebildet“ worden sei. Wolff, der Begründer des W. T. B. (1849), kam dazu direkt auf dem Weg über Buchhandel und Zeitungsbesitz in Berlin⁵⁸; hingegen hat Reuter 1848 zeitweilig als Übersetzer im Pariser Havas-Büro gearbeitet, bevor er sich 1851 in London selbständig machte⁵⁹.

* * *

In Deutschland war seit den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts die Zahl der im Buchhandels-, Verlags- und Zeitungswesen tätigen Juden gewachsen, und mehr und mehr traten unter ihnen akademisch vorgebildete in den Vordergrund⁶⁰. Jüdische Akademiker, denen zunächst der aktive Eintritt in die politische Arena verschlossen war und die daher als nächstbeste Notlösung den kaufmännischen Beruf als Buchhändler und Verleger eingeschlagen hatten, sind uns bereits in den Personen von Dr. Moritz Veit und Dr. Zacharias Löwenthal begegnet. Veits Lebenslauf unterschied sich von dem des jüngeren Löwenthal dadurch, daß er Jude blieb und in einem gewissen Sinn die Tradition des Kulturvereins fortführte⁶¹. Sein älterer Vet-

⁵³ Siegmund Kaznelson (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich*, Berlin 1959, 137.

⁵⁴ Gütersloh 1971, 394.

⁵⁵ *Börnstein*, op. cit., Bd. I, 287 ff. bzw. 7.

⁵⁶ Paris 1959, 22.

⁵⁷ Eine Anfrage des Verfassers bei der Agence France-Presse bezüglich Person und Herkunft des Herrn „Borstein“ erbrachte keine Aufklärung (NB: Pierre Frédéric ist nicht mehr am Leben).

⁵⁸ Siehe *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 55, 661.

⁵⁹ AaO, Bd. 53, 319.

⁶⁰ Siehe *Jacob Toury*, *Jüdische Buchhändler und Verleger in Deutschland vor 1860*, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, III, Nr. 9 (1960), 58–69.

⁶¹ Über Moritz Veit in zeitgeschichtlichem und Familienzusammenhänge siehe meinen in Anm. 9 oben zitierten Artikel. – Auch für die Interessen seines Berufsstandes wirkte Veit verdienstlich, indem er sich für die Ausarbeitung eines gesamtdeutschen „Copyright“-gesetzes verwandte.

ter Uhde Veit hatte dem seinerzeitigen Wissenschaftszirkel angehört und war Kandidat für den Culturverein gewesen. Sein späterer Schwager Joseph Lehmann war Mitglied des Culturvereins. Im Jahre 1834 assoziierte sich Veit zum Betrieb einer Verlagsbuchhandlung unter dem Firmennamen „M. Veit und Comp.“ mit Joseph Levy (von 1839 ab: Lehfeldt), Schwiegersohn von Veits älterer Cousine Lea. Zu den von ihm verlegten Autoren gehörten die romantischen Dichter Achim von Arnim und Chamisso, die Gelehrten Fichte, Ranke und Savigny, sowie die jüdischen Wissenschaftler Frankel, Sachs und Zunz. Von 1839 bis 1848 war Veit ehrenamtlich als ein Ältester der Jüdischen Gemeinde zu Berlin tätig (und abermals 1853 als Vorsteher der Repräsentantenversammlung). Sobald sich ein Umschwung in den öffentlichen Verhältnissen anbahnte, trat er – unter Beibehaltung seiner Berufstätigkeit – aktiv in die Politik ein, und zwar seit 1847 in die Berliner Stadtverordnetenversammlung, 1848 als ein Vertreter Berlins in die Frankfurter Nationalversammlung und 1851 in die Preußische Erste Kammer⁶². Hier sprach er bei drei Gelegenheiten (1852, 1859 und 1860) zugunsten des Anspruchs von Juden auf Zulassung zu öffentlichen Diensten.

Als einstweilige Notlösung zu verstehen ist ebenfalls der Broterwerb jüdischer Intellektueller als Zeitungsredakteure und -korrespondenten. Ein endgültiges Gepräge und eigenes Prestige sollten diese Berufe erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erringen, seitdem Regierungen und Parlamente begannen, stärker auf den Druck der „öffentlichen Meinung“ zu hordchen. Von Mitgliedern des Culturvereins schlugen vier (Dr. Heinrich Heine, Dr. Joseph Lehmann, Dr. Jacob Pinhas, Dr. Leopold Zunz) diese Laufbahn ein. Dr. Gabriel Riesser übte sie einige Jahre nebenberuflich aus. Die jüdische Motivierung der Genannten ist evident.

Ein jüngerer, politisch radikales und nicht mehr jüdisch bewußtes, journalistisches Element trat dann 1842 auf mit dem Triumvirat Dr. Dagobert Oppenheim, Moses Hess (als Autodidakt in Bonn immatrikuliert gewesen, aber nicht promoviert) und Dr. Karl Marx. Oppenheim, Mitbegründer der *Rheinischen Zeitung* in Köln, war seit 1839 getauft⁶³. Moses Hess, der zunächst in der Redaktion, später als Pariser Korrespondent mitwirkte, hatte im Hause seines Großvaters in Bonn eine traditionell jüdische Erziehung erhalten und reagierte noch im Jahre 1840 spontan auf das Echo der „Da-

⁶² *Ernest Hamburgers* grundlegendes Werk *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848–1918*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 19, Tübingen 1968, enthält eine lückenlose Darstellung und Würdigung des jüdischen Anteils an der Zusammensetzung der Frankfurter Nationalversammlung. Jüdische Berufskollegen von Veit in der Frankfurter Nationalversammlung waren der Verleger und Redakteur Dr. F. W. Levysohn und der Berliner Stadtverordnetenversammlung seit 1849 der Verleger Carl Heymann.

⁶³ Siehe *Wilhelm Treue*, Dagobert Oppenheim, in: *Tradition, Zeitschrift für Firmengeschichte und Unternehmer-Biographie*, August 1964.

maskus“-Affäre, „entfremdete sich“ aber, wie er selbst es ausdrückte, für die folgenden zwanzig Jahre allen jüdischen Belangen⁶⁴. Karl Marx wurde bereits als Kind im Jahre 1824 getauft. Im Oktober 1842 übernahm er die Redaktion der *Rheinischen Zeitung*, bis sie sechs Monate danach auf behördliche Anordnung ihr Erscheinen einstellen mußte. Während des darauf folgenden Pariser Exils (1843–1845) lernte Marx durch Vermittlung seines nunmehrigen Redaktionskollegen, des ehemaligen Chefredakteurs der junghegelianischen *Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Dr. Arnold Ruge, den um eine Generation älteren Heinrich Heine persönlich kennen. Was sie zusammenführte, war (in den Worten von Peter Demetz) zunächst „das gemeinsame Schicksal der preußischen Opposition im Auslande; die gemeinsame Erbitterung gegen Friedrich Wilhelm IV. und seinen Kreis; die Notwendigkeit, gegen die gleichen Widersacher, die neuen Nationalisten, die neuen Dunkelmänner der staatlich geförderten Mystik zu streiten“⁶⁵, mit anderen Worten keineswegs positiv bewußte jüdische Identifikation⁶⁶. Was Heine und Marx weiter gemeinsam hatten – und was Demetz zu betonen unterläßt –, war immerhin auch eine instinktive Abneigung gegen den Kaufmannsstand und die wirtschaftliche Funktion des Handels. Beider gefühlsmäßige Antipathie ging soweit, jüdische und christliche Kaufleute über einen Kamm zu scheren. Einundzwanzig Jahre vor Marx' Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘ hatte Heine geschrieben⁶⁷:

„Aber ... stehen die Rothschilde und die Bethmänner nicht längst *al pari*? Der Kaufmann hat in der ganzen Welt dieselbe Religion. Sein Komptoir ist seine Kirche, sein Schreibpult ist sein Betstuhl, sein Memorial ist seine Bibel, sein Warenlager ist sein Allerheiligstes, die Börsenglocke ist seine Betglocke, sein Gold ist sein Gott, der Kredit ist sein Glauben.“

Und sodann Marx (im zweiten Teil des Aufsatzes ‚Zur Judenfrage‘, 1843 verfaßt):

„Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.“

⁶⁴ Siehe *Renwen Michael*, Graetz und Hess, in: Year Book IX of the Leo Baeck Institute, London 1964, 96 f.

⁶⁵ *Peter Demetz*, Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus, Stuttgart 1959, mit sachlich zutreffender Berufung auf *Ludwig Marcuses* Aufsatz Heine und Marx. Eine Geschichte und eine Legende, in: Der Monat, VI, Heft 64 (Januar 1954), 407 ff.

⁶⁶ Generell ist der Auffassung von *Hans Lamm*, Karl Marx und das Judentum, München 1969, 32, beizupflichten, daß „das Judentum (oder die jüdische Abstammung) der Betreffenden in Marx' Beziehung zu ihnen keine entscheidende Rolle gespielt zu haben scheint“, daß er sie vielmehr „als Freunde oder Bekannte wählte, weil er sie als Menschen und Gesinnungsgenossen schätzte, bzw. benötigte. Ob er getaufte Juden (z. B. Heine oder sich selbst) als Juden betrachtete, bleibt unklar – jedoch wahrscheinlich zu verneinen“.

⁶⁷ Siehe Briefe aus Berlin, Zweiter Brief, vom 16. März 1822 datiert.

Die anfänglich bewußt nur politisch zweckgebundene Berührung zwischen Heine und Marx in Paris – die Demetz richtig gesehen hat – vertiefte sich jedoch zu einer zeitweilig intimen persönlichen Beziehung. In einem Reisebrief aus Hamburg vom 21. September 1844 redete Heine Marx als „teurer Freund“ an und schloß sein „Gekritzel“ mit den Worten: „– aber wir brauchen ja wenige Zeichen um uns zu verstehen! Herzinnigst H. Heine“.⁶⁸ Umgekehrt nannte Marx in einem Brief vom 1. Februar 1845 an Friedrich Engels „Heine, einen wirklichen Freund“⁶⁹.

Im Laufe des Jahres 1844 war Heine in der Pariser Wohnung der Familie Marx ein- und ausgegangen. Wenn es nottat, leistete er im Haushalt Hilfe, las in ruhigen Minuten seine jüngsten Verse vor und stellte Marx eine Anzahl von Texten zum Erstabdruck zur Verfügung⁷⁰. Die von Marx und Ruge redigierten *Deutsch-Französischen Jahrbücher* (von denen nur ein einziges Doppelheft im Februar 1844 erschien) brachten Heines ironische drei ‚Lobgesänge auf König Ludwig von Bayern‘ neben Marx' eigenem Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘. Ebenfalls gepaart mit Marxschen Beiträgen erschienen Heinesche Gedichte wie ‚Die Schlesischen Weber‘ und ‚Deutschland. Ein Wintermärchen‘ in *Vorwärts! Journal Allemand de Paris*. Dieses Blatt wurde vom 1. Januar 1844 bis Jahresende publiziert, bis es – auf Betreiben der preußischen Regierung – verboten wurde. Sein Herausgeber war – Heinrich Börnstein. Ihm fehlten dazu die nötigen eigenen Mittel; indirekt, zufolge einer persönlichen Einführung durch Heine und Liszt bei Meyerbeer, erhielt er sie von letzterem. Meyerbeer hatte sich 1843 in Paris aufgehalten, kehrte jedoch am Jahresende nach Berlin zurück. Vor seiner Abreise drückte er Börnstein ein Kuvert mit einer Zahlungsanweisung für 3000 fs in die Hand, riet allerdings, „es lieber privat als auf Zeitungsgründung zu verwenden“⁷¹.

Unbeschadet ihrer zeitweisen Intimität lagen zwischen Heine und Marx tiefe Wesensverschiedenheiten vor; darüber dürfen auch die vorhandenen äußeren Parallelen – beider Herkunft aus dem westdeutschen Judentum, die Tatsache, daß beide getauft waren, und der von Demetz betonte politische Emigrantensstatus beider – nicht hinwegtäuschen. Die Unterschiedlichkeit er-

⁶⁸ Siehe den vollständigen Text u. a. in *Stössinger* (Hrsg.), *Heinrich Heine. Mein wertvollstes Vermächtnis* 176.

⁶⁹ *Karl Marx–Friedrich Engels, Über Kunst und Literatur*, hrsg. von *Michail Lifschitz*, Berlin 1949, 362.

⁷⁰ Siehe *B. Nicolaevsky* und *O. Maenchen-Helfen*, *Karl Marx. Eine Biographie*, Hannover 1963, 69, 74 f., 83 f.

⁷¹ Siehe *Heinrich Börnstein*, op. cit., Bd. I, 325 und 337 f. – Hiermit wird die Angabe bei *Nicolaevsky* und *Maenchen-Helfen*, op. cit., 83, bestätigt, daß Meyerbeer den „Vorwärts!“ „finanziert“ habe, selbstverständlich ohne auf dessen redaktionelle Linie Einfluß zu nehmen. Börnstein selbst sagt, der „Vorwärts!“ wurde „mit dem Gelde Meyerbeers gegründet“. – Siehe dazu auch die Dokumentation in *Heinz Becker* (Hrsg.), *Giacomo Meyerbeer. Briefwechsel und Tagebücher*, Bd. III, 1837–1845, Berlin 1974.

gab sich einmal aus dem Abstand von mehr als zwanzig Jahren in ihrem Lebensalter, aber mehr noch aus geistiger Konstitution und individuellen Temperamenten. Marx' Denkweise war umständlich-generell, die Heines subjektiv und *à propos*. Selbst wenn sie die gleichen Vokabeln der Zeit benutzten, war der Tenor völlig anders. Dies wird besonders auch in ihren Äußerungen zur Judenfrage deutlich*. Marx' oben angeführte Identifikation „des Juden“ mit „Schacher“ und mit „Geld“ ist abstrakt und entbehrt jedes subjektiven Anhaltspunktes. Dagegen Heine (an Campe, aus Paris, 10. Mai 1837, *à propos* des Onkels Salomon Heine in Hamburg): „... dieser Mann der, wie ich höre, Institute stiftet, um heruntergekommene Schacherer wieder auf die Beine zu bringen“, und sodann (in *Lutezia*, 1843): „in betreff der Stifter unserer heutigen Finanzdynastien dürfen wir vielleicht das prosaischere Wort aussprechen: daß der erste Bankier ein glücklicher Spitzbube gewesen“ (wohlgemerkt, Heine gebraucht das Adjektiv „glücklich“ im Sinne von „erfolgreich“).

Den Anstoß zu Marx' Betrachtung hatte das Vorliegen einer Zeitschriften-debatte gegeben; es war kein Problem, das ihm persönlich nahe gelegen hätte⁷². Was Marx daran interessierte, war einzig der generelle Aspekt der wünschenswerten Struktur des Staatswesens, während es für Heine nach wie vor Gegenstand subjektiven, emotionellen Zwiespalts der Gefühle war. Dies bezeugen seine nahezu gleichzeitig, 1844, – man darf sagen – mit Herzblut geschriebenen ‚Denkworte‘ auf Ludwig Marcus, geschrieben fast ein Menschenalter nachdem die ursprüngliche Gruppe von Gesinnungs- und Schicksalsgenossen sich aufgelöst hatte. Vor Heine war Marx nur einer einzigen anderen Person aus jenem Kreis begegnet, Eduard Gans, bei dem er auf der Berliner Universität 1836/37 Kriminalrecht und 1838 Preussisches Landrecht belegt hatte. Zu einer intimeren Berührung hatte dies aber nicht geführt⁷³. Vermutlich hatte Marx in seiner Kindheit weder von dem Culturverein, noch

* Siehe hierzu ebenfalls den einleitenden Beitrag von *Hans Liebeschütz*, Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration, zum vorliegenden Bande, S. 26–32 (Hrsg.).

⁷² *Arthur Prinz* erörtert in seinem Beitrag *New Perspectives on Marx as a Jew*, in: *Year Book XV of the Leo Baeck Institute*, London 1970, 107 ff. die Möglichkeit, daß Marx in späteren Jahren seine gefühlsmäßige Distanz revidiert haben könne, enthält sich aber in weiser Selbstbeschränkung einer „endgültigen Antwort“ (aaO, 124).

⁷³ *Sepp Miller* und *Bruno Sawadzki*, *Karl Marx in Berlin*, (Ost-)Berlin 1956, 42, nehmen eine „nachhaltige Beeinflussung“ Marx' durch Gans als gegeben an, bringen aber als einzigen dokumentarischen Anhaltspunkt Marx' Abgangszeugnis von der Berliner Universität bei, worin ihm von Gans das Prädikat „ausgezeichnet fleißig“ ausgestellt wurde (aaO, 113). *Franz Mehring*, *Karl Marx. Die Geschichte seines Lebens*, 1918, Kap. 2, Teil I, will einen geistigen Wiederhall des „philosophisch geschulten Gans“ aus der „erbarmungslosen Kritik“ der Savigny-Schule in Marx' frühen Schriften heraushören.

von den „Philalethen“ gehört, deren Auflehnung gegen den „christlichen Staat“ ihm wohl zugesagt hätte.

Marx' Beitrag, der im Februar 1844 in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* in Paris erschien, hat – im Gegensatz zu dem ihm vorausgegangenem Aufsatz von Bruno Bauer – zunächst keinen besonderen Widerhall hervorgeufen⁷⁴. Er wurde erst später von marxistischen Theoretikern wieder ausgegraben und als programmatische Erklärung kanonisiert⁷⁵.

Es ist anzunehmen, daß die erste und einzige Nummer jener Pariser Emigrantenzeitschrift weitere Kreise einer Leserschaft in Deutschland überhaupt nicht zu erreichen vermocht hat⁷⁶. Sollten sich unter ihr Juden – selbst mit dem akademischen Vokabular vertraute – befunden haben, so ist wahrscheinlich, daß Marx' umständlicher Gedankengang ihren unmittelbaren Bedürfnissen nicht entsprochen hätte. Was sie erwarteten und verlangten, war sofortige, unqualifizierte praktische Emanzipation. Was Marx bot, waren sozusagen (philosophische) Steine statt frischem (politischen) Brot, – die professorale These vom Primat „menschlicher“ vor „politischer Emanzipation“.

In seinem Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘ definiert Marx diese These sogleich, nachdem er kritisch den „weltlichen“ Typ des „Juden“ mit „Schacher“ und mit „Geld“ identifiziert hatte. Marx schreibt:

„...Andererseits: wenn der Jude dies sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus, an der *menschlichen* Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten *praktischen* Ausdruck der Selbstentfremdung.“⁷⁷

Im Zeitpunkt seines Erscheinens konnte Marx' Aufsatz nur als Gelegenheitsarbeit gelesen und bewertet werden. Eine voll durchdachte Philosophie mochte ihn inspiriert haben; doch war sie im Text mehr vorausgesetzt als ausgeführt. Erst seit Marx' Frühschriften chronologisch angeordnet vorliegen, wird eindeutig klar, daß Marx' kritische Schrift ‚Zur Judenfrage‘ sich logisch in sein jugendliches Weltbild einfügt. Es fällt unter die eingangs zitierte Definition Jansons, der „romantische Haltung ... als religiöses Gefühl“ be-

⁷⁴ Für die ganze Skala der Debatte, an der sich zahlreiche weitere Christen und Juden beteiligten, siehe *Nathan Rotenstreichs* Artikel For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy, in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959, 3 ff. In bezug auf Marx vgl. 23 ff. und 26, Anm. 96.

⁷⁵ Siehe u. a. S. *Landshut* und *J. P. Mayer* (Hrsg.), *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig 1932, Bd. I, 232. – Auch die folgenden Zitate sind mit Seitenzahlen nach dem gleichen Wiederabdruck identifiziert.

⁷⁶ Die preußische Regierung erklärte am 18. April 1844, daß die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* Hochverrat und Majestätsbeleidigung darstellen, und erließ einen Haftbefehl gegen Marx, Ruge und andere. Es gelang den Behörden, mehr als 300 zur Verteilung in Preußen bestimmte Exemplare zu beschlagnahmen (siehe *Mebring*, op. cit., Kap. 3, Teil I).

⁷⁷ Siehe *Landshut* und *Mayer*, op. cit., 257. – Die Hervorhebungen im Text sind die Marxschen.

zeichnete, „das säkularisiert wird“. Marx selbst meinte freilich, „die noch mit romantischen, antiindustriellen Erinnerungen“ fixierte Denkweise überwunden zu haben⁷⁶, und zwar schon, wie in dem Brief des Neunzehnjährigen (vom 10. November 1837) an den Vater ausgesagt, seit seiner Abkehr „von dem Idealismus“, um „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen“⁷⁹. Zur Zeit, als er an dem Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘ arbeitete, unterschied er (in einem Briefe an Ruge aus „Kreuznach, im September 1843“) weiter „existierende Wirklichkeit“ von „wahrer Wirklichkeit“; als Anliegen des „Kritikers“ postulierte er, „aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck [zu] entwickeln“⁸⁰.

Die Begriffe „Wirklichkeit“ und „Entfremdung“ hat der junge Marx der Hegelschen Philosophie entliehen⁸¹. Für die Zwecke des Aufsatzes ‚Zur Judenfrage‘ ist dieser Begriff noch durchaus religiös, wenn auch als solcher bereits negativ, akzentuiert⁸². – Die gesamte Korrespondenz zwischen Marx und Ruge, aus der bereits eine Stelle im vorigen Paragraphen zitiert worden ist und die sich über die Monate vom Frühjahr bis zu Marx' Eintreffen in Paris im Herbst 1843 erstreckt hatte, bildet eine psychologische Einheit mit dem Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘; beide erschienen auch zugleich in der Februar 1844-Ausgabe der *Deutsch-Französischen Jahrbücher*. In diesem Austausch entpuppen sich Ruge und Marx als Geisteskinder der verflossenen Hochromantik. Ruge beschreibt in einem Brief aus „Berlin, im März 1843“ seinen Gemütszustand mit dem erschütternden Endpassus aus Hölderlins *Hyperion*:

„Es ist ein hartes Wort, und dennoch sag ich's, weil es Wahrheit ist. Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen. – Ist das nicht ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indes das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“⁸³

Darauf Marx aus „Köln, im Mai 1843“:

„Ihr Brief, mein teurer Freund, ist eine gute Elegie, ein atemversetzender Grab-

⁷⁶ AaO, 328 in dem Entwurf Nationalökonomie und Philosophie, dessen Entstehungszeit die Herausgeber auf Anfang 1844 in Paris ansetzen.

⁷⁹ AaO, 7.

⁸⁰ AaO, 225.

⁸¹ Auch hierzu *Emil Kauder*, *The Intellectual Sources of Karl Marx*, in: *Kykos*, *Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, XXI (1968), Fasc. 2, 271 ff. Zu betonen ist, daß der spätere Karl Marx das Wort „Entfremdung“, wenn überhaupt, in einem engeren, rein soziologischen oder ökonomischen Sinn verwandte, d. h. seines religiösen (wie bei Hegel), bzw. humanistischen Untertons (wie in Marx' Frühschriften) „entäußert“; siehe hierzu *Kauder*, aaO, 273 ff., und *Sidney Hook*, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor Paperback 1962, 5 f.

⁸² Siehe *Landsbut* und *Mayer*, op. cit., I, 262: „... nachdem das Christentum ... die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur *theoretisch* vollendet hatte“.

⁸³ AaO, 212.

gesang; aber politisch ist er ganz und gar nicht... Laßt die Toten ihre Toten beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein.“⁸⁴

Im gleichen Brief begegnet uns auch Marx' eigener Ausdruck „der entmenschte Mensch“; er vollzieht die dialektische Konzeptualisierung von Hölderlins romantischer Parabel, die Ruge zitiert hatte⁸⁵. In einem weiteren, ebenfalls aus dem Jahre 1843 stammenden Marxschen Manuskript steht die Formulierung, die wie eine – beabsichtigte oder unbeabsichtigte – Umkehrung der Hölderlinschen Paraphrase klingt: „die Emanzipation der Deutschen zu Menschen“⁸⁶. Zwei Jahre später, 1845, erscheint Marx' und Engels' Gemeinschaftswerk *Die Heilige Familie*, das den Sieg eines „mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus“ prophezeit⁸⁷.

In immer erneuten Ansätzen geht es um dasselbe Anliegen, die Erhebung des Menschen aus den Fesseln „existierender „Entfremdung“ in die „wahre Wirklichkeit“ der Humanität. Alles hat das eine Ziel, die „Emanzipation der Deutschen zu Menschen“, die „Arbeit“ des „Juden“ „an der menschlichen Emanzipation“, wie „die Emanzipation der Menschheit insgesamt“⁸⁸.

Das großartige Konzept des jungen Marx war säkularer Ausfluß einer „großen Zivilisation des Herzens“. „In Betreff des Gefühls“ hatte auch er „Nichts zu erlernen“, es sei denn einen gewissen Takt in der Behandlung seiner Leserschaft. „Das Wissen sich anzueignen“, d. h. seine Motive gegenständlich zu begründen, würde den Rest von Marx' Schaffen in Anspruch nehmen, und darüber hinaus den Schweiß seiner Schüler.

Einer von Marx' neueren Apologeten, Erich Fromm, mag etwas zu nachsichtig sein, was Stil und Takt von Marx' Ausdrucksweise angeht. Beizupflichten ist ihm jedoch, wenn er es ablehnt, Marx' Aufsatz ‚Zur Judenfrage‘ als einen Ausbruch von vulgärem Antisemitismus abzutun. Dies konstituiere einen „Mißbrauch gewisser kritischer Bemerkungen über die Juden, die polemisch in einem brillanten Essay gemacht worden waren, der sich mit dem Problem von ‚Bourgeois Emancipation‘ befaßt⁸⁹. Hinzuzufügen wäre, daß

⁸⁴ AaO, 216.

⁸⁵ AaO, 218.

⁸⁶ AaO, 279 in: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

⁸⁷ AaO, 385.

⁸⁸ Siehe die Quellenangaben in Anm. 86 und 77; für das dritte Zitat liegt mir nur die englische Übersetzung „the emancipation of humanity as a whole“ vor, vgl. Economic and Philosophical Manuscripts, *Karl Marx*, übersetzt von T. B. Bottomore, Erstes MS: Alienated Labor.

⁸⁹ Meine Übersetzung einer Formulierung in *Erich Fromm, Marx's Concept of Man*, New York 1963, X. – Ich fühle mich nicht überzeugt von *Edmund Silberners* qualifiziert-bejahender Antwort auf die Frage Was Marx an Anti-Semite?, in: *Historia Judaica*, XI, Nr. 1 (April 1949), 3–52. Hingegen finde ich mich in Übereinstimmung mit dem zusammenfassenden Urteil von *Talmon*, op. cit., 94. „The young Marx was thus one of the greatest exalted among the prophets of the Messianic Romantic revolution on the eve of 1848.“

alle später vorgetragenen Vorschläge und Programme zur sozialen oder nationalen Erneuerung⁹⁰ des säkularen jüdischen Volkskörpers von einer zu Marx parallelen Analyse entarteter und unhaltbar gewordener Zustände ausgegangen sind.

Es bleibt schließlich noch die Kategorie von Personen jüdischer Herkunft zu betrachten, die anscheinend durch die Taufe ihr Einverständnis mit dem damaligen „christlichen Staat“ bezeugt hatten. Im Gegensatz zu weit verbreiteter irriger Auffassung blieb ihre Kopfzahl relativ beschränkt: innerhalb von 35 Jahren (1812–1846) wurden in Preußen, dem größten deutschen Bundesstaat, 3171 Juden zum Christentum bekehrt, während im gleichen Zeitraum Preußens jüdische Bevölkerung sich um 66,4 %, auf 206 000, vermehrte⁹⁰. Die Gruppe der Täuflinge umfaßt: a) Durchwanderer aus Osteuropa, die überhaupt nicht zum ursprünglichen Bestand gehört hatten; b) semi-proletarisierte Elemente, wie Dienstmädchen und Handwerker; c) Kinder, denen Eltern Probleme im künftigen Fortkommen ersparen wollten (so Karl Marx, Felix Mendelssohn-Bartholdy und beider Geschwister); d) Akademiker, die eine öffentliche Laufbahn suchten (wie Heinrich Heine und Eduard Gans); e) Intellektuelle, deren Schritt zum Taufbecken ideologisch oder religiös bestimmt war.

Was immer die unmittelbare Veranlassung war, so entsprang sie aus einem emotionellen Vakuum, das die herrschende jüdische Gesetzes-Orthodoxie nicht zu füllen vermocht hatte. Auf die letztgenannte Untergruppe von Intellektuellen, deren Übertritt auf selbstgewählter Entscheidung beruhte, übten Zeitströmungen mächtige Anziehungskraft aus. Für den nachmaligen Berliner Professor der Kirchengeschichte, August Neander, war die Lektüre von Schleiermachers religiös-romantischen Schriften entscheidend⁹¹. Auf den nachmaligen Berliner Rechtsprofessor Friedrich Julius Stahl als Jüngling hatte ein neuhumanistischer Gymnasialprofessor nachhaltigen Einfluß⁹². Sowohl Neander wie Stahl traten in politische Vertrauensverhältnisse zu den Brüdern von Gerlach, aus Romantikerkreisen hervorgegangenen konservativen Wortführern am Hofe Friedrich Wilhelms IV. und in der Öffentlichkeit. Trotz unbestrittener intellektueller Brillanz aber konnten weder Nean-

⁹⁰ Zahl bei *Silbergleit*, op. cit., und benutzt von *A. Menes*, *The Conversion Movement in Prussia*, in: *YIVO Annual of Jewish Political Science*, New York 1951, Bd. VI, 191 ff.

⁹¹ Siehe den Artikel in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 23. Bd., 1970 (Neudruck), 330 ff., und *Hilde Hüttmann*, *August Neander (David Mendel) in seiner Jugendentwicklung*, Diss. Hamburg 1936. – Siehe hierzu ebenfalls *Hans Liebeschütz*, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17, Tübingen 1967, 68, 90–96.

⁹² Siehe *Hans-Joachim Schoeps*, *Friedrich Julius Stahl und das Judentum*, in dem von *Hans Lamm* herausgegebenen Sammelband *Von Juden in München*, 2. Aufl., München 1959, 99.

der noch Stahl gewisser innerlicher Charakterspannungen Herr werden. Neander blieb ein linkischer, weltabgeschiedener Junggeselle, dem die ebenfalls unverheiratete Schwester den Haushalt führte. In bezug auf Stahl – den Nachfolger auf Gans' Berliner juristischen Lehrstuhl – verzeichnet Theodor Olshausens Schwägerin Agnes die Beobachtung, daß er „niemals ein inniges herzliches Verhältnis zu seinem Erlöser“ habe gewinnen können⁹³. In der Tat könnte ein Saint-Simonist formuliert haben, was Stahl – gelegentlich einer sachlich zutreffenden Analyse von Hegels Rechtsphilosophie – ausspricht:

„... in dem *Bau der socialen Welt* (, und nicht in der Heiligung des Christen und der christlichen Gemeinde und in den Verheißungen der zukünftigen Welt, dem jenseitigen Reich Gottes,) liegt die *Realisierung des Christenthums*.“⁹⁴

Das Christentum der Maler-Brüder Veit – Vettern ersten Grades von Moritz Veit – war eindeutig romantischen Ursprungs, hergeleitet von Friedrich Schlegel und übertragen durch ihre Mutter Dorothea, Moses Mendelssohns Tochter, die in zweiter Ehe mit Schlegel verheiratet war. Die „Nazarenische Schule“ unter der Führung von Peter Cornelius und Friedrich Overbeck, der die Brüder Veit sich angeschlossen hatten, erhob zu ihrem künstlerischen Programm die „Restauration“ des Mittelalters mittels Pflege christlich-religiöser Themen. Seelenverwandt mit ihnen und Zeitgenosse von Cornelius und Overbeck war Caspar David Friedrich, dessen Sehnsucht nach dem Unendlichen sich in Landschaftsmalerei ausdrückte. Seine Landschaften sind keineswegs dokumentarisch zu sehen, sondern sollen im Betrachter einen beinahe übernatürlich-spirituellen Impuls erwecken.

Romantische Natur- und religiöse Gefühle werden auch in Felix Mendelssohn-Bartholdys musikalischem Schaffen hörbar⁹⁵. Felix' Großvater Moses

⁹³ Zitiert aaO, 102.

⁹⁴ Wörtlich zitiert aus *Friedrich Julius Stahl*, *Die Philosophie des Rechts*, 2. Aufl., Heidelberg 1847, 436; zwecks Verdeutlichung des gemeinten Sinnes habe ich Wortsperrungen und Klammerzeichen hinzugefügt. – Eine wertvolle Analyse von Stahls „politischem“ Christentum bringt *Robert A. Kann*s Artikel *Friedrich Julius Stahl. A Re-examination of his Conservatism*, in: *Year Book XII of the Leo Baeck Institute*, London 1967, 55 ff.

⁹⁵ Für ein begründetes musikkritisches Urteil nicht qualifiziert, möchte ich mich dem *Alfred Einsteins* anschließen, der Felix als einen „Romantic Classicist“ bezeichnet (*Music in the Romantic Era*, New York 1947, 124 ff.). – Aus semantischen Gründen hat *Eric Werner*, *Mendelssohn. A new Image of the Composer and his Age*, New York 1963, IX, der Klassifizierung Mendelssohns als „Romantiker“ widersprochen (da der Begriff „romantisch“ aus dem Gebiet der Literatur stamme). Werner bedient sich aber selber eines Begriffes „mannerist“, der nicht ursprünglich im Zusammenhang mit Musik, sondern mit Malerei sprachgebräuchlich wurde. Er sagt: „... we may view him (i. e. Mendelssohn) as a mannerist oriented to the classical past and his own post-Beethovenian era“ (aaO, 518). Mir scheint, daß „Mannerismus“ in der Kunst mit „Romantik“ eng verwandt ist, insofern beide in Gefühlen schwelgen und eine Vorliebe für die Neubelebung überkommener Werte an den Tag legen.

Das Problem romantischen Einflusses auf das Musikschaffen von Menschen jüdi-

Mendelssohn hatte sein Leben im Gehorsam gegen das offenbarte jüdische Religionsgesetz verankert. Felix' Vater Abraham war im Grunde seiner Seele ein rationaler „Deist“; auf politischer Ebene neigte er zu einer Art kontemplativem, international orientierten Republikanismus. Der Entschluß, seine Kinder taufen zu lassen, war von dem Wunsch diktiert, sie gesellschaftlich aus den Fesseln eines jüdischen Partikularismus zu lösen, nicht jedoch von gläubiger Identifikation mit der Lehre Christi⁹⁶. Felix' liberale und internationale Einstellung folgt der vom Vater vorgezeichneten Linie, gedanklich verstärkt durch den bildenden Einfluß von Eduard Gans, dessen Vorlesungen er während zweier Semester in den Jahren 1828/29 hörte und teilweise mitschrieb⁹⁷, und durch ausgedehnte Reisen. Felix' musikalisches Talent wurde besonders von der Mutter und deren Familie gefördert. Seine musikalische Popularität beruht weitgehend auf Liedern (wie ‚Auf Flügeln des Gesanges‘ und ‚Wer hat dich, du schöner Wald‘), die einfache menschliche und Naturgefühle ausdrücken, und auf der Begleitmusik zu Shakespeares *Sommernachts Traum*, die von elementarer sprudelnder Phantasie durchtränkt ist. Felix' Verdienste um die Händel- und Bach-Renaissance und sein eigenes Opus protestantischer Kirchenmusik runden das Bild. Das Sakrament Christi ist für Felix' musikalisches Schaffen weniger bestimmend als der monotheistische Gott, der auf des Menschen Gebet hört, musikalisch am klarsten ausgedrückt in dem „Elias“-Oratorium, seinem letzten vollendeten großen Werk⁹⁸.

In der Welt haben drei Abkömmlinge des deutschen Judentums Ruf erlangt – Heine, Marx und Mendelssohn. Außerhalb der deutschen Grenzen wurden sie durchweg, meist positiv, selten abschätzig, als Produkte sowohl Deutschlands als auch des Judentums betrachtet. Für sie selbst war ihre jugendliche romantische Fixierung „Natur“ geworden, und Deutschland wurde oder blieb der Mutterboden, aus dem ihre ursprüngliche Begabung die Antriebe bezog.

Heinrich Heine drückte sein Schicksal in einem romantisch-ironischen Epi-

scher Herkunft im Vormärz ist allerdings mit der Nennung des Namens Mendelssohn keineswegs ausgeschöpft. Auch Meyerbeers Werk würde eine gründliche Analyse verlangen. Meyerbeers Oper *Die Hugenotten* (1836) kennzeichnet der französische Musikexperte Lionel Dauriac als „un des meilleurs et des plus riches exemplaires de notre théâtre musical romantique“ (so zitiert von *Heinz Becker*, *Giacomo Meyerbeer. On the Occasion of the Centenary of his Death, in Year Book IX of the Leo Baeck Institute, London 1964*, 178). Meyerbeers Aneignung von französischen und italienischen Stilelementen (aaO, 181) jedoch kompliziert das Problem.

⁹⁶ Siehe Abraham Mendelssohns Brief an seine Tochter Fanny anlässlich ihrer Konfirmation im Jahre 1820, mitgeteilt von *Sebastian Hensel*, *Die Familie Mendelssohn 1729–1847*, 18. Aufl., Leipzig 1924, 1. Bd., 112 ff.

⁹⁷ Siehe *H. G. Reissner*, *Felix Mendelssohn-Bartholdy and Eduard Gans*, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959*, 92 ff.

⁹⁸ *Werner*, op. cit., 462, urteilt diesbezüglich: „...we can scarcely dismiss the possibility of an autobiographical element in *Elijah*...“.

gramm aus, das ein Besucher in Paris 1854 aufzeichnete: „Ich deutscher Waldvogel . . . niste da in der Allongeperücke Voltaires.“⁹⁹

Der junge Marx suchte in philosophischer Kritik nach den „geistigen Waffen“ zum Vollzug der „Emanzipation der Deutschen zu Menschen“¹⁰⁰.

Felix Mendelssohn-Bartholdy legte nach einer sich über fast zwei Jahre erstreckenden Europareise Rechenschaft ab in einem Brief an den Vater vom 21. Februar 1832. Abraham hatte gewünscht, daß der Sohn sich einen Platz, womöglich im Ausland, suche, wo er leben möchte. Felix faßte zusammen: „Das Land ist Deutschland, darüber bin ich jetzt in mir ganz sicher geworden.“¹⁰¹

Überliest man diese Selbstbekenntnisse im Bewußtsein dessen, was sich seither auf deutschem Boden zugetragen hat, so drängt sich ein Zwiespalt der Gefühle auf. Müßte nicht stärker die „Gefahr“ unterstrichen werden, die der Büchse der Pandora, mit Gütern vermischt, entquillt? Haben Ruge und Marx sie gesehen, als sie sich Hölderlinscher Worte bedienten, um ihre eigenen Empfindungen zu beschreiben? Der Romantiker Hölderlin hatte bereits ein Menschenalter vor Goethes ‚Elegie‘ die tödliche „Gefahr“ erkannt, der er sich entziehen wollte, die ihn aber schließlich doch verschlang. Der Schlußvers von Hölderlins Gedicht ‚An die Natur‘ dürfte als Epitaph dienen für die Periode hochgespannter deutscher und jüdischer Erwartungen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts:

„Ewig muß die liebste Liebe darben,
Was wir lieben, ist ein Schatten nur,
Da der Jugend goldne Träume starben,
Starb für mich die freundliche Natur;
Das erfuhrt du nicht in frohen Tagen,
Daß so ferne dir die Heimat liegt,
Armes Herz, du wirst sie nie erfragen,
Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt.“

⁹⁹ Siehe *Alfred Meissner*, Heinrich Heine. Erinnerungen, Hamburg 1856, 194.

¹⁰⁰ Siehe oben, Anm. 86.

¹⁰¹ Siehe *Hensel*, op. cit., 1. Bd., 341.

DIE REVOLUTION VON 1848 ALS INNERJÜDISCHER WENDEPUNKT

von

Jacob Toury

Wenn man auch annehmen kann, daß fünfzig Prozent und mehr der Juden Deutschlands bis zum Jahre 1848 das Niveau der deutschen Staatsbürger in wirtschaftlicher Hinsicht erreicht hatten¹, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie in gleichem Maße kulturell „eingedeutscht“, geschweige denn rechtlich und gesellschaftlich voll „eingebürgert“ waren. Ja, es läßt sich nicht einmal behaupten, daß die Juden als Gesamtheit den unbeugsamen Willen zur vollen Integrierung bereits vor 1848 unter Beweis gestellt hätten². Zwar betonten ihre Wortführer, wie Gabriel Riesser, Moritz Veit, Ludwig Philippson, Karl Weil, Jacob Pinhas oder Abraham Muhr, die in ein großbürgerliches oder intellektuelles Milieu hineingeboren oder zumindest hineinerzogen waren, daß sie sich ganz als Deutsche jüdischen Glaubens fühlten; jedoch in vielen strenggläubigen Kleingemeinden Posens, aber auch in Baden, Bayern, Oberschlesien oder Mecklenburg, hielt man sich von jeder Meinungsäußerung zurück oder wehrte sich sogar gegen die möglichen traditionszersetzenden Folgen der gesetzlichen Gleichberechtigung und der gesellschaftlichen Integration. Mit folgenden Worten charakterisierte Adolf Jellinek drei Jahre vor Ausbruch der Revolution die Lage³:

„...Gibt es aber nicht viele, ja sehr viele Gemeinden, die keine Ahnung von dem haben, was ihnen, was ihrer Menschenwürde, was den Söhnen des Staates gebührt? Gibt es nicht viele, ja sehr viele Gemeinden, die so knechtisch, so sklavisch gesinnt sind, daß sie es nicht wagen, an die Gleichstellung zu denken und die das Tiefverletzende, Kränkende, Verwundende, das in der Nichtgleichstellung liegt, nicht einsehen wollen? Gibt es nicht Gemeinden..., welche die Gleichstellung wie eine

¹ Siehe meinen anderen Aufsatz, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, im vorliegenden Bande, S. 241.

² Vgl. *Jacob Toury*, „Deutsche Juden“ im Vormärz, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, VIII, Nr. 29 (1965), 65–82.

³ *Sabbath-Blatt*, 1845, Nr. 1, 2–3. Jellinek bezieht sich zum Teil auf Preßburg.

Schreckgestalt von sich weisen? Ist es nicht Pflicht und Schuldigkeit der Volkslehrer, ihren Gemeinden das wahre Wesen der Gleichstellung zu zeigen?..."

Zum selben Zeitpunkt schrieb Liepmann Marcus aus Schwerin an die mecklenburgische Gemeinde Sternberg und forderte sie auf, bei ihrer Stadtverwaltung für Gleichberechtigung zu petitionieren, um auf solche Weise „auch *dem* etwaigen Vorwurf der Judenfeinde zu begegnen, daß die Juden nicht einmal allgemein die Härte des Drucks . . . fühlten und keine Sehnsucht nach einem besseren Zustand ihrer bürgerlichen Verhältnisse“ hätten⁴. Ob die Gemeinde der Aufforderung Folge leistete, geht aus den Akten nicht hervor. Jedenfalls ist bekannt, daß viele andere Gemeinden sich von aller Aktivität distanzierten. So fragte z. B. Sigismund Stern die Judengegner, ob es „gerecht [sei], die wohlbegründete Forderung derer nicht zu hören, welche reden und sich selbst zum Anwalt derer aufzuwerfen, welche schweigen?“⁵

Was war der Grund für das Schweigen einerseits und für die fieberhafte Agitation zugunsten der Gleichberechtigung andererseits?

Es war in den Großstädten eine neue jüdische Generation herangewachsen, die in früher Jugend die Einflüsse des französischen Regimes erfahren oder sich in der Hoffnung gewiegt hatte, daß das preußische Judengesetz von 1812 die tatsächliche volle Emanzipation bedeute. Sie gehörten ihrer sozialen Stellung nach zum neuen Bürgertum und hatten auch gesellschaftliche Fäden zu Nichtjuden angeknüpft. Einige der Jungen nahmen an der Burschenschaftsbewegung mehr oder weniger intensiv Anteil, ohne sich zur Taufe verleiten zu lassen, studierten Philologie oder Medizin und kämpften um ihre Zulassung zu Staatsstellungen, zur Anwaltschaft, oder zu Lehrstellen an Universitäten. Sie lasen Börne und Heine, schrieben in der Presse, kamen in Berührung mit dem Jung-Hegelianismus und fanden unter Nichtjuden Gleichgesinnte, die man damals noch ohne Nuancierung der Wege und Ziele gemeinhin als „Liberale“ bezeichnete. Johann Jacoby oder Gabriel Riesser, Carl Weil und Moritz Veit waren auch außerhalb des engen jüdischen Kreises wohlbekannt, obwohl nur Jacoby sich vor 1848 bereits einen Namen in der allgemeinen Politik erworben hatte. Die anderen waren mehr als Sachwalter jüdischer Interessen angesehen.

Alle vorher Genannten, außer Moritz Veit, hatten auch an den Auseinandersetzungen über die religiöse Reform im Judentum in dieser oder jener Form Anteil genommen, obwohl ihren Meinungen auf diesem Gebiete nur wenig Gewicht zukam. Die Rabbiner, geführt von Männern wie Ludwig Philippson, Abraham Geiger, Samuel Holdheim, versuchten nämlich gerade

⁴ Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (fernerhin CAHJP), GA Sternberg 4. Abgedruckt in: *Jacob Toury*, Der Eintritt der Juden ins Deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation, Tel Aviv 1972, Dok. IXc 8 (fernerhin: Dokumentation).

⁵ *Sigismund Stern*, Das Judentum und der Jude im christlichen Staat, Berlin 1845, 15.

damals auf ihren Rabbinerversammlungen (1844–46), ohne Hinzuziehung von Laien zu einer Fixierung und Vereinheitlichung der „geläuterten“ jüdischen Formen und Inhalte zu gelangen. Sie erfuhren jedoch dabei mehr Widerstand und Ablehnung als erwartet. Es ist immerhin möglich, daß sie hofften, von seiten einiger Fürsten in ihren Bemühungen unterstützt zu werden. Aber da sie ja selbst im Judentum eine „liberale“ Richtung verfolgten, erfuhren sie während der vierziger Jahre kaum eine Ermutigung aus Regierungskreisen. In den vielen Kleingemeinden und auch in den niederen jüdischen Schichten der größeren Städte lehnte man jedenfalls ihre Bemühungen energisch ab und gelangte dabei zu einer oberflächlichen Identifizierung von „Reform“ und politischem Liberalismus, die auch dem Ringen um politische Rechte im Staate abträglich sein mußte.

Tatsächlich waren es häufig dieselben Wortführer, die auf beiden Ebenen den Kampf aufnahmen. Vorzüglich repräsentierte sie Ludwig Philipppsons *Allgemeine Zeitung des Judentums*, welche seit 1837 einer neuen Ära im jüdischen Pressewesen den Weg bereitete*. In den vierziger Jahren gesellte sich der *Israelit des 19. Jahrhunderts*, redigiert von Mendel Hefß, und später von Samuel Holdheim, dazu. Der *Orient* von Julius Fürst war zwar zunächst zurückhaltender, aber die radikal liberalen Laien, wie Wilhelm Freund aus Breslau oder Eduard Cohn aus Hamburg⁶, redeten in ihren kurzlebigen Publikationen einer entschiedenen Reform das Wort und verschärfen dadurch nur die innerjüdische Auseinandersetzung, in die Julius Fürst erst im Revolutionsjahr eingriff.

Immerhin verstand es aber die jüdische Presse der vierziger Jahre, von der noch die *Israelitischen Annalen* von Isaak Markus Jost, die konservative *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* von Zacharias Frankel, sowie der streng orthodoxe *Treue Zions-Wächter* Erwähnung verdienen, sowohl innerjüdische wie auch äußere Vorgänge einem – allerdings zahlenmäßig beschränkten – Leserkreis näherzubringen. Dazu trug ebenfalls die seit 1842 erneut aufflammende öffentliche Diskussion der „Judenfrage“ in Deutschland bei. Gerade dieses Schlagwort, das damals in allgemeinen Gebrauch kam⁷, bezeichnet sowohl ein innerjüdisches Dilemma der Selbstidentifizierung als auch – und insbesondere – die äußere Problematik des wirtschaftlich rezipierten, aber gesellschaftlich und rechtlich noch nicht voll integrierten jüdischen Bürgertums gegenüber den anderen Gruppen im Staate.

* Siehe hierzu ausführlich den Beitrag von *Johanna Philippson*, Ludwig Philipppson und die *Allgemeine Zeitung des Judentums*, im vorliegenden Bande, S. 243–291 (Hrsg.).

⁶ *Wilhelm Freund* (Hrsg.), *Zur Judenfrage in Deutschland*, I–II, Breslau–Berlin 1843–1844; *Eduard Cohn* (Red.), *Der Jude in Deutschlands Gegenwart*, Hamburg 1846.

⁷ Einzelheiten in: *Jacob Toury*, „The Jewish Question“. A Semantic Approach, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, 85–106.

Außeren Anstoß zur Neuaufnahme der Auseinandersetzung im Jahre 1842 gaben die Pläne Friedrich Wilhelms IV. von Preußen zu einer korporativen Judengesetzgebung, die von den jüdischen Wortführern auf das energischste zurückgewiesen wurden⁸. Obwohl die Gesetzgebung nicht aus den Vorstadien herauskam⁹, veranlaßte sie eine jüdische Petitionsgegenbewegung, insbesondere gegen den geplanten Ausschluß der Juden vom Konskriptionszwang. Daraufhin entspann sich eine lebhaftige Diskussion in Druckschriften, in der allgemeinen Presse und auch in den Preußischen Provinziallandtagen¹⁰. Bald griffen Petitionsbewegungen und Anträge zur Judenfrage auf Bayern, Württemberg und Baden über (1845/46), und die aktiv Liberalen traten mit mehr Entschiedenheit als früher für jüdische Gleichberechtigung ein, ohne jedoch entscheidende Verfügungen in diesen Staaten, oder sonst irgendwo, erreichen zu können. Ausnahmen bildeten Kurhessen, das 1833 allen Juden, außer den Nothändlern, Bürgerrechte verliehen hatte, sowie einige Kleinstaaten, die – wie Anhalt-Bernburg oder Braunschweig – sie politischer Rechte teilhaftig erklärt hatten. Einzigartig waren Schwarzburg-Sondershausen, Anhalt-Köthen und die oldenburgische Exklave Birkenfeld, deren Juden seit der Franzosenzeit, bzw. seit 1810 und 1815, theoretisch eine volle Emanzipation genossen.

Im Sommer 1847, in einer durch die Auseinandersetzung in Preußen gespannten Atmosphäre, wurde nun dem Vereinigten Preußischen Landtag der Entwurf eines neuen Judengesetzes vorgelegt, dessen Paragraphen noch weitgehend den korporativen Charakter der jüdischen Gemeinschaft zur Grundlage hatten¹¹. Jedoch konnte bereits damals die preußische Regierung nicht mehr auf die unbedingte Unterstützung seitens der adligen und bürgerlichen Stände hinsichtlich der korporativen Komponente ihrer Politik rechnen und das Judengesetz von 1847 fixierte demnach hauptsächlich den Gemeindezwang als Rest des vom König Gewollten. Andererseits aber, da die Stände, und insbesondere die Herrenkurie, von dem Grundsatz einer generellen jüdischen Gleichberechtigung noch weit entfernt waren, enthielt das Gesetz viele Sonderbestimmungen. Es bedeutete also für diejenigen Juden, denen es um volle Emanzipation zu tun war, eine herbe Enttäuschung. Da aber vorher die

⁸ Vgl. die anonyme Schrift *Die gegenwärtig beabsichtigte Umgestaltung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden*, Breslau 1842. Der Verfasser, Dr. *Wilhelm Freund*, faßt den Inhalt der Vorschläge kurz zusammen. Jetzt ausführlich darüber *Horst Fischer*, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968, Kap. V.

⁹ Vgl. Die Zirkularverfügung vom 1. April 1842, auszugsweise abgedruckt, aaO, 217.

¹⁰ Über letztere vgl. die Übersicht von *Herbert Strauss*, *Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815–1847*, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, 130 ff.

¹¹ *Fischer*, op. cit., 178–187.

Rede davon war, daß nicht alle jüdischen Kreise eine volle Emanzipation beantworteten, sei hier die positive Reaktion des Altonaer *Treuen Zions-Wächters* auf das Gesetz angeführt¹²:

„Wir, die wir von unserm Standpunkte aus das von der Regierung ausgesprochene Prinzip einer nationalen Sonderheit nicht in Abrede stellen können, vielmehr ausdrücklich billigen müssen, sehen in den Gesetzen zunächst die Sicherung dieses nationalen, daher religiösen Interesses und leben in der festen Zuversicht, daß selbst der Besitz politischer Rechte teilweise entbehrt und geopfert werden könne und müsse, sobald das vorherrschende Element solches Opfer fordere oder wenigstens notwendig mache...“

Nun hatte aber der Vereinigte Preußische Landtag die königliche Politik nicht nur in der Judenfrage durchkreuzt, sondern war auch auf anderen Gebieten mit den königlichen Absichten in Konflikt gekommen. Insbesondere erregte es den liberalen Flügel der öffentlichen Meinung, daß der König dem Landtag die Periodizität des Zusammentritts nicht garantiert hatte. Dies war aber nur eines der Elemente, welche die revolutionäre Spannung in Preußen nährten und zumindest indirekt auf den Ausbruch der Märzrevolution hinwirkten. Die komplexen Ursachen der Revolution können in diesem Zusammenhang nicht dargestellt werden, und es muß genügen, diejenigen Momente herauszugreifen, welche die Juden besonders nahe berührten.

Den liberalen Wortführern der Juden war es insbesondere um Gleichberechtigung und um Integration in Deutschland zu tun, die von rückschrittlichen Regierungen bisher nur wenig gefördert, oft sogar verhindert worden waren. Wenn bislang das Verlangen nach Freiheit und Gleichheit nicht immer mit dem bürgerlichen Sicherheitsstreben gleichgerichtet erschienen war – in der Revolution schienen sich beide nun zu decken, da ja die ständische Selbstherrschaft der regierenden Kasten sie Juden und Nichtjuden gleichermaßen vorenthalten hatte. Und nicht nur das: Zum ersten Male in der Geschichte war damit eine volle Identität der jüdischen und der allgemein-bürgerlichen Zielsetzung angenommen¹³:

„... Wir erkennen unsere Sache fortan als keine besondere mehr, sie ist eins mit der Sache des Vaterlandes, sie wird mit dieser siegen oder fallen... Wir sind und wollen nur Deutsche sein! Wir haben und wünschen kein anderes Vaterland als das deutsche! Nur dem *Glauben* nach sind wir Israeliten, in allem übrigen gehören wir aufs Innigste dem Staate an, in welchem wir leben!“

Selbst gewissen orthodoxen Kreisen wurde dies durch den Distriktrabbiner Grünebaum in Ansbach klargemacht, der an alle Gemeinden seines Sprengels ein Rundschreiben erließ, in welchem er für den Fall, daß „religiöse Zweifel... sich erheben sollten“, im voraus seinen rabbinischen Bescheid hinsichtlich

¹² Der *Treue Zions-Wächter* (TZW), 1847, 181.

¹³ *Allgemeine Zeitung des Judentums* (AZJ), 1848, 210. Aufruf des Rabbiners Leopold Stein in Frankfurt.

der Teilnahme an den Wahlen zum „deutschen Parlament“ wie folgt festlegte¹⁴:

„...Bei der Bedeutung dieser Handlung, zu der auch sämtliche Israeliten Deutschlands berufen sind, ist es nicht nur religiös erlaubt, sondern vielmehr eine *heilige religiöse Pflicht*, daß sie am Wahltermine an dem bestimmten Wahlort sich einfinden und nach bestem Gewissen zum Frommen des Vaterlandes ihre Wahlen angeben...“

So wurde auch die Orthodoxie mit hineingerissen in die Bewegung. Sie fand sich, zusammen mit anderen bisher passiven Elementen unter Deutschlands Juden, ebenfalls am Scheidewege zwischen dem Althergebrachten und dem revolutionären Neuen. Gar mancher orthodoxe Jüngling eilte unmittelbar vom Talmudstudium zu Volksversammlungen und half, Barrikaden zu errichten und zu verteidigen¹⁵. Insbesondere schlug das Interesse an der Revolution die jüngere Generation in ihren Bann. Für diese bedeutete die mehr oder weniger aktive Teilnahme an der Bewegung in vielen Fällen auch den Bruch mit dem Althergebrachten im Judentum.

Jedenfalls ist es klar, daß sehr viele Juden, im Gegensatz zu ihrer betont passiven Verhaltensweise im Vormärz, sich nun offen und aktiv mit der Revolution identifizierten¹⁶. Diejenigen, die sich mit Wort und Tat den deutschen Bürgern anschlossen und ihre Opferbereitschaft mit Gut und Blut oft unter Beweis stellten, wurden paradoxerweise dabei häufig von jüdischen Motiven bestimmt – zumindest insoweit, als sie in ihrem Eintreten für die Revolution die sicherste Bürgschaft für eine schnelle und vollkommene Lösung der jüdischen Sonderprobleme sahen.

Von daher ist es auch erklärlich, daß sich während der Revolution, als Generalnenner aller Aktivität, die Gesamthaltung herauskristallisierte, *keine* allgemein-jüdische Stellung zu den Problemen und Ereignissen zu beziehen. Wer aber Partei nehmen wollte und mußte, hatte dies im Rahmen der allgemeinpolitischen Gruppierungen, zusammen mit den anderen Bürgern, zu tun. Darum gab es weder einen jüdisch-organisierten Emanzipationskampf, noch eine spürbare vom Jüdischen her motivierte Reaktion auf die vielen Terror-Exzesse zu Beginn der Revolution.

Es ist richtig, daß jüdische Abgeordnete in deutschen Parlamenten, und Gabriel Riesser an ihrer Spitze, in warmen Worten für die jüdische Gleichberechtigung argumentierten und Entschließungen in diesem Sinne entscheidend förderten, dabei auch die Unterstützung der jüdischen Zeitungen fan-

¹⁴ CAHJP/N 11/2, Ansbach, 23. April 1848. Abgedruckt in: *Toury*, Dokumentation, Dok. VII b 8.

¹⁵ Z. B. der Lehrer Saul Buchsweiler aus Friedberg. Bundesarchiv, Außenstelle Frankfurt, Nachlaß Nover, Mappe 5.

¹⁶ *Jacob Toury*, Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institut, Bd. 15, Tübingen 1966, Abschnitt B.

den. Doch auch dabei glaubte der Jude „durchaus nicht, für sich allein, er mußte glauben, für die Menschheit zu kämpfen“¹⁷.

Dennoch unterließ es Riesser nicht, in seiner fulminanten Rede in der Paulskirche gegen den von Robert Mohl gestellten Antrag zur Beschränkung der jüdischen Rechte (29. August 1848) ausdrücklich das Aufgeben auch der biologischen Sonderstellung der Juden zu versprechen:

„... eine Folge unseres neuen Rechts wird das sein, daß die Ehen gemischt werden, und die Religion nicht mehr eine bleibende und unüberwindliche Scheidewand der Stammeseinigung ist, zumal wenn Sie die ausdrückliche Bestimmung beifügen, daß Verschiedenheit der Religion kein Ehehindernis sein darf: und dann wird die Stammestrennung aufhören...“

Da es keine gemeinsam geführte jüdische Bewegung für Gleichberechtigung gab, blieb Riessers Äußerung ohne spezifischen Kommentar aus jüdischer Quelle. Selbst die antijüdischen Ausschreitungen¹⁸ an ungefähr 80 Orten in Baden, Hessen, Württemberg, Bayern, Oberschlesien und Posen führten zu keiner gemeinsamen jüdischen Stellungnahme. Sie wurden – wieder in paradoxer Weise – nicht nur als Exzeß der Freiheit, jener „ungezogenen Tochter, die um sich schlägt“¹⁹, und als vorübergehende „Pöbelstürme“²⁰ wegerklärt, sondern sogar von dem Organ der Strengorthodoxen im allgemeinen Sinne als „Blutweihe für Deutschlands Freiheit“ gedeutet²¹. Dadurch absolvierten sich die Juden selber von einer Gruppenreaktion – die zum Beispiel außerhalb Deutschlands in Versuchen zu mehr oder weniger organisierter Selbstabwehr Ausdruck fand²².

Noch ein anderer Aspekt des jüdischen Lebens wurde durch die Pogrome berührt: Soweit den Unruhen wirtschaftliche Motive zugrunde lagen, stellten sie die jüdische Berufsgliederung mit ihrem Schwergewicht auf der händlerischen Tätigkeit und auf dem Kreditgeschäft als besonders prekär heraus, und so erhoben sich auch jüdische Stimmen, die den allgemeinen Umbruch dazu benutzt sehen wollten, die Juden so schnell wie möglich in alle Zweige des Berufslebens zu überführen und vor allem Handwerk und Landwirtschaft zu fördern. Philippon und andere meinten sogar, daß die Stagnierung in Handel

¹⁷ AZJ, 1848, 616–617.

¹⁸ Einzelheiten in meinem hebräischen Buch: *Turmoil and Confusion in the Revolution of 1848. The Anti-Jewish Riots in the „Year of Freedom“ and their Influence on Modern Antisemitism*, Merhavia 1968, Kap. 1 b.

¹⁹ Orient, 1848, 98.

²⁰ Leopold Zunz, zit. bei: *Nahum N. Glatzer, Leopold Zunz and the Revolution of 1848*, in: *Year Book V of the Leo Baeck Institute*, London 1960, 132.

²¹ TZW, 1848, 150.

²² Von etwa 180 Orten im Elsaß, der Slowakei, Ungarns und Böhmens, an denen Ausschreitungen verübt wurden, versuchten Juden an mindestens 18 Plätzen, sich zur Wehr zu setzen. Vgl. mein in Anm. 18 genanntes Buch, Kap. 2. In Deutschland wurde möglicherweise an einem Orte Posens und in einer oberschlesischen Stadt je ein solcher Versuch unternommen.

und Geldwesen bei Ausbruch der Revolution diesen Übergang beschleunigen würde und forderten offen die Verbreitung der Landwirtschaft unter den Juden²³. In diesem Sinne meldete der *Orient* aus Posen, daß viele Juden jetzt den Handel mit der Landwirtschaft zu vertauschen suchten, da die Polen nicht bei ihnen kaufen wollten²⁴. Obwohl dieser Zustand nicht so lange anhielt, daß die Posener Juden wirklich zum Aufgeben des Handels gezwungen wurden, wirkte er doch darauf hin, den *Umsiedlungsprozeß* von den Dörfern in die Städte und von den Pogromgebieten in die ruhigeren Provinzen zu beschleunigen. Ein ähnlicher Prozeß machte sich ebenfalls in den von der Pogromwelle betroffenen Ortschaften im Westen Deutschlands bemerkbar, wenn auch der Umfang der Wanderungsbewegung im Posenschen erheblich größer war. Für die Posener Juden kam die Anziehungskraft der Großstädte Breslau und Berlin als Anreiz zur Umsiedlung hinzu. So konnte der *Orient* schon im Juli 1848 feststellen, daß viele Juden Posens in die inneren Provinzen Preußens abgewandert seien²⁵. Jedoch war die Ortsveränderung nicht mit einer tiefgreifenden Änderung der Berufsstruktur der Juden verbunden; zwar verminderte sich die Zahl der von Gelegenheits- und „Luft“-geschäften Lebenden, aber im ganzen glichen sich die jüdischen Berufe nur in geringem Maße denen der Allgemeinbevölkerung, und höchstens einigermaßen denen des städtischen Bürgertums, an²⁶.

Dabei kann kaum gesagt werden, daß das nichtjüdische Kleinbürgertum tatsächlich die Juden während der Revolution ohne jede Schranken akzeptierte. Im Gegenteil, aus manchen zufälligen Nachrichten gerade über das Eingreifen der Bürgerwehren zur Zeit antijüdischer Exzesse scheint hervorzugehen, daß die Juden an gewissen Orten in gesonderten Abteilungen der Bürgergarden organisiert waren²⁷, also nicht zusammen mit den christlichen Bürgern und in ihren Reihen wirkten. Eine solche Vermutung wäre hier vielleicht besser unausgesprochen geblieben, hätte sich nicht eine Urkunde aus Rhina über die Formierung einer spezifischen jüdischen „Sicherheitswache“ gegen etwaige Angriffe erhalten²⁸, welche darauf hinweist, daß ein Verschwinden von „deutscher eigener Knechtschaft“ zusammen mit dem „Helotentum Israels“²⁹ für weite jüdische und nichtjüdische Kreise eine

²³ AZJ, 1848, 426.

²⁴ *Orient*, 1848, 218.

²⁵ *Orient*, 1848, 214.

²⁶ Vgl. die zusammenfassende Tabelle in meinem bereits angeführten ersten Aufsatz in diesem Band, S. 232.

²⁷ Dazu ebenfalls mein in Anm. 18 angeführtes Buch. Allerdings liegen für Deutschland nur aus Gleiwitz und Beuthen gewisse Anzeichen eines gesonderten Schützensuges – oder sonstiger Einheiten – vor, da die Bürgerwehr ja insgesamt „meistens aus Juden“ bestand (*Orient*, 1848, 324). Über die jüdische Wache in Rhina – vgl. Anm. 28.

²⁸ CAHJP/GA Rhina/1, vom 13. April 1848.

²⁹ *Orient*, 1848, 81.

schöne Ideologie blieb, die in der Praxis hauptsächlich in den großstädtischen Kreisen der Intellektuellen und der entschieden Liberalen verwirklicht wurde.

Es wäre aber verfehlt, aus letzterem den Schluß zu ziehen, daß die Revolution auf die Juden Deutschlands als Gesamtheit keinen, oder nur geringen, Einfluß ausgeübt hätte. Das Gegenteil ist richtig. Von der soeben geschilderten Einstellung, die das Sich-Enthalten von gemeinsamen Reaktionen auf die Ereignisse als Beitrag der Juden zum Gelingen der Revolution betrachtete, wurden gerade gegen Ende des „Tollen Jahres“ auch solche Kreise beeinflußt, die bisher in gruppenhaft-passiver Haltung verharret oder die – wie in Rhina – lokale Gegenmaßnahmen zu ergreifen versucht hatten. Von daher gesehen bedeutet die Revolution den Anfang vom Ende der vorher noch gefühlten Gruppenverantwortung. An ihrer Stelle erschienen nun die mit der Gruppe nur lose zusammenhängenden „Staatsbürger jüdischen Glaubens“. Mehr noch: Hatten sich vor der Revolution noch weite Kreise gegen volle Einbürgerung und Gleichberechtigung in Deutschland gesträubt, so trat auch hierin eine radikale Sinnesänderung während der Ereignisse von 1848/49 ein.

Dieser ideologische Umformungsprozeß wurde natürlich durch die tiefgreifende Umgestaltung in der Rechtslage der Juden während der Revolution gefördert. Verwirklichte sich doch – wenigstens auf dem Papier und für eine kurze Zeitspanne – der Traum von der völligen Gleichberechtigung! Nicht nur wurde den Juden das Recht zugestanden, an den Wahlen zur Frankfurter Nationalversammlung und zu den anderen konstituierenden Körperschaften der deutschen Länder teilzunehmen, sondern sogar in die Gesetzgebung vieler Staaten wurden ausdrücklich Emanzipationsparagrafen aufgenommen. Auch in Preußen, wo man noch im Jahre 1847 sich von der Gleichstellung der Juden distanziert hatte, enthielt der Verfassungsentwurf vom 6. April 1848 die Formel, daß der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte nicht von der Religion abhängig sei, und in ähnlicher Formulierung erschien der Paragraph auch in der von Friedrich Wilhelm IV. am 5. Dezember 1848 oktroyierten Verfassung. Preußens Beispiel wurde in den meisten kleineren Staaten nachgeahmt. In Hessen-Kassel und Braunschweig blieb wenig zu emanzipieren übrig. Deutlich dagegen war der Umschwung in den Freien Städten Frankfurt, Hamburg, Lübeck und Bremen und in den Mittel- und Kleinstaaten Oldenburg, Mecklenburg-Schwerin, Anhalt, Hannover, Nassau, Württemberg, Waldeck, Hessen-Darmstadt und Hessen-Homburg, wo bisher die Rechte der Juden besonders beschränkt gewesen waren, jetzt aber Gleichberechtigung herrschen sollte. Lübeck und Bremen, wo bis zur Revolution keine Juden wohnen durften, öffneten ihre Tore den jüdischen Bewohnern der umliegenden Dörfer, und selbst Schaumburg-Lippe verkündete die volle Emanzipation. Demgegenüber dekretierte man in Baden nur die staatspolitische Gleichberechtigung, während die Lokalbürgerrechte auch weiterhin beschränkt blieben. Das Königreich Sachsen und das Großherzog-

tum Sachsen-Weimar emanzipierten zwar *inländische* Juden, ließen aber sämtliche Beschränkungen für die anderen deutschen Juden, die weiterhin als Ausländer galten, bestehen.

In den meisten anderen Staaten, insbesondere aber in Bayern, wurde den Juden nur das Recht zur politischen Betätigung zugestanden, ohne daß sie sonst wirtschaftlich und gesellschaftlich der nichtjüdischen Bevölkerung gleichgestellt waren; aber die Erlangung der politischen Rechte ermutigte die Juden in der Hoffnung, daß die völlige Emanzipation bald folgen müsse. In dieser Hoffnung konnten sie sich besonders auf die Verhandlungen des Frankfurter Parlaments stützen, wo man über die Gleichberechtigung der Juden in *Gesamtdeutschland* beriet und Beschlüsse faßte.

Als jedoch die Gesamtverfassung im Frühjahr 1849 angenommen wurde und damit theoretisch der Emanzipationskampf der Juden zu seinem Ende gelangt war, hatte die Reaktion bereits in den meisten deutschen Staaten ihren erneuten Siegeszug begonnen, und die Emanzipationsparagrafen der deutschen Verfassung blieben – wie auch die entsprechenden Paragraphen in den Verfassungen der meisten Länder – toter Buchstabe. In vielen deutschen Staaten wurden seit 1849 die Rechte der Juden von neuem durch beschränkende Auslegung der Gleichberechtigungsgesetze gekürzt (so zum Beispiel in Württemberg und Hannover), und in nicht wenigen Ländern wurde die Emanzipation sogar ausdrücklich wieder abgeschafft (so in Hessen-Kassel, Anhalt und Mecklenburg). Dabei ist irrelevant, daß die von der Reaktion aufoktroyierte Verfassung in Preußen einen Emanzipationsparagrafen enthielt, da seiner Durchführung alsbald große Hindernisse entgegengestellt wurden. Erstaunlicher war, daß gerade in den bisher am hartnäckigsten gegen die jüdischen Bürgerrechte eingestellten Städten Hamburg, Lübeck, Bremen und Frankfurt die Gleichberechtigung teils nicht widerrufen, teils nur unter Druck des erneut fungierenden Deutschen Bundes in ihrer praktischen Verwirklichung zeitweise ausgesetzt oder beschränkt wurde (Frankfurt, Bremen).

Was aber der Ausbruch der Revolution oder die tatsächlich erlangte politische Emanzipation in den meisten deutschen Staaten bei vielen Juden nicht erreicht hatte, bewirkte die wiedereinsetzende Reaktion und die Suspendierung der Gleichberechtigung; was man einmal zu besitzen geglaubt hatte, wurde erst wirklich begriffen, als es genommen schien: Die Verbrüderung des März 1848, das Akzeptiertsein, ob es nun wirklich oder nur vermeintlich bestand, das Mitwirken am Gemeinwohl, gesetzlich versprochene Freiheit, Gleichheit und Sicherheit, welche bereits bei Ausbruch der Revolution von manchen der führenden Juden als Zeichen des Anbruchs messianischer Zeiten gedeutet worden waren – sie alle wurden in den folgenden Jahren zu jüdisch-politischen Idealen, die weitgehend anstelle vorheriger gruppenmäßig-jüdischer Zielsetzungen traten, selbst wenn dies auf Kosten des Gruppenkonnexes geschah.

So bedeutete also die Revolution für die meisten Juden eine Stärkung des

Verbundenheitsgefühls mit dem deutschen Volke – wobei das gutgesinnte Volk dem judengegnerischen *Pöbel*³⁰ gegenübergestellt und idealisiert wurde. Auf dieser Basis war man von nun an in der Politik liberal oder radikal-demokratisch oder sogar sozialistisch, jedenfalls aber in der Ideologie dem deutschen *Volke* verbunden, das man ebenfalls auf solchen politischen Bahnen zur vollen Freiheit und Gleichheit fortschreiten zu sehen hoffte. Auf dieser Ebene, wie selbstverständlich auch im kulturellen Bereich, empfand man sich stolz als Deutscher, indem man Deutschsein in humanistischem Sinne, das heißt als Freisein und Menschsein, auffaßte.

Anders ausgedrückt: Das jüdische Zusammengehörigkeitsgefühl erlitt während der Revolution entscheidende Einbuße. Gesamtjüdische Bande, die sich bereits seit der Aufklärung und seit Beginn des Verbürgerlichungsprozesses gelockert und als rein religiöse Verpflichtung fortbestanden hatten, erschienen nunmehr nur noch als spirituelles Band eines individuellen mosaïschen Konfessionalismus. Dabei ist wieder als Paradox der Revolution auffallend, daß viele der Wortführer dieser Konfessions-Ideologie, welche im Jahre 1848 zum Allgemeingut wurde, selber areligiös, oder sogar antireligiös, waren. Zum Abfall vom Judentum bestand nun aber selbst für sie kein Grund mehr, da der Staat nicht nur theoretisch von der Religion getrennt, sondern sogar eine Zeitlang bereit schien, die Aufgabe zu erfüllen, die ihm David Friedländer bereits 1812 zugewiesen hatte³¹, nämlich die „regenerierten“ Juden völlig in sich aufzunehmen. Und in folgender Weise formulierte ein Achtundvierziger diesen Vorgang³²:

„Der Staat ist ein lebendiger Organismus, als solcher kann er keine fremdartigen Teile in sich enthalten, ohne in der Pulsierung seines Lebens Stockung zu erleiden. Er darf daher nur *das* in seiner Mitte aufnehmen oder dulden, was er seinem Wesen assimilieren kann.“

Wollten die Juden also in Deutschland assimiliert werden – und gerade im Revolutionsjahre oder zumindest kurz danach wollten dies die meisten – so schien auch die Stunde gekommen, von jüdischer Seite alles Trennende aus dem Wege zu räumen. Die konsequenteste Haltung legte wohl hierbei – wie bereits erwähnt – Gabriel Riesser an den Tag, als er offen die Mischehen befürwortete³³.

³⁰ Vgl. z. B. den oben erwähnten Ausspruch des *Volksmannes* Leopold Zunz, der die judengegnerischen Exzesse als „*Pöbelstürme*“ abtat.

³¹ In seiner Schrift *Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preussischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung*, Berlin 1812, 28; vgl. dazu *Michael A. Meyer, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Detroit 1967, 80 f.

³² Wohl Ignaz Einhorn. Abgedruckt in: *Der Ungarische Israelit*, 1848, Nr. 9, 81.

³³ Er war aber nicht der einzige, und die jüdischen Zeitungen berichteten zunächst ohne Kommentar über jedes neue Staatsgesetz, das ein Eingehen von Mischehen legalisierte.

Nur um ein geringes weniger konsequent waren diejenigen, die der Zwangsgemeinde ein Ende bereiten und die jüdische Organisation auf Gottesdienst allein beschränken wollten:

„Was soll eine jüdische Gemeinde vertreten und welche Institute hat sie zu wahren?... Was war in dem Gemeindegewesen unser geschichtlicher Boden? Es war die Autonomie ... der Staat im Staate... Da man uns ausgeschlossen, mußten wir uns auf eigene Faust einrichten“,

das heißt die Sorge für Arme, Kranke, Waisen, Greise, Schulen und Friedhöfe selbst übernehmen.

„Das war der vormärzliche Zustand, der uns isolierte; die Gemeinde war an sich ein Ghetto. Jetzt ist es anders. Wir sind Bürger, obgleich Juden... So stellt sich heraus, daß alle ‚heiligen und segensvollen Institute‘ verschwinden müssen und werden, wenn sie nicht unbedingt und nothwendig durch die *Religions*gemeinde bedingt sind... Wozu eigene Institute für den *Juden*, wenn sie für den jüdischen *Bürger* da sind?“³⁴

Tatsächlich tauchten während der Revolution die merkwürdigsten Vorschläge auf, unter anderem der von jüdischen Bürgern aus Baden, die eine „Freie Deutsche Nationalsynagoge“ ins Leben rufen wollten. Doch kann nicht festgestellt werden, daß die Reformbewegung im ganzen einen Aufschwung nahm, trotz einiger Versuche – wie zum Beispiel in Worms – neue Reformgemeinden ins Leben zu rufen³⁵. Allerdings tat man gewisse Schritte, einen Ersatz für die gescheiterten Rabbinerversammlungen zu schaffen, deren letzte für das Jahr 1848 nach Mannheim einberufen, aber nicht zusammengetreten war. Eine von Laien getragene Synodalebewegung sollte ins Leben gerufen werden, um die Reform im Judentum vorwärtszutreiben. Ein solcher Vorschlag ging vom Ausschuß zur Vorbereitung der vierten Rabbinerversammlung selbst aus³⁶:

„... wir sind der Ansicht, daß nach den Ereignissen der jüngsten Monate auch das Institut der Rabbinerversammlungen nicht mehr als zeitgemäß zu betrachten sei; das Volk will und soll auch in religiöser Beziehung seine Angelegenheiten in die eigene Hand nehmen...“

Darum empfahl man

„...daß an die Stelle der Rabbinerversammlungen eine Synode trete, deren Mitglieder aus der unbeschränktesten freien Wahl der Gemeinden hervorgegangen, den im Judenthume unbegründeten Unterschied zwischen Rabbiner und Laien nicht kennend, unter dem Beistande Gottes einen Geist hervorrufen werden, welcher als der gemeinsame Geist der Judenheit sich zu erkennen gebe...“

³⁴ Orient, 1848, 329–331. Brief aus Hamburg gegen einen Berliner Aufruf zu den Gemeindegewahlen, unterzeichnet von Leopold Zunz, Michael Sachs und anderen.

³⁵ AZJ, 1848, 385 ff., 429 ff.

³⁶ Der Rundbrief ist voll abgedruckt in: Österreichisches Central-Organ, 1848, 291 f.

Diese Initiative blieb nicht ganz ohne Echo. In München tat sich ein „Israelitischer Fortschrittsverein“ auf, der eine „General-Synode für ganz Deutschland, bestehend aus freigewählten Abgeordneten“ ins Leben rufen wollte³⁷, und noch ein Jahr später beantragten einige Offenbacher Juden bei der Regierung des Großherzogtums, eine hessische Synode zusammentreten zu lassen³⁸. Alle diese Vorschläge und Aufrufe führten aber damals zu nichts.

Eigentlich sollte man von dem Scheitern dieser Bemühungen nicht überrascht sein. Denn seit Anfang der Revolution machte sich eine tiefgreifende Bewegung der Abkehr vom Judentum bemerkbar, die diesmal nicht zur Taufe führte, sondern eine völlige Aufgabe von jüdischen Formen und jüdischen Inhalten nach sich zog; einen Indifferentismus also, der viele „von den Besten“³⁹ erfaßte und den Rest in „Ratlosigkeit und Verwirrung“ beließ⁴⁰. Bald begann man zu befürchten, daß „die vom Geiste der Zeit durchwehte Jugend . . . gänzlich abfallen“ müßte; denn obwohl die Jugend zur Zeit noch „die Gestalt unseres Religionswesens“ dulde, könne es nicht lange mehr dauern, bis sie ihr „feindlich entgetreten“ werde⁴¹.

Möglicherweise ahnten dies einige Wortführer des Reformgedankens, die daher bereits bei Ausbruch der Revolution die volle Identität der Veränderungen in Staat und Religionsgemeinschaft darzutun bestrebt waren, um damit der Reform neuen Impetus zu geben⁴²:

„... Reform ist das Losungswort des glorreichen Jahres 1848; Reform fordern von ihren Fürsten alle zivilisierten Völker Europas und – sie ward und wird ihnen. Reform fordert der bessere Teil Israels von seinen Geistlichen...“

Ludwig Philippson behauptete zwar, ein Gegner der Verbindung zwischen Emanzipation und „religiöser Gestaltung“ zu sein, aber auch er stellte trotzdem programmatisch fest⁴³:

„... der Geist, der jetzt durch die europäische Welt geht..., ist nicht vereinbar mit der mittelalterlichen Gestalt unsers Kultus; ist es nicht mehr möglich, wenn die Gestalt unseres Religionswesens dieselbe bleibt, . . . sie aufrecht zu erhalten . . . Die Reformfrage ist daher nicht aus äußeren Motiven . . . unabweisbar, sie ist die höchste Nothwendigkeit von innen heraus. Und gerade darum ist es nothwendig, daß die Reformfrage angeregt werde in *diesen* Tagen, ohne eine ruhigere Zeit abzuwarten...“

³⁷ CAHJP/N 11/2, Aufruf vom August 1848.

³⁸ CAHJP/KGe 14/72.

³⁹ AZJ, 1849, 634.

⁴⁰ *Nabum N. Glatzer* (Hrsg.), Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815–1885, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, London 1958, 223.

⁴¹ AZJ, 1848, 326.

⁴² Reform des Judenthums in 100 Thesen dargestellt . . . durch *Moses Brück*, 1848, 3, Flugblattsammlung, Nationalbibliothek Wien.

⁴³ AZJ, 1848, 325–326.

Was war es also, das solche Ansätze, der Reform einen neuen Bewegungscharakter zu verleihen, zum Scheitern verurteilte? Es war gerade die oben dargestellte Identifizierung des deutschen und des jüdischen Revolutionsziels, die alle jüdischen Belange unwichtig und partikularistisch erscheinen ließ. Es war die formelle Konfessionalisierung des Judentums, die vielen eine säkularisierte „Religion der Politik“⁴⁴ als Erbauungs- und Erlösungshoffnung realer erscheinen ließ, als einen reformierten Judaismus. Je radikaler man war, desto säkularisierter wurde man⁴⁵. Es ist daher nicht zu verwundern, daß auch die Zeitung der extremen Reformen, *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, bereits in den ersten Monaten der Revolution geschlossen wurde (wohl weil er keine Abonnenten und kein Interesse mehr fand), oder daß sechzig Juden in Rawitsch ihren Austritt aus der Gemeinde erklärten⁴⁶, daß sich die jüdische Freischule in Dessau auflöste und daß man sich in Nassau weigerte, das Distriktrabbinat zu finanzieren⁴⁷. In Hamburg und Karlsruhe stellte ebenfalls ein Teil der Gemeindemitglieder seine Beitragszahlungen an die Gemeindekasse ein, und in Breslau beklagte man den Verfall des Krankenhauses und anderer Gemeindeanstalten⁴⁸.

Es ist nicht einmal notwendig zu untersuchen, ob die Auflösungstendenzen sämtlich dem Indifferentismus entsprangen. Denn die Strengorthodoxie hatte ihrerseits ebenfalls eine Bahn beschritten, die zur Sprengung der Gemeinde führen mußte, und dies nunmehr gerade im Namen der revolutionären Glaubens- und Organisationsfreiheit und aufgrund einer völlig konfessionalisierten Auffassung vom Judentum. Wenn das Organ dieser Richtung, *„Der Treue Zions-Wächter“*, noch im Jahre 1847 die „nationalen Interessen“ der Juden hochgehalten hatte⁴⁹, so wagte er es nun allerdings, von „wir deutsche Israeliten“ zu sprechen⁵⁰. Mit anderen Worten, die Strengorthodoxie akzeptierte während der Revolution die Ansichten von Samson Raphael Hirsch* über die *geistige* „Volkstümllichkeit Jissroels“, die im Praktisch-Politischen eine volle Möglichkeit der „Anbürgerung“ an Völker und Staaten offen ließ⁵¹, womit ihnen auch die volle rechtliche Gleichstellung annehmbar,

⁴⁴ Über die Substituierung von Politik für Religion, vgl. Toury, Die politischen Orientierungen, 73 f., und meinen Aufsatz im M. B., Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa, 15. März 1968, 3-4.

⁴⁵ Die einzige bekannte Ausnahme in Deutschland: Leopold Zunz. Es mag aber auch angemerkt sein, daß der streng orthodoxe Samson Raphael Hirsch seit 1848 politisch zum Liberalismus neigte. Vgl. weiter unten im Text.

⁴⁶ John Cohn, Geschichte der jüdischen Gemeinde Rawitsch, Berlin 1915, 72 ff.

⁴⁷ Adolf Kober, Jews in the Revolution of 1848 in Germany, in: Jewish Social Studies, X (1948), 161.

⁴⁸ AZJ, 1848, 446, 474.

⁴⁹ Siehe oben Anm. 12.

⁵⁰ TZW, 1849, 5.

* Zu Hirsch siehe ausführlich den Beitrag von Pinchas E. Rosenblüth, Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, im vorliegenden Bande, S. 302 ff. (Hrsg.).

⁵¹ Ben Usiel [S. R. Hirsch], Neunzehn Briefe über Judentum, 16. Brief.

ja sogar wünschenswert, erschien. Damit wurde also auch von seiten der Orthodoxie die Konfessionalisierung des Judentums vollzogen, die als eigentliches Erbe der frühen jüdischen Reformbestrebungen anzusehen ist.

Überhaupt fällt es auf, wie weitgehend orthodoxe Kreise während der Revolution sich derselben Argumente und derselben Mittel bedienten, die von Vertretern der Reform benutzt wurden. So tauchte zum Beispiel auch im *Treuen Zions-Wächter* der kurzlebige Plan einer allgemeinen Judenversammlung auf⁵², die natürlich nur von Strenggläubigen beschickt werden sollte. Bei diesen und anderen Plänen stützten sich die Begründungen ebenfalls auf die revolutionären Leitworte „Freiheit“ und „Gleichheit“:

„Durch die Freiheit sind für uns die Fesseln gelöst, welche uns hemmten, die Religion treu und ohne Scheu zu üben... Im Genusse der vollkommenen bürgerlichen und der Gewissensfreiheit wird es dem orthodoxen Judentum erst wahrhaft möglich werden, sich gedeihlich zu entfalten. Mögen unsere religiösen Gegner ... uns keinerlei Zwang [aufbürden und uns gestatten], aus der Mitte derer zu scheiden, denen [wir] ... doch nun einmal nicht angehören können und wollen.“⁵³

Dies kam einer Aufforderung zum Austritt aus dem bestehenden Gemeindeverband und zur Gründung von Separatgemeinden gleich, begründet durch den Grundsatz der vollkommenen Religions- und Organisationsfreiheit. So weit waren kaum die entschiedensten Reformer in Berlin und Frankfurt gegangen. Das Gros hatte sich bemüht, die Reformvereine innerhalb der Gemeinde zu verankern. Im Verlauf der Revolution meldete jedoch gerade der *Treue Zions-Wächter* von vielen kleinen Orten, daß orthodoxe „Dissidenten“ um Dispensierung von der Synagogen-Ordnung eingekommen seien, d. h. eigene Gemeinden neben den bestehenden zu errichten strebten⁵⁴. Allerdings kam es tatsächlich nur in Frankfurt a. Main zu einer Sezession, bei welcher der Grundstein zur orthodoxen Separatgemeinde gelegt wurde. Und so schilderte der spätere Führer der Austrittsorthodoxie, Samson Raphael Hirsch, diesen Vorgang⁵⁵:

„... Und wenn nun ... die Ereignisse des Jahres 1848, die in anderen Kreisen den kirchlichen und synagogalen Verhältnissen mehr Erschütterung als Konsolidierung brachten, den seit mehr als dreißig Jahren schändlich mißhandelten, gesetzestreuem Juden Frankfurts gerade einen günstigen Moment zur endlichen Rettung gewährten – wenn dieser Moment von elf wackeren Männern ergriffen ... , wo ist der Biedermann ... , der ... die einzige ... Lösung [nicht] begrüßen sollte? ...“

Volle Glaubensfreiheit und bürgerliche Gleichberechtigung der „deutschen Israeliten“, Konfessionalisierung des Judentums, Austritt und Erschütterung

⁵² TZW, 1848, 160, 164 f.; u. v. a.

⁵³ TZW, 1848, Leitartikel, 97 und 105.

⁵⁴ Z. B. aus Mecklenburg-Schwerin, TZW, 1848, 142.

⁵⁵ [S. R. Hirsch], Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt. Von einem Schwarzen, Frankfurt a. Main 1854, 36 f.

im Gemeindeleben, von seiten der Orthodoxen und der Indifferenten gleichermaßen gefördert, mußten schließlich denkende Juden auf die Gefahr der Atomisierung des deutschen Judentums aufmerksam machen. Ludwig Philippson war wach. Als die oktroyierte Preußische Verfassung vom Dezember 1848 Glaubensfreiheit und Emanzipation bestätigte, schien ihm die Gefahr des Auseinanderbrechens der jüdischen Gemeinschaft konkreter noch als der Erfolg der jüdischen Sache. Er trat also sofort mit einem Plan an die Öffentlichkeit, eine voluntäre Gesamtorganisation der preußischen Juden zu schaffen, die nicht nur über die volle Durchführung der Gleichberechtigung, sondern auch über die religiösen Belange zu wachen haben sollte⁵⁶:

„...Die Stunde der politischen Befreiung ... hat endlich geschlagen! Indeß ist es niemals genug, die Freiheit erlangt zu haben... Das völlige Aufhören aller staatlichen Einwirkung auf unser Gemeindewesen, die unbedingte Selbständigkeit nicht bloß der Gemeinden, sondern auch der Individuen, kann auch ein gefährliches Geschenk sein, wenn es eben nur benutzt wird, um allen Gemeindeverband, um alles Synagogalleben aufzulösen und zu vernichten. Wir wissen, die Elemente zu einer solchen Auflösung, Zersplitterung, sind unter uns. Die Mittellosigkeit aller Gemeinden, deren Anstalten allein auf den jährlichen Beiträgen der Mitglieder beruhen, deren Beamte nur durch solche besoldet werden, muß, falls nur ein Theil der Mitglieder die Zahlung verweigert, zur Auflösung der Gemeinde führen... Nun? wollen wir diese Auflösung? ... Soll die Stunde der Freiheit auch die Stunde des Todes sein? ... Es droht die Auflösung der Gemeinde im Einzelnen, so lasset uns einen neuen, freien Verband um das Ganze schlingen. Die Israeliten Preußens müssen sich allesamt zu einer religiösen Gesamtheit vereinigen! ... Die Ausführung wäre sogar leicht. Es brauchte nur in Berlin ein Kongreß, eine Versammlung jüdischer Gemeindepriester stattzufinden... Abgeordnetenversammlungen haben eine allgemeine Kultusreform und Religionsunterrichtsordnung zu berathen und zu beschließen...“

Jedoch blieb auch dieser Aufruf ohne jedes Echo. Zu tief waren Spaltung und Indifferentismus, Säkularisierung und Politisierung des Judentums und Identifizierung mit dem Deutschtum gerade während der Revolution in weite jüdische Kreise eingedrungen, als daß ein voluntärer Organisationsplan Abhilfe hätte bringen können. Dazu kam natürlich noch, daß Philippson sein Projekt nicht nur als säkulare Vertretung der Juden, sondern auch als Autorität in Fragen des Gottesdienstes und der Erziehung propagierte und damit gerade in bewußt-jüdischen Kreisen heftige Gegnerschaft hervorrufen mußte.

Es blieb also dabei: Die Auflösung des traditionellen Gemeindeverbandes als Träger der jüdischen Gruppenexistenz war durch die Revolution so weit beschleunigt, daß man sich nach „Aufhebung der Verpflichtung für alle bisherigen Formen des Judenthums“ das Gemeinsame nur noch in der „alleinigen Geltung des Lehrinhaltes“ vorstellen durfte, sonst aber „die Freiheit des

⁵⁶ AZJ, 1848, 741 f.

Individuums für alle Formen“ anerkennen mußte. Der Fortbestand der Gemeinden war daher nur möglich „auf freier Basis aller Gemeindemitglieder“, und ihr Rahmen konnte nur noch Gültigkeit erlangen, wenn er „im Geiste der Zeit“ geformt war⁵⁷.

Damit war aber, zumindest für Deutschland, auch der Reformbewegung, insoweit überhaupt von einer solchen gesprochen werden darf, der Wind aus den Segeln genommen, indem nämlich seit der Revolution, und unbeschadet der immer deutlicher vortretenden Separattendenzen der Orthodoxie, die Gemeinden selbst zu Wortführern einer, wenn auch sehr vorsichtigen und gemäßigten, Reform geworden waren. Was die völlige Zersplitterung verhinderte, war zunächst die Reaktionsperiode nach der Revolution, die den Grundsatz des Gemeindezwangs wiederherstellte (bis 1876), und dann die jüdische Wanderungsbewegung, die Menschen aus frommen Kleingemeinden und teilweise aus Osteuropa in die größeren und freieren Gemeinden führte und dadurch verlangsamt auf den Zerfallprozeß einwirkte. Schließlich und auf längere Sicht hin war es aber der politische Antisemitismus, der als Gegengewicht gegen die Abfalltendenzen von höchster Bedeutung wurde.

Obwohl hauptsächlich die verbürgerlichte jüdische Jugend und die jüngeren Intelligenzler aktiv an der Revolution teilgenommen hatten, während die große Mehrzahl abwartend-passiv verharrte⁵⁸, entstand bereits seit den ersten Revolutionsereignissen, besonders in reaktionären Kreisen, die Neigung, „die Juden als die Haupturheber derselben zu bezeichnen“⁵⁹, und „Juden- und andere Jungen, bankrotte Handwerker und Säufer“⁶⁰, für die turbulenten Ereignisse verantwortlich zu machen: „Seit dem März begegnet man . . . den heftigsten Anschuldigungen, welche sie auf die Juden als die meisten und tätigsten Triebfedern und Werkzeuge der Revolution häufen“⁶¹. So wurde der Boden für die Diskreditierung der Revolution und der Juden zugleich vorbereitet.

Die Tatsache, daß führende Juden auch später sich zu den Idealen von 1848 bekannten, die in der deutschen Öffentlichkeit mehr und mehr aus der Mode kamen, half bei der Formung des Leitbildes vom jüdischen „Wühler“, der nun nicht nur als politischer Revolutionär, sondern auch als Verfälscher deutscher Kulturwerte und deutschen Wesens, und schließlich als Rassefeind dargestellt wurde. Den ersten Schritt in dieser Richtung tat Richard Wagner⁶², der Barrikadenkämpfer von 1849, bald nachdem er die Enttäuschung seines Lebens beim Ausgang der Revolution erlebt hatte. Zwölf Jahre nach

⁵⁷ AZJ, 1848, 426.

⁵⁸ Siehe *Toury*, Die politischen Orientierungen, passim.

⁵⁹ AZJ, 1848, 616 f.

⁶⁰ Kreuzzeitung, 26. September 1848.

⁶¹ AZJ, 1848, 616 f.

⁶² Das Judentum in der Musik, in: Neue Zeitschrift für Musik, September 1850, passim (unter dem Pseudonym *K. Freigedank*).

ihm trat ein anderer Demokrat von 1848, Wilhelm Marr aus Hamburg⁶³, der langsam zum Radikalkonservativen wurde, insbesondere mit politischen Argumentationen gegen die Juden hervor, und er war es wohl, der im Jahr 1878 das Wort „Antisemitismus“ prägte und zur Weltgeltung brachte.

Allerdings ist nicht zu bestreiten, daß dieser Prozeß, der dem modernen politischen Antisemitismus viele seiner gedanklichen Grundlagen lieferte, langsam und ohne große Stürme vor sich ging und erst nach 1875 vollendet wurde; doch ist es auch eine Tatsache, daß die Konservativen, jene „kleine aber mächtige Partei“ in Preußen, den Haß seit 1848 wachhielten, ihr Organ, die *Kreuzzeitung*, war es dann, die um 1862 Wilhelm Marr und insbesondere den ehemaligen Junghegelianer Bruno Bauer, einen der Urheber jener Diskussionen um die Judenfrage im Jahre 1842, unter ihre Fittiche nahm, als er zwanzig Jahre später wiederum mit einem giftigen Elaborat (*Das Judentum in der Fremde*) hervortrat. Sie war es auch, die im Jahre 1875 als eine der ersten Zeitungen ihre Spalten dem neuen politischen Kreuzzug gegen die Juden zur Verfügung stellte.

Jedenfalls läßt sich also aus der Revolution von 1848 das Fazit einer jahrzehntelangen Entwicklung ablesen, an deren Schlußpunkt der politisch liberalisierte, wirtschaftlich und kulturell integrierte, gesellschaftlich (wenigstens teilweise) akzeptierte, aber religiös und gruppenmäßig disorganisierte Jude steht. Die Revolution des „Tollen Jahres“ bezeichnet damit das Ende der Ghetto-Existenz, aber auch den Schlüsselpunkt einer Wandlung im jüdischen Sein. Der traditionsgebundene, primär religiös orientierte Jude hatte sich zu einem neuen säkularisierten und politisierten, im Deutschtum akkulturierten Bürger jüdischer Konfession gewandelt, der sich von der Anerkennung und völligen Aufnahme seitens des deutschen Besitz- und Bildungsbürgertums nur noch durch eine letzte Reaktionswelle getrennt glaubte. Die Entwicklung der folgenden Jahrzehnte mußte ihn in diesem seinem Glauben nur noch weiterhin bestärken und ihn auf Gedeih und Verderb zur völligen Identifizierung mit dem liberalen deutschen Bürgertum veranlassen.

⁶³ Der Judenspiegel, Hamburg 1862, passim.

SCHLUSSWORT

WERTEN UND VERSTEHEN

von

Hans Liebeschütz

Niemand wird von einem Bande wie dem unsrigen erwarten, daß die Ergebnisse verschiedener Verfasser in voller Harmonie zusammenstimmen. Geschichte schreiben, bedeutet Auswahl aus dem mannigfachen Material, das die Fülle vergangenen Lebens uns hinterlassen hat. Die Aufgabe der Interpretation bringt uns alle dazu, auch wenn wir selbst es nicht beabsichtigen, aus den Quellen hauptsächlich das zu betonen, was unsere eigene Einstellung zu den erörterten Fragen und unsere Werturteile unterstützt. Andererseits könnte man denken, daß die Ausräumung alter und tief eingewurzelter Vorurteile eine Aufgabe darstellt, die eine gewisse natürliche Einheit der Tendenz ernsthafter Forschung über unser Thema bei jüdischen und nichtjüdischen Historikern herstellen könnte. Die Zurückführung emotionell wirksamer Vorstellungen auf ihre wirklichen Ursprünge ist gewiß überall in der jüdischen Geschichte notwendig: Der Jude als der ewige Außenseiter hat für entgegengesetzte Zeitströmungen als Symbol des Feindlichen gedient. Für die Kirche des Spätmittelalters wurde seine Gestalt zur Verkörperung des Unglaubens und damit alles Bösen. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts hat die Aufklärung die Voraussetzung dieser Verteufelung abgebaut. Aber sie sah das Judentum mit seiner Bindung an die sinaitische Offenbarung als den eigentlichen Ursprung von Glaubenszwang und Fanatismus in der christlichen Welt und damit als einen der großen Irrwege.

Die Auflösung solcher Legenden als vorherrschende Forschungsaufgabe hat leicht das ungewollte Ergebnis, daß die Judenheit als unschuldiges Ziel reaktionärer Antagonismen oder eines leidenschaftlichen Antisemitismus eine durchaus passive Rolle spielt. Die Erfahrung der Hitlerzeit hat die Tendenz zu solchen Konstruktionen, die ihrer Natur nach strittig sind, verstärkt. Die Darstellung der großen Katastrophe, ihrer Wurzeln und ihrer Entfaltung wurde zum Mittelpunkt, auf den Ereignisse und charakteristische Zustände

der deutsch-jüdischen Geschichte bezogen wurden. Die Revolution von 1933, abgeleitet aus einer Psychologie der deutschen Umwelt, stellte sich als unabwendbar dar und hätte als solche schon sehr frühzeitig erkannt werden sollen; hier also liegt schuldhaftes Versagen der von der Philosophie der Aufklärung verblendeten jüdischen Generation vor, sagen die Kritiker. Diese Annahme wurde dann bei einer späteren jüdischen Generation mehr oder minder bewußt zur Voraussetzung aller Interpretation der Geschichte. Hitler, sagte man jetzt, hat an die Oberfläche gebracht, was schon 150 Jahre früher das Wesen der deutschen Haltung gegenüber den Juden ausgemacht hatte. Diese Deutung, mit ihrer Betonung des tiefen und dauernden Gegensatzes, hat die jüdische Mitarbeit am geistigen Leben und in der Wirtschaft Deutschlands in der Emanzipationszeit in ein bedenkliches Zwielficht gerückt. Das Tun und Lassen dieser Generationen, ihre Arbeit für die Umwelt und ihr Verlust an jüdischer Substanz erscheinen als Ergebnis einer großen Selbsttäuschung über die eigene Stellung in einer Welt, die sie als die ihrige ansahen.

Das ist ein weitverbreiteter Ausgangspunkt der Beurteilung, besonders bei jungen Menschen, für die das Hitler-Erlebnis der maßgebende Eindruck geworden ist; es gilt vor allem in Israel und in der von Israel aus beeinflussten Jugend. Ich knüpfe hier an ein Beispiel an, eine gerade beim Schreiben dieser Zeilen mir bekannt gewordene Äußerung eines jüngeren Autors. In einer Besprechung von Alexander Altmanns biographischem Werk über Moses Mendelssohn¹ ist der jüdische Sokrates des Berliner achtzehnten Jahrhunderts und Freund Lessings von diesem Standpunkt aus kritisch beurteilt worden. Ihm selbst wird zugestanden, daß er persönlich noch imstande war, jüdisches und deutsches Wesen im Gleichgewicht zu halten. Aber das Recht zu einer solchen Haltung wird nur einer kurzen Zeitspanne zugemessen, die schon zu Mendelssohns Zeit abließ. Sein Offensein für den deutschen Geist, das zum Vorbild der folgenden Generation wurde, hat diese veranlaßt, mit Hingabe den hoffnungslosen Versuch zu machen, sich mit einer immer feindlicher werdenden Umwelt gleichzusetzen². Dieser Abwertung liegt die Anschauung zugrunde, daß Ereignisse im zweiten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts augenfällig gemacht haben, was eigentlich schon in der Haltung des späten achtzehnten Jahrhunderts nachgewiesen werden kann: Es war die Folge eines Irrweges, daß die jüdischen Generationen während der Jahrzehnte der Zwischenzeit diesen Charakter ihrer Umwelt und die dadurch bestimmte jüdische Situation nicht richtig erkannt haben. In dieser Interpretation des An-

¹ *Alexander Altmann*, Moses Mendelssohn. A Biographical Study. The University of Alabama Press 1973, sponsored by the Leo Baeck Institute as part of a Research Project in the History of the Jews of Europe through the share it received in the Erasmus Price awarded to Martin Buber in 1963.

² *Leon Wieseltier*, The Religion of Reason in: Times Literary Supplement, London, 21. November 1975, 1392 f.; Letter to the Editor in: Times Literary Supplement von demselben Autor, 12. März 1976, 293.

tisemitismus als eines wesentlichen Antriebs der deutschen Geschichte kann man vielleicht eine Karikatur von Hegels Weltgeist verengt auf den Bereich einer Nation sehen. Wir haben in der Einleitung zu diesem Buch versucht zu zeigen, warum solche Erklärungen von 1933 als eines notwendigen Abschlusses eines langdauernden Prozesses den Tatsachen nicht gerecht werden.

Die kulturelle Leistung der Emanzipationszeit ist offenbar für das Verständnis der Epoche wesentlich. Niemand kann zweifeln, daß dabei das Offensein gegenüber den Werten der Umwelt eine erhebliche Rolle gespielt hat. Zeitgenössische Zeugen, wie die Berichte in Ludwig Philippsons *Allgemeiner Zeitung des Judentums** und die Briefe Samuel Ehrenbergs, zeigen deutlich, wie die neuen Bildungselemente seit den vierziger Jahren das Leben der Gemeinden zu wandeln beginnen. Diese Beobachtung hat schon früh Samson Raphael Hirsch dazu geführt, bei seiner Rekonstruktion der Gestalt eines gesetzestreuen Judentums die veränderte Stellung der zeitgenössischen Juden zur Welt zu berücksichtigen**. Dabei ist es nicht weniger wahr, daß die breitere und zugleich tiefer greifende Beziehung zur Umwelt jene Bindung lockern mußte, die seit Ende der Spätantike im jüdischen Volk Individuen und Gemeinschaft verbunden hatte.

Die Tatsache, daß die Entwicklung der Emanzipation mit Blüte und Nachwirkung des Klassizismus in Dichtung und Philosophie zusammenfiel, hat diesem Prozeß auf deutschem Boden einen besonderen Charakter gegeben. Auch dem Christen bot der Idealismus einen neutralen Raum, in dem religiöser Glaube, gewandelt, aber nicht gebrochen, und modernes Denken nebeneinander bestehen konnten. In einer gewissen Analogie dazu gab dieser Bereich dem Juden die Möglichkeit einer Anpassung, ohne ein störendes Gefühl der Fremdheit. Hier forderte niemand einen Übergang zu einem neuen Bekenntnis; das humanistische Interesse an der Welt der Bibel konnte dem Juden das Gefühl gewahrter Kontinuität mit der eigenen Vergangenheit bieten. Diese Erfahrung übte Einfluß weit über den Menschenkreis hinaus, in dem Herder und Goethe, Kant und Hegel ein Stück des eigenen Lebens werden konnten. Lessing und Schiller hatten Wege gebahnt, die auch für breitere Schichten gangbar waren. Dieses Zusammenkommen war nicht verursacht durch das Vorbild, welches Mendelssohn zu Beginn der Bewegung gegeben hatte. Eine breite Schicht glaubte zu wissen, daß diese Literatur ihr aus ihrer ursprünglichen Anlage heraus verständlich war. Wenn wir bedenken, daß es sich dabei um eine Rückkehr aus der weitgehenden Isolation in menschlichen Beziehungen und kulturellem Austausch handelte, die seit dem Spätmittelalter für die Judenheit weitgehend charakteristisch geworden war,

* Siehe den Beitrag von *Johanna Philippson*, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, im vorliegende Bande, S. 243 ff. (Hrsg.).

** Siehe hierzu die Darstellung von *Pinchas E. Rosenblüth*, Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in diesem Bande, S. 302 ff. (Hrsg.).

wird man schwerlich behaupten können, daß man diese Haltung als richtig oder falsch klassifizieren kann.

Man hat kürzlich darauf hingewiesen, daß jene liberalen Christen, die im Zeitalter des Absolutismus für eine Verbesserung der jüdischen Rechtslage eintraten, dies nicht aus Freundschaft für die Außenseiter taten³. Sie handelten unter dem Eindruck, daß die Verschiedenheit dieser Gruppe gegenüber ihrer Umwelt in Lebensunterhalt, Sitten und Gebräuchen so groß geworden war, daß eine Fortdauer dieses Zustands für eine moderne Gesellschaft als unerträglich erschien.

Niemand zweifelte daran, daß jede Verbesserung der rechtlichen Lage mit einer Anpassung an die geistige Haltung der Umwelt zusammengehen müsse. Es ist nicht leicht, eine positive Antwort auf die Frage zu finden, was unter diesen Umständen Mendelssohn und die Männer der folgenden Generation hätten tun sollen, um ihre Gemeinschaft mit Leben und Geist der Zeit in Fühlung zu bringen, ohne sich irgendwie mit der geistigen Haltung der deutschen Umwelt gleichzusetzen. Schon die offensichtliche Notwendigkeit der Verbreitung hochdeutscher Sprache mußte Brücken schaffen und damit eine Verbindung für die Praxis, die weder zu Voltaire noch zu Locke führte. Es ist schwierig, sich auch nur das Argument vorzustellen, mit dem man jüdische Menschen um und nach 1800 hätte bewegen können, dem deutschen Geist gegenüber Vorsicht zu bewahren, weil die aufkommende Romantik in Zukunft einen stärkeren Einfluß ausüben werde als die humanitäre Gesinnung von Lessing und Schiller.

Man könnte sich denken, daß eine analoge Kritik auch gegenüber dem geistigen Zusammenleben hätte ausgesprochen werden können, das sich im islamischen Kulturbereich des hohen Mittelalters abgespielt hat. Auf einem Höhepunkt dieser Entwicklung hat Moses Maimonides sein philosophisches Hauptwerk *Führer der Verirrten* in arabischer Sprache verfaßt, obwohl er als dreizehnjähriger Knabe seinen Geburtsort Cordoba mit seiner Familie hatte verlassen müssen. Das neue Regime der Almohaden hatte seinem Vater mit religiöser Unduldsamkeit das Leben unerträglich gemacht. Andererseits war die Synthese, die den Monotheismus des überlieferten Schrifttums mit der griechischen Philosophie des Aristoteles zusammenbrachte, eine eigentümliche Schöpfung der islamischen Kultur. Das Buch des Maimonides bedeutete für die jüdische und christliche Nachwelt die klassische Ausprägung dieser Synthese. Das ausgedehnte Werk des Maimonides als Ausleger des Gesetzes und als philosophischer Verteidiger des Glaubens ist schon zu seinen Lebzeiten ein Gegenstand ausgedehnter Kritik geworden, die so wichtige Themen wie seine Lehrmeinung über die Unsterblichkeit betraf. Aber der umfassende Vorwurf, daß er und seine Vorgänger die eigene Tradition in einen Rahmen gespannt haben,

³ Reinhard Rürup, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975, 70, 163 f.

den eine fremde und nicht immer zuverlässig freundliche Umwelt lieferte, scheint in dieser Form nicht ausgesprochen worden zu sein⁴. Für die Nachwelt hat jedenfalls die arabische Periode als eine Blütezeit des Geisteslebens der jüdischen Geschichte gegolten und ist daher von radikaler Abwertung verschont geblieben. Nun wird gewiß niemand zweifeln, daß in politischer Wirklichkeit und in der Denkweise das zwölfte Jahrhundert von dem neunzehnten sehr verschieden gewesen ist; das gilt in gleicher Weise von der Judenheit wie von ihrer Umwelt. Aber die Frage bleibt offen, ob das Attribut historischer Größe oder wenigstens besonderer Bedeutsamkeit nicht auch dem Zeitalter der Emanzipation zukommt. Sein kultureller Gehalt hat sicher weit über die Grenzen von Zeit und Raum hinaus gewirkt und ist von Ost-Europa bis Nord-Amerika eine bildende Kraft gewesen. Leo Baeck hat in seiner letzten Londoner Ansprache an das seinen Namen tragende Institut den Parallelismus beider Epochen als Leitmotiv künftiger Forschung eindrucksvoll betont.

Solche Erörterungen über Schuld und Verdienst einer Epoche führen uns zu der Frage, wie weit überhaupt die tiefere Ursache der Wandlung im jüdischen Dasein des neunzehnten Jahrhunderts durch die Summe individueller Meinungen und Entscheidungen ausreichend erfaßt werden kann. Es bleibt gewiß wahr, daß im ganzen Verlauf dieser Vorgänge und in unendlich vielen einzelnen Vorkommnissen Eigenschaften der Individuen in charakteristischer Weise zur Wirkung gekommen sind. Die Naturgeschichte des Menschen bietet auf allen Seiten eindrucksvolle Beispiele von Selbsttäuschung aus kleinlicher Schwäche oder brutaler Gemeinheit neben Spuren von Güte und geistiger Größe. Aber all diese Eigenschaften des handelnden Menschen bleiben eingebaut in einen Strom der Entwicklung aus vielen Quellen, den kein Zeitgenosse jemals in seinem wahren Charakter erkennen konnte. In diesem Zusammenhang mag es nützlich sein, an eine Tendenz zu erinnern, welche die heutige Geschichtsforschung in ihren verschiedenen Schulen ausprägt. Ihr Ziel ist, die gesellschaftlichen Vorbedingungen der Ereignisse zur Klarheit zu bringen, wobei natürlich die dem Handeln zugrunde liegende Denkweise zum Problem gehört. Auf diese Weise versucht man, die dem Handelnden entweder nicht bewußten oder ganz unbekanntem Hintergründe zu erreichen, die ihren gewichtigen Einfluß mittelbar ausübten. Das Interesse an Demographie ist ein extremes und doch charakteristisches Beispiel dieses neuen methodischen Ansatzes. Er bietet in gewissen Fällen die Möglichkeit, Geschichtserzählung durch Erörterung und Vergleich von Zahlen zu ersetzen. Abnahme und Zunahme in der Gesamtbevölkerung einer Nation oder die quantitative Verschiebung ihrer sozialen Schichten werden verwertet, um Situationen zu verstehen, aus deren Druck politische Entscheidungen erwuch-

⁴ D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leyden 1965.

sen. Die verschiedenen Wege, auf denen man versucht, die mehr oder minder verborgenen Ursachen des Geschehens zu entdecken, stimmen darin überein, daß die persönlichen Motive von Individuen und Gruppen in die zweite Linie rücken. Das bedeutet eine Beschränkung der Möglichkeit, das Geschichtsbild durch Werturteile zu formen.

Die Frage entsteht: Wie weit ist solche Einstellung auf unser Problem anwendbar? Sie enthält jedenfalls eine Warnung, die Isolierung einzelner Tatbestände als endgültig anzunehmen: Die Lage der Juden, ihre Schwierigkeiten als Minderheitsgruppe und ihre positiven Möglichkeiten unter gewissen Umständen müssen zusammen gesehen werden mit der Struktur der deutschen Staatenwelt und Gesellschaft. Studien mit verteilten Rollen können nur zu vorläufigen Ergebnissen führen. Die große Einförmigkeit der antisemitischen Agitation und ihres Mythos hat bewirkt, daß man diese Reaktion auf den Eintritt der Juden in die moderne Kulturwelt von den Hep-Hep-Unruhen über die Stoeckerbewegung zu Hitler, als eine immer gleichbleibende Begleiterscheinung der Diaspora auffaßte. So gesehen, hat der Antisemitismus keine wirkliche Geschichte. Aber wenn man die Frage stellt, aus welchen Ursachen solche Bewegungen sich jeweils erhoben haben und warum sie vererbten oder unheimlich entscheidende Macht gewannen, verliert die Gleichheit der Erscheinung ihre Vorherrschaft. Entwicklungen, die ganz jenseits des Bewußtseins der Agitatoren liefen, entschieden über deren Verlauf.

Auch für das Verständnis der jüdischen Seite kommt diese zwiespältige Schichtung in Betracht. Man kann die Geschichte der Assimilation von dem Willen des Außenseiters ableiten, ein von der Umwelt gestelltes Programm als Bedingung der Emanzipation zu erfüllen. Der katastrophale Ausgang dieser Epoche gibt solchen Willen zur unbedingten Anpassung an die deutsche Umgebung strenger Verurteilung preis. Der langsame Verlauf dieses Prozesses während der dreißig Jahre nach 1815 läßt sich als Beweis betrachten, daß die breiten jüdischen Schichten außerhalb der großen Städte ein instinktives Gefühl für das Bedenkliche der Entwicklung gehabt haben. Auch die Tatsache, daß als Vorstufe dieser Bewegung die zahlenmäßig beschränkte Gruppe der Hoffaktoren auftrat und vielfach einen Mangel an Solidaritätsgefühl zeigte, paßte in diese Deutung. Aber das Bild ändert sich in gewissen Zügen, wenn man diese Vorgänge im Zusammenhang mit der deutschen Umwelt während dieser Jahrzehnte sieht. Es war das Wachstum der industriellen Gesellschaft mit ihren Anregungen für Fernhandel und Finanz, das den zusätzlichen Raum für eine aufstrebende Gruppe bot. Die Welt wurde weiter, auch für die Menschen, die zu Hause blieben. Diese gesellschaftliche Wandlung kam später und war langsamer in Mitteleuropa als im Westen. Seit dem Dreißigjährigen Krieg war sein Bürgertum weniger beeinflußt von den Forderungen und Möglichkeiten der modernen Zeit. Das bedeutete nicht, daß jeder nicht-jüdische Stadtbewohner dem Typus des spätmittelalterlichen Zunftangehörigen und seinem Glauben an einen begrenzten, aber sicheren Lebensraum ver-

pflichtet war. Das Buch von Kellenbenz über die Sephardim an der Unterelbe hat gezeigt, wie diese Gruppe, mit aschkenasischer Unterstützung, den überseeischen Handel der einheimischen Kaufleute, *den sie vorfanden*, gestärkt hat. Eine ähnliche, wenn auch stellenweise bescheidenere Rolle werden die Juden in anderen Handelsplätzen, wo sie im neunzehnten Jahrhundert zu Bedeutung kamen, in Berlin und Breslau, in Königsberg und Köln gespielt haben. Die Lücken an menschlichen Kräften und an Finanz, die sie ausfüllten, waren beträchtlicher als in Westeuropa. Der eigentliche Durchbruch fällt in die Mitte der vierziger Jahre, als die deutsche Geschäftswelt die Wichtigkeit dieses neuen Elements anzuerkennen begann. Gleichzeitig machte sich die Ausbreitung weltlicher Bildung unter den Männern, die für die Führung der Gemeinden verantwortlich waren, bemerkbar. Der wirtschaftliche Aufstieg der fünfziger Jahre hat diese Entwicklung endgültig befestigt. Zwar hat das Fortbestehen des monarchischen Beamtenstaats nach 1848/49 bedeutet, daß der Jude, jedenfalls der ungetaufte, weiter vom Wirken im Bereich staatlicher Autorität in der Hauptsache ausgeschlossen blieb. Aber der bürgerlich-liberale Zug der Zeit war auch in Deutschland stark genug, um für die Begabung des Außenseiters ausgedehnte Möglichkeiten in den freien Berufen zu schaffen, für die medizinische und juristische Studien qualifizierten. Die sehr beschränkte Aussicht auf eine feste Anstellung in akademischen Instituten hat eine starke Teilnahme der Juden an der wissenschaftlichen Forschung auf mannigfachen Gebieten nicht verhindert.

Der Beruf des freien Schriftstellers, der sich im Jahrzehnt nach der Juli-revolution von 1830 ausbildete und seine Themen zunächst von der Hegel-schen Linken und der Jung-Deutschland-Bewegung erhielt, bot neue Möglich-keiten. Damals wurden Börne und Heine zu eindrucksvollen Zeugen für die Neigung und Anlage ihrer Gruppe, politische Journalistik und Literatur zu-sammen zu pflegen und für beides ein breites Publikum zu gewinnen. Diese Art der Verbindung zwischen jüdischen Schriftstellern und deutschen Lesern blieb eine charakteristische Eigentümlichkeit der kulturellen Szene; die Zahl der Beteiligten wuchs auf beiden Seiten. Das Nebeneinander von Freiheit auf den Gebieten von Wirtschaft und Zivilisation mit fortbestehender monarchi-scher Kontrolle öffentlicher Angelegenheiten blieb das Kennzeichen des Kai-serreichs. Die Auswirkung auf Tätigkeit und Laufbahn der jüdischen Minder-heit war ein sehr sichtbarer Teil dieses Zustandes. Die zahlenmäßig starke Vertretung der Außenseiter in der einen Sphäre vergrößerte die Entschlossen-heit der Machthaber, sie von der anderen auszuschließen; und die Schranke gegenüber der Anstellung im öffentlichen Dienst mußte notwendig die Zahl der jüdischen Journalisten vermehren, eine Beobachtung, der sich in einer spä-teren Periode sogar ein Treitschke nicht entziehen konnte⁵. Das Ganze dieser

⁵ Deutsche Kämpfe, Neue Folge, Leipzig 1896, 32 Anm. 1.

Situation war von keiner Seite geplant worden. Es hat sich aus dem Nebeneinander entgegengesetzter Tendenzen einer stark durch Traditionen bedingten Gesellschaft ergeben, die sich in wichtigen Bereichen modernen Strömungen angepaßt hat. Wenn man sich das Ganze der Welt im neunzehnten Jahrhundert vor Augen hält, wird man schwerlich erwarten können, daß der Jude von diesen durch beschränkte Freiheit gebotenen Möglichkeiten nicht hätte Gebrauch machen sollen.

Das führt nun zu der Frage nach der besonderen Art der Judenheit und ihrer Leistung in der deutschen Gesellschaft. Eine bestimmte Antwort wäre offenbar wichtig für jeden Versuch, die Geschichte dieser Minderheit zu schreiben. Aber es stehen für diesen Zweck keine offensichtlich einleuchtenden Definitionen zur Verfügung, ein Umstand, der den Gegenstand strittig gemacht hat. Man hat manchmal nachzuweisen versucht, daß es eigentlich keinen greifbaren Typus jüdischer Haltung und Berufsausübung im deutschen Leben gegeben habe. Infolgedessen seien alle politischen Richtungen bei unserer Gruppe vertreten in derselben Weise wie in der übrigen Bevölkerung. Aber niemand kann bestreiten, daß die *zahlenmäßige* Verteilung von Beruf und politischer Stellungnahme bei den Juden anders gewesen ist, als bei ihrer christlichen Umwelt. Diese sah die Juden, ganz allgemein und ohne viel Unterschied zwischen Freund und Gegner, als eine gesellschaftliche Gruppe, deren in groben Zügen wohlbekannte Statistik als Ausdruck ihrer Sonderart galt: Man sah eine Mehrzahl in den Reihen des Mittelstandes und eine bedeutende und sichtbare Spitzengruppe in führenden Stellungen der Wirtschaft. Der Umstand, daß ihr Aufstieg ebenso mit dem Zustand der deutschen Gesellschaft und ihrer politischen Struktur verbunden war wie mit der Geschichte und Situation des jüdischen Volkes, war weniger bewußt. In Wahrheit haben innere und äußere Antriebe zusammengewirkt. Es gab einen Faktor, der den Menschen jüdischer Abstammung bei aller Verschiedenheit ihrer Lebensumstände gemeinsam war. Sie alle kannten oder fühlten mit mehr oder minder großer Klarheit oder Verdrängung das Außenseitertum als eine wesentliche Tatsache ihres Daseins. Diese Erfahrung konnte die Art und Weise ihres Handelns nicht unbeeinflusst lassen. Für das Problem boten sich sehr verschiedene Lösungen an, die sich in der Differenzierung der Wege und politischen Richtungen widerspiegeln. Aber entschiedener Liberalismus in Politik und Literatur drückt am unmittelbarsten aus, was das Verhältnis des Juden zu seiner Umwelt für ihn als wünschenswert erscheinen ließ. Andererseits hatten kulturelle Bewegungen konservativer Richtung ohne Verbindung mit politischer Aktivität eine starke Anziehungskraft für jüdische Intellektuelle von geistigem Gewicht. Diese Haltung, die immer einen gewissen esoterischen Charakter beibehielt, war durch die Absicht beeinflusst, die alte Sonderheit mit den Ansprüchen der modernen Welt auf einer höheren Ebene auszugleichen. Die Streuung nach links war zahlreicher und in ihrer breiteren Berührung mit der Politik mehr sichtbar. In der späteren Kaiserzeit bedeutete der Übergang

vom Freisinn zur Sozialdemokratie⁶ nicht immer einen ausgesprochenen Bruch, besonders wenn es sich um städtische Selbstverwaltung handelte. Aber darüber hinaus konnte der Weg zum Sozialismus die Entscheidung für den „unjüdischen Juden“ sein. Der ausgesprochene Wille, die Absonderung der Gemeinschaft, die vielen Generationen heilig gewesen war, durch eine Umformung der Gesellschaft auszulöschen, wurde zu einem Kapitel in der Geschichte der Diaspora, für das der junge Karl Marx das Programm entworfen hat.

Schon am Anfang der modernen Epoche hatte Spinoza versucht, die Autorität der sinaitischen Gesetzgebung für die Welt, aber auch für die Nachkommen des biblischen Volkes, durch den Nachweis historisch begrenzter Geltung aufzuheben. Der *Theologisch-Politische Traktat* wurde gewissermaßen ein klassisches Dokument der Absage an die eigene Vergangenheit. Aber die geistige und menschliche Bedeutung Spinozas bewirkte, daß man an seinem Renegatentum vorbeisah. Als man 1910 in Berlin eine B'nai B'rith Loge mit dem Namen des sephardischen Philosophen gründete, ist Hermann Cohens leidenschaftlicher Protest nicht ohne weiteres einleuchtend gewesen. Der Genius schien eine Sonderbehandlung zu fordern. Andererseits ging die jüdische Historiographie vorwiegend darauf aus, Menschen, deren Bekenntnis sie als entfremdet bezeichnete, außerhalb der Betrachtung zu lassen. Erfahrungen des gesellschaftlichen Lebens machen solche Entscheidung begreiflich. Aber der Wille zum Bruch mit dem Judentum und seine Auswirkungen ist ein *wichtiges Element* in der Geschichte der jüdischen Diaspora gewesen. – Solche Betrachtungen über die Situation und Schichtung der Juden können vielleicht helfen, die rechten Begriffe für die Charakteristik und Beurteilung ihrer konkreten Leistung und besonders ihrer geistigen Produktivität zu finden. Auch hier scheint die Statistik der richtige Ausgangspunkt zu sein. Wenn eine erkennbare Sektion der Bevölkerung auf einem bestimmten Gebiete der Volkswirtschaft oder der Literatur stark über ihren prozentualen Anteil hinaus vertreten ist, dürfen wir annehmen, daß sie etwas Spezifisches zu diesem Abschnitt des Volkslebens beigetragen hat. Wenn z. B. jüdische Kleidergeschäfte, gegen die in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts Handwerksgesellen Gewalt anwendeten, zwischen 1850 und 1914 an Zahl und Größe beträchtlich

⁶ Siehe hierzu jetzt auch *Peter Pulzer*, Die jüdische Beteiligung an der Politik, und *Arnold Paucker*, Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, sowie andere Beiträge in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890 bis 1914*. Ein Sammelband hrsg. von *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976; früher vor allem *Jacob Toury*, Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar, Schriftenreihe... Bd. 15, Tübingen 1966; und *Ernest Hamburger*, Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848–1918, Schriftenreihe... Bd. 19, Tübingen 1968.

zunahmen, sah darin die öffentliche Meinung aller Schattierungen einen erkennbaren Einfluß des jüdischen Bevölkerungsteils. Die Familiennamen, die mit den bekanntesten Firmen von Warenhausgruppen verbunden waren, bestätigten solche Beziehungen.

Solche Beobachtungen führen zu der Annahme, daß in der Diaspora Tendenzen und Fähigkeiten, die zu bestimmter Berufsausübung befähigen, stärker vertreten waren, als in der übrigen Bevölkerung. Die Frage entsteht: Kann man so etwas behaupten, ohne das Vorhandensein eines bestimmten Volksgeistes oder gar einer besonderen rassischen Veranlagung in der Minderheit vorauszusetzen? Vielleicht können wir zunächst ohne solche heute gewagt erscheinende Hypothese auskommen. Wir sahen, daß die Lage der deutschen Judenheit dem Gefühl eines in dieser Art ungewollten Abstandes zur Umwelt Dauer geben mußte. Es wurde ein ungeplantes und fast unbewußtes Element in der Atmosphäre des Familienlebens, das wirksam blieb, auch wenn die konkreten Inhalte aus der jüdischen Tradition verblaßt waren. Die so von einer Generation zur anderen weitergegebene Erfahrung hat die Art beeinflußt, in der die Individuen die Welt sahen und in ihr handelten. Überlieferung und Herkunft der in einer Erwerbsart Eingesessenen verloren für sie ihre Macht der Hemmung, wenn neue Wege denkbar wurden, um Schwierigkeiten zu überwinden und vorwärtszukommen.

Auch im Bereich geistiger Produktivität ist dieser Einfluß der gesellschaftlichen Stellung faßbar gewesen. Ein Georg Simmel hat in seiner Lebensarbeit als Geschichtsphilosoph und Soziologe den großen Mächten der politischen Welt gegenüber Zurückhaltung geübt, obwohl er ein Schüler Theodor Mommsens gewesen war. Dieser Pionier der deutschen Soziologie hat das Alltagsleben zum Gegenstand seiner Analyse gemacht und hat dabei nie versucht, von seiner Wissenschaft aus Normen für die Politik zu geben. Als er im späteren Abschnitt seines Lebens wesentlich die Deutung des Schöpfungstums großer Künstler zum Gegenstand nahm, verzichtete er darauf, diese Gestalten in den Rahmen ihrer nationalen Geschichte zu stellen. Er wollte nicht über Sachen reden, in denen er sich nicht völlig zu Hause fühlte. Friedrich Meinecke, in einer durchaus freundlichen Besprechung, hat schon 1894 diese Grenze, die der Berliner Privatdozent seinem Werk gesetzt hatte, als charakteristische Merkwürdigkeit bezeichnet; Troeltsch hat in dem Buch über den Historismus diese Beobachtung als für das Ganze von Simmels Werk gültig bestätigt⁷. Die ernsthafte und fast leidenschaftliche Entschiedenheit, mit der Simmel während der ersten Jahre des Krieges von 1914 die Sache Deutschlands in Tagesschriften vertrat, war damals wie heute überraschend. Er erwartete eine kulturelle Erneuerung von der Weltkatastrophe und deren Opfern. Aber 1918 ist es ihm klargeworden, daß er mit dieser seiner Hoff-

⁷ Historische Zeitschrift, Bd. LXXII (1894) 73. – Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, 573.

nung auf die segenbringende Kraft der großen Politik Schiffbruch erlitten hatte⁸. Der Straßburger Professor hat sich im letzten Jahr seines Lebens als ein vereinsamter Fremdling gefühlt. Diese Tatsache zusammen mit den Worten, mit denen er das Recht des Krieges vertreten hatte, machen Sinn und Ursprung seiner Haltung von 1914 klar. Die Beobachtung, daß für den Augenblick jede Parteiung aus dem deutschen Leben verbannt erschien und das „Wir“ der kämpfenden Nation die öffentliche Meinung beherrschte, hatte Simmel die Hoffnung gegeben, daß ein verdecktes und doch dringendes Problem seine Lösung finden werde. Für eine kurze Zeit durfte er glauben, daß er aufgehört hätte, ein Fremder zu sein.

Diese Ausprägung einer jüdischen Situation im Leben eines Denkers, der in mancher Hinsicht neue und eigene Wege fand, bleibt sicherlich ein individuelles Phänomen, was besonders von seiner tiefverwurzelten Zurückhaltung gilt. Seine Erscheinung kann trotzdem dem Beobachter dazu dienen, Vieles vergrößert und verdeutlicht zu sehen, was mehr fragmentarisch und unscheinbar sich als Element des jüdischen Lebens seit der Emanzipation vorgefunden hat. In analoger Weise läßt sich wahrscheinlich auch die besondere Färbung erfassen, welcher literarischer Modernismus im Werk jüdischer Denker und Schriftsteller als Folge ihrer Situation aufweist. Im ganzen wird schöpferische Leistung zum Ausdruck bringen, was weniger ausgesprochen in breiten Schichten vor sich ging⁹.

Dabei müssen wir mit Rücksicht auf unser historisches Problem eine Einschränkung machen: Was so zutage kommt, ist zunächst Abgrenzung und Auswahl aus der allgemeinen Bildungswelt, ohne erkennbares Erbe von Glaube und Satzung des Judentums; es sei denn, wie bei Simmel, eine ausgesprochene Abwehrhaltung. Für ihn ist die Erklärung dieses Tatbestandes mit seiner und seiner Eltern Taufe zutreffend, aber nicht ausreichend. Die Erscheinung ist allgemeinerer Natur. Es wird überhaupt nicht leicht sein, in den kulturellen Leistungen jüdischer Menschen das positiv jüdische Erbe aus alter Tradition und Erziehung, im Unterschied von ihrer Situation, unverhüllt und doch als organischen Teil des Werkes nachzuweisen. Die christliche Kirche war eine formende Kraft der abendländischen Zivilisation, und ihr Abstand vom nach-biblischen Judentum ist tiefer gewesen, als die gemeinsame Grundlage im hebräischen Altertum annehmen läßt. Das neunzehnte Jahrhundert zeigt die Tendenz, das Gewicht der dogmatischen Unterschiede abzuschwächen, aber ihre Nachwirkung in der Gestaltung der Kultur erschwerte den

⁸ Brief an Marianne Weber, Juli 1918, abgedruckt in: Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie, hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann, Berlin 1958, 138.

⁹ Das Urteil, daß geistige Sonderart in dieser Epoche nicht nachweisbar sei, würde recht eigentlich alle Kulturleistungen aus dem Bereich der jüdischen Geschichte ausschließen und nur den Weg zum Martyrium überlassen.

Eintritt von Gedanken und Gefühlsgehalten aus der ursprünglichen jüdischen Tradition in die moderne Bildungswelt.

Heine hat von diesem Nebeneinander mehr gewußt und offener davon gesprochen, als seinen Zeitgenossen möglich und richtig erschien. Er selbst war ein, wenn auch kritischer, Nachbar der Romantik und als solcher tief von dem Reiz des Fremdartigen überzeugt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren Hermann Cohens christliche Kollegen, lange bevor er die Philosophie seines Glaubens schrieb, der Meinung, daß seine Interpretation Kants in jüdischer Art wurzelte. Für die jüngere Generation ist er durch seine Kriegsschrift von 1915, in der er Judentum und Deutschtum in der Idee zusammen treffen ließ, in weite Entfernung gerückt. Aber wir müssen diesen Gewaltakt verstehen als einen Versuch, die zwei Welten, in denen er lebte, zusammenzubringen. Die Kriegspropaganda der Westmächte hat die Echtheit des deutschen Idealismus geleugnet, auf den Cohen seit mehr als vier Jahrzehnten sein Leben als deutscher Jude gebaut hatte. Die Schrift ist gewiß das Ergebnis einer weit verbreiteten Erregung, welche die neue Erfahrung des ersten Weltkrieges den Menschen gebracht hatte; aber für Cohen war es hauptsächlich die Lösung eines persönlichen Problems, das die wichtigste Bemühung dieser Jahre ihm besonders fühlbar machen mußte. Die Abfassung der Schrift fällt in den gleichen Zeitraum wie Cohens endgültige Arbeit, für sein jüdisches Bewußtsein einen angemessenen Ausdruck im Bereich philosophischer Begriffswelt zu finden. Er wollte nicht zerreißen lassen, was nach seiner tiefsten Überzeugung die Einheit seines Lebens ausmachte. Es wäre vielleicht der Mühe wert, seinen geistigen Lebensweg vom Elternhaus in der Anhaltischen Kleinstadt und dem Breslauer Seminar zur Marburger Universität und dann gewissermaßen zurück zur Berliner Lehranstalt noch einmal zu verfolgen, um daraus etwas für die Erkenntnis des Geistes der deutschen Judenheit zu gewinnen. Es ist wahrscheinlich, daß der Erbbesitz, dessen Gestaltung der Hauptgegenstand seiner späten Sorge wurde, schon in den früheren Stadien einen mehr verdeckten Einfluß auf die Richtung seines Denkens gehabt hat. So betrachtet, mag Cohen uns ein Modell versprechen, das uns hilft, in weniger ausgeprägten Fällen vor und nach ihm das Wirken von Kräften nachzuweisen, die in der jüdischen Tradition verwurzelt sind.

Dabei darf der seiner Natur nach langsame Fortschritt der Erkenntnis nicht durch rasche Werturteile blockiert werden, wie sie von vielen Phänomenen der Vergangenheit durch den unmittelbaren Eindruck hervorgerufen werden. Das gilt nicht nur von der Deutung des geistigen Kernes, sondern auch von den leichter wahrnehmbaren Schichten des Gebildes deutscher Judenheit. Unsere Gruppe hat viel Gelegenheit gehabt, die Polarität von Gut und Böse, Weisheit und Verblendung zu erfahren. Ihre Historiker dürfen gewiß nicht diese Erscheinungen des Menschenwesens auslassen, weder in der Erzählung noch in der Analyse. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese Gegensätze der Handlungsweise im Rahmen eines Geschehens ausgelöst werden, das kein

Mensch geplant oder vollkommen vorher gewußt hat. Das nachträgliche Verstehen dieser Verflechtung bleibt unsere Aufgabe.

Darum ist es auch legitim, bei Betrachtung der entscheidenden geistigen, politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen des sogenannten Vormärz, einer Periode, in der sich zum ersten Mal die neue Struktur einer assimilierten jüdischen Gruppe und ihrer Teilnahme am wirtschaftlichen und literarischen Leben Deutschlands mit all ihrer Problematik deutlich abzeichnete, die Fernwirkungen dieses Prozesses in die geschichtliche Bewertung einzubeziehen. Unter diesem Gesichtspunkt und im Bewußtsein der machtvollen Veränderungen aller objektiven Bedingungen und des ganzen Zeitbildes können Gestalten des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, wie es hier geschieht, zur Illustration der typisch jüdischen geistigen und politischen Außenseiter-Situation, wie sie mit den in unseren hier behandelten Zeitraum gehörenden Figuren wie Heine und Börne begann, herangezogen werden. Auch die romantische Gegenbewegung, deren Entfaltung seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts Gerhard Schulz in diesem Bande darstellt*, ist durch viele Stadien hindurch eine Macht im deutschen Leben geblieben, die für das Schicksal der jüdischen Minderheit von ausschlaggebender Bedeutung war; ein Vorgang, für den es in den westlichen Nationalstaaten keine gleich wirksame Parallele gab. Das bedeutet aber nicht, daß zu irgendeinem Zeitpunkt der auf die Aufklärung folgenden Entwicklung irgend jemand hätte ahnen können, zu welchen katastrophalen Folgen, für Deutsche und für Juden, das Wiederaufflackern der romantischen Gegenrevolution im zwanzigsten Jahrhundert führen würde. Auch wer das Bestehen einer gewissen Kontinuität dieser Entwicklung nicht leugnet, kann der Ansicht nicht zustimmen, die deutschen Juden hätten im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts an ihrer Sonderstellung und an dem Abseitsstehen im Leben des Staates festhalten sollen oder können.

* Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts, S. 95-137 (Hrsg.).

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Diese Bibliographie enthält die hauptsächlichlichen der von den Verfassern ausgewerteten gedruckten und ungedruckten Quellen. Wichtige Zeitungsartikel aus der jüdischen Presse sind eingeschlossen.

A. Gedruckte Quellen und Literatur

- Abrahams, Israel*, *Jewish Life in the Middle Ages*, London 1896.
- Alexander, Kurt*, 'Die soziale Unruhe der modernen Juden', in: *Preußische Jahrbücher*, CXXVII, 1907.
- Allgemeine Zeitung des Judenthums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik, Herausgegeben von Dr. Ludwig Philippson, israelitischem Prediger in Magdeburg. Erster Jahrg. Mit Königl. Sächsischer Allergnädigster Concession. Leipzig 1837 [ff.]. Verlag von Baumgärtners Buchhandlung.
- Altmann, Alexander*, 'The German Rabbi: 1910-1939', in: *Year Book XIX of the Leo Baeck Institute*, London 1974.
- , -, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. Alabama - London 1973.
- , -, 'Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger', in: *Year Book VI of the Leo Baeck Institute*, London 1961.
- Anon.* Über die Juden-Reform im französischen Reiche, *Europäische Annalen*, Tübingen 1807.
- Arendt, Hannah*, 'Privileged Jews', in: A. G. Duker und Meir Ben-Horin (Hrsg.): *Emancipation and Counter-Emancipation. A Jewish Social Studies Reader. Selected essays from Jewish Social Studies. With an introduction by Salo W. Baron*, New York 1974.
- Arnd, Karl*, *Geschichte des Hochstifts Fulda*, Fulda 1860.
- Ascher, Saul*, *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden, veranlaßt bei der Frage: soll der Jude Soldat werden?*, Frankfurt a. O. 1788.
- , -, *Eisenmenger der Zweite; nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an Herrn Prof. Fichte in Jena*, Berlin 1774.
- , -, *Die Germanomanie*, Leipzig 1815.
- , -, *Leviathan, oder über Religion in Rücksicht des Judenthums*, Berlin 1792.
- Aschkenasi, Jakob* aus Janow, *Zeena u-reena*, Erstveröffentlichung um 1590.
- Aschkewitz, Max*, *Zur Geschichte der Juden in Westpreußen (1772-1939)* (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas, Nr. 81), Marburg/Lahn 1967.
- Assaf, Simchah*, *Mekoroth Le'Toldot Hachinuch Be'Yisrael (Quellen zur Geschichte des Erziehungswesens in Israel)*, Tel Aviv 1954.
- Auerbach, Jakob*, 'Moses Mendelssohn und das Judenthum', in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, Nr. 1, Braunschweig 1887.
- Avineri, Shlomo*, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1974.

- , -, ‚Marx and Jewish Emancipation‘, in: *Journal of the History of Ideas*, XXV, Nr. 3 (1964).
- Bach, Hans Israel*, ‚Isaak Bernays‘, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Jg. 83, N. F. Jg. 47 (1939). Neuauflage, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Tübingen 1963.
- , -, Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 30, Tübingen 1974.
- Baeck, Leo*, ‚Romantische Religion‘, in: *Aus drei Jahrtausenden, Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Berlin 1938. Neudruck, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Tübingen 1958. Erstveröffentlichung des Artikels in: *Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922 und als Sonderabdruck.
- Baentsch, D.*, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten speziell der Israeliten, *Pädagogisches Magazin*, Heft 246, Langensalza 1905.
- Baer, Jizchak*, *Israel zwischen den Völkern* (hebr.), Jerusalem 1955.
- Baron, Salo W.*, ‚The Modern Age‘, in: L. W. Schwarz (Hrsg.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, New York 1956.
- Bauer, Bruno*, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.
- Becker, Heinz*, (Hrsg.), *Giacomo Meyerbeer. Briefwechsel und Tagebücher*, Bd. I, bis 1824, Berlin 1960. Bd. II, 1825–1836, Berlin 1970. Bd. III, 1837–1845, Berlin 1974.
- , -, ‚Giacomo Meyerbeer. On the Occasion of the Centenary of his Death‘, in: *Year Book IX of the Leo Baeck Institute*, London 1964.
- Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Martin Philipppsons, hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, (Schriften . . .), Leipzig 1916.
- Beleuchtung der Petition, welche (angeblich) der bürgerliche Handelsstand der königl. Haupt- und Residenz-Stadt München, in Betreff des Verfalls des Handels und der Abstellung der denselben untergrabenden Mißbräuche und Beeinträchtigungen, unterm 13. April 1819 an die erste Stände-Versammlung des Königreiches Baiern übergeben hat. Von den jüdischen Glaubensgenossen zu München, München 1819.
- Ben-Chorin, Schalom*, ‚Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland‘, in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959.
- Ben Usiel [S. R. Hirsch]*, *Neunzehn Briefe über Judenthum*, 1. Aufl., Altona 1836.
- Bendavid, Lazarus*, ‚Aus seiner Autobiographie‘, in: M. S. Lowe (Hrsg.), *Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrten* (siehe dort).
- Berlin, ‚Über die Israelitischen Bewohner Berlins‘, in: *Sulamith*, VIII, 2. Halbband, Dessau o. J. 1839 (Auszüge des obigen Buches).
- Berliner, A[braham]*, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter zugleich als Beitrag für deutsche Culturgeschichte*. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Berlin 1900.
- Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Protokoll der Verhandlungen, Berlin 1919.
- Bermann, Dagmar Tamar*, *Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Eine soziologische Studie*, Wien 1973.
- Best, Otto F.*, *Mameloschen. Jiddisch. Eine Sprache und ihre Literatur*. Frankfurt a. M. 1973.
- Bibel'sche Orient (Der)*, *Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, Hrsg. Isaak Bernays (?), München 1821.

- Börne, Ludwig*, Briefe aus Paris, 1831–33, Hamburg 1840.
- , –, Gesammelte Schriften, 12 Bde., Hamburg-Frankfurt a. M. 1862–1868.
- Börnstein, Heinrich*, Fünfundsebzig Jahre in der alten und neuen Welt. Memoiren eines Unbedeutenden, Bd. I, Leipzig 1881.
- Bokher, Elye*, Poetische schafungen in yidish, aroisgegeben . . . fun Judah A. Joffe, Bd. 1, New York 1949.
- Brann, Markus*, ‚Abraham Muhr‘. Ein Lebensbild (und ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Schlesien), in: Jüdischer Volks- und Hauskalender für das Jahr 1891 (Breslau), Neuaufl. o. O. u. J.
- , –, ‚Aus H. Graetzens Lehr- und Wanderjahren‘, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXII, N.F. 26. Jg., Teil 2 u. 3 in LXIII, N.F. 27. Jg. (1918/1919).
- , –, Geschichte der Juden und ihrer Literatur, Bd. 2, Breslau 1895.
- , –, Zacharias Frankel. Gedenkblätter zu seinem hundertsten Geburtstage, Breslau 1901.
- Breuer, Isaak*, ‚Hundert Jahre „19 Briefe“‘, in: Nachlath Z’wi, VI, Nr. 4/6, Frankfurt a. M. 1936.
- Breuer, Mordechai*, The ‘Torah-Im Derekh-Eretz’ of Samson Raphael Hirsch, Jerusalem-New York 1970.
- ‚Briefe um Heinrich Heine. Adolf Strodtmanns Anfragen an Leopold Zunz.‘ Mitgeteilt von Ismar Elbogen, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, VIII (1938).
- Brinkmann, Carl*, Der Nationalismus und die deutschen Universitäten im Zeitalter der deutschen Erhebung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1932.
- Brunschwig, Henry*, Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia, Chicago-London 1974. [Franz. Ausgabe] Société et Romantism en Prusse aux XVIII^e Siècle. La Crise de l’État Prussien à la Fin du XVIII Siècle et la Genèse de la Mentalité Romantique, Paris 1973.
- Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958 hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann, Berlin 1958.
- Buchmann, Gerhard*, Jenaer Judengeschichte, Weimar 1940.
- Burckhardt, Jacob*, Das Individuum und das Allgemeine (die historische Größe) = 5. Kapitel der sogenannten „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ Burckhardts, handliche Kröner-Ausgabe, hrsg. von Rudolf Marx, 7. Aufl., Stuttgart 1949.
- Burg, Meno*, Geschichte meines Dienstlebens. 2. Aufl. Mit einem Geleitwort von Ludwig Geiger, Leipzig 1916.
- Burgdörfer, Friedrich*, ‚Die Juden in Deutschland und in der Welt‘. Ein statistischer Beitrag zur biologischen, beruflichen und sozialen Struktur des Judentums in Deutschland, in: Forschungen zur Judenfrage, Bd. 3, Hrsg. Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands (Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands), 8 Bde., Hamburg 1937–1943.
- Busch, Ralph*, ‚Die jüdischen Einwohner Bovendens vom 17. bis 19. Jahrhundert‘, in: Lübcke, Heinrich (Hrsg.), (siehe dort).
- Bußmann, Walter*, Wandel und Kontinuität in Politik und Geschichte, Boppard 1973.
- Cahnmann, Werner J.*, ‚Village and Small-Town Jews in Germany. A Typological Study‘, in: Year Book XIX of the Leo Baeck Institute, London 1974.
- Carlebach, Joseph*, Der Chederprozeß im Stadttheater zu Witebsk, Berlin 1924.
- Carlebach, Julius*, Caring for Children in Trouble, London 1970.
- , –, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism, London [Im Druck].

- , -, 'The Problem of Moses Hess's Influence on the Young Marx', in: Year Book XVIII of the Leo Baeck Institute, London 1973.
- Carsten, F. L.*, 'The Court Jews. A Prelude to Emancipation', in: Year Book III of the Leo Baeck Institute, London 1958.
- Cecil, Lamar*, 'Wilhelm II. und die Juden', in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914. (siehe dort).
- Chamberlain, Houston Stewart*, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1899.
- Cohen, Arthur*, 'Die Münchener Jüdische 1750-1861. Eine bevölkerungs- und wirtschaftsgeschichtliche Studie', in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, II, Heft 4 (Januar 1931).
- Cohen, Hermann*, Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig. Hrsg. von Bruno Strauß. 3 Bde., Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1924.
- , -, 'Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons, Abschluß zu Philippson, Ludwig, Gesammelte Abhandlungen, II (siehe dort), wiederabgedruckt in: Hermann Cohen, Jüdische Schriften, II (siehe dort).
- Cohn, Eduard*, Der Jude in Deutschlands Gegenwart, Bd. 1, Hamburg 1846.
- Cohn, John*, Geschichte der jüdischen Gemeinde Rawitsch, Berlin 1915.
- Conze, Werner* (Hrsg.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848, Stuttgart 1962.
- Darwin, Charles*, The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, Bd. I, London 1871.
- , -, On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London 1859. Erste deutsche Übersetzung Stuttgart 1862.
- Darwin, Francis* (Hrsg.), Leben und Briefe von Charles Darwin mit einem seine Autobiographie enthaltenden Capitel, deutsche Übers., Stuttgart 1887.
- Davidsohn, Wolf*, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin 1798.
- Deißmann, Adolf*, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Leipzig 1903.
- Demetz, Peter*, Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus, Stuttgart 1959.
- Diefenbach, Johann Georg*, Jüdischer Professor der Theologie auf christlicher Universität. Eine Aufgabe für christliche Staaten, Giessen 1821/3.
- Dilthey, Wilhelm*, 'Ferdinand Baur (1865)', in: (ders.), Gesammelte Schriften, IV, Stuttgart 1959.
- Dinse, Helmut*, Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet, Stuttgart 1974.
- Dohm, Christian Wilhelm*, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Anhang, Manasseh Ben Israel. Rettung der Juden, nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn, 3 Bde., Berlin-Stettin 1781-1783.
- Dräseke, J. H. B.*, Predigten für den denkenden Verehrer Jesu, 1838.
- Drazin, Nathan*, History of Jewish Education from 515 B. C. E. to 220 C. E., Baltimore 1940.
- Dreeßen, Wulf-Otto*, 'Die altjiddischen Estherdichtungen. Überlegungen zur Rekonstruktion der Geschichte der älteren jiddischen Literatur', in: Daphnis, V, Heft 2 (1976).
- , -, 'Zur Rezeption deutscher epischer Literatur im Altjiddischen. Das Beispiel „Wigalois“-„Artushof“', in: Deutsche Literatur des späten Mittelalters, Hamburger Kolloquium 1973, Berlin 1975.
- Drewitz, Ingeborg*, Berliner Salons. Gesellschaft und Literatur zwischen Aufklärung und Industriezeitalter (Berlinische Reminiszenzen, VII), Berlin 1965.

- Droz, Jacques*, L'Allemagne et la Révolution française, Paris 1949.
- Dubnow, Simon*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von A. Steinberg, 10 Bde., Berlin 1925–1929.
- Dubuc, André*, Charles-Louis Havas (1783–1858) et son Agence Internationale de Presse', in: Actes du 83^e Congrès National des Sociétés Savantes Aix-Marseille 1958, Section Moderne et Contemporaine, Paris 1959.
- Eichstätt, Volkmar*, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage. Bd. 1: 1750–1848 (Schriftenreihe des Reichsinstituts für Geschichte des Neuen Deutschlands), Hamburg 1938.
- Einstein, Alfred*, Music in the Romantic Era, New York 1947.
- Elbogen, Ismar und J. Höniger*, Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims, am 22. Oktober 1907, Berlin 1907.
- Eliav, Mordechai*, Hachinuch Hayehudi Be'Germaniah Bimei Ha'Haskalah Ve'Haemanzipaziah (hebr.) (Jüdische Erziehung in Deutschland während der Aufklärung und der Emanzipation), Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Jerusalem 1961.
- , –, 'Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation', in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, III, Nr. 11, Tel Aviv 1960.
- , –, 'Philippsons Allgemeine Zeitung des Judentums und Erez Israel', in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, XII, Nr. 46–47, Tel Aviv 1969.
- Engels, Friedrich*, 'Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)', in: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 20, Berlin (Ost).
- Ephraim, Benjamin Veitel*, Kgl. Preuß. Geheimer Rat, Über meine Verhaftung und einige andere Vorfälle meines Lebens, Berlin 1807.
- , –, Worthy, Drama, Danzig 1776.
- Eppenstein, S.*, 'Leben und Wirken Dr. I. Hildesheimers' in: Jeschurun, VII, Heft 5/6 (1920).
- Erik, Maks*, Geschichte fun der jidischer literatur . . . Ferznter-achtznter jorhundert, Warschau 1928.
- , –, Wegn alt-jidischn roman un nowele, Warschau 1926.
- Eschelbacher, Joseph*, 'Die Anfänge allgemeiner Bildung unter den deutschen Juden vor Mendelssohn', in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift (siehe dort).
- Esser, Josef I.*, Über den Zustand der Israeliten insbesondere im Reg. Bez. Arnsberg, Bonn 1820.
- Faber, Karl-Georg*, Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871. Eine kritische Bibliographie, Bibliographien zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, 4, Düsseldorf 1963, I. Bd.
- Fährmann, Brigitte*, 'Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Boven den im 19. Jahrhundert', in: Lübcke, Heinrich (Hrsg.), (siehe dort).
- Federici, Federico*, Der deutsche Liberalismus. Entwicklung einer politischen Idee von Immanuel Kant bis Thomas Mann, Zürich 1947.
- Feiner, Josef*, Ludwig Philippson. Sein Leben und sein Werk. Ein Buch für jung und alt, Berlin 1912.
- Feldman, W. M.*, The Jewish Child. Its History, Folklore, Biology and Sociology, London 1917.
- Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Martin Philippsons. Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Leipzig 1916.

- Feuerbach, Ludwig*, ‚Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie‘, in: (ders.), Werke, II, Stuttgart.
- , –, ‚Das Wesen des Christentums. Volksausgabe 1841.‘
- Feyerabend, Karl*, Kosmopolitische Wanderungen, 2 Bde., Danzig 1798, 1800.
- Field, Geoffrey G.*, ‚Antisemitism and Weltpolitik‘, in: Year Book XVII of the Leo Baeck Institute, London 1973.
- Finkelstein, L.*, Jewish Self-Government in the Middle Ages, Connecticut 1972 (Neudruck der Aufl. von 1924).
- Fischer, Fritz*, ‚Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert‘, in: Historische Zeitschrift, Bd. 171 (1951).
- Fischer, Horst*, Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 20, Tübingen 1968.
- Fischer, Wolfram*, ‚Staat und Gesellschaft Badens‘, in: Werner Conze (Hrsg.), Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz (siehe dort).
- Fishman, Isidore*, The History of Jewish Education in Central Europe, London 1944.
- Flitner, Wilhelm*, August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer, Jena 1913.
- Franke, Hans*, Geschichte und Schicksal der Juden in Heilbronn. Vom Mittelalter bis zur Zeit der nationalsozialistischen Verfolgungen (1050–1945), Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Heilbronn, Heft 11, Heilbronn 1963.
- Frankel, Zacharias*, Palästinensische Exegese und alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851.
- , –, ‚Über Reformen im Judenthume‘, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, I, Berlin 1844.
- , –, ‚Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841.‘
- Frankfurter, S.*, Das alt-jüdische Erziehungs- und Unterrichtswesen im Lichte moderner Bestrebungen, Wien 1910.
- Frédérix, Pierre*, Un Siècle de Chasse aux Nouvelles. De l’Agence Havas à l’Agence France-Presse (1835–1957), Paris 1959.
- Freund, Ismar*, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, 2 Bde., I: Darstellung, II: Urkunden, Berlin 1912.
- [*Freund, Wilhelm*], Die gegenwärtig beabsichtigte Umgestaltung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden, Breslau 1842.
- , –, (Hrsg.), Zur Judenfrage in Deutschland (siehe dort).
- Friederichs, Theresia*, ‚Zu Flere Blankeflere‘, in: Trierer Beiträge, Sonderheft 1 (Kolloquium über Fragen des älteren Jiddisch, Vorträge), Trier 1977 (im Druck).
- Friedländer, David*, Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend. Verfaßt, hrsg. und mit einer Einleitung versehen, Berlin 1793.
- , –, ‚Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preussischen Staaten nothwendig gewordene Neubildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichtsanstalten und deren Lehrgegenstände und 3) ihres Erziehungs-Wesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit, Berlin 1812. [Ursprünglich anonym erschienene Schrift.] Neudruck nebst Anhang in: Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Berlin, hrsg. von Moritz Stern, Heft 6, Berlin 1934. (6 Bde. in 1).‘
- Friedlander, Albert Hoschander*, ‚The Wohlwill-Moser Correspondence‘, in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966.
- Fromm, Erich*, Marx’s Concept of Man, 4. Aufl., New York 1963. Deutsche Ausgabe besorgt von Renate Müller-Isenburg und Charles Barry Hyams, Das Men-

- schensbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a. M. 1963.
- Fuchs, Friedrich*, Telegraphische Nachrichten-Büros, Berlin 1919.
- Fuks, L.*, Das altjiddische Epos Melokim-Bûk, Publications of the Bibliotheca Rosenthaliana, II, 2 Bde., Assen 1965.
- Gamoran, Emanuel*, Changing Conceptions in Jewish Education, New York 1925.
- Gans, Eduard*, Dritter Bericht im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, abgestattet am 4ten May 1823, Hamburg 1823.
- , –, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836.
- Geiger, Abraham*, ‚Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums‘, Vorlesung, Wintersemester 1872/73, in: Nachgelassene Schriften, II (siehe dort).
- , –, ‚Das Judentum und seine Geschichte‘, II, 1863, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (siehe dort).
- , –, Nachgelassene Schriften (Hrsg.); Ludwig Geiger, 5 Bde., Berlin 1875–1878.
- , –, ‚Sadduzäer und Pharisäer‘, Sonderdruck aus Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (siehe dort).
- , –, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums, 1857, Neudruck Berlin 1926.
- , –, ‚Vorlesungen‘, Wintersemester 1873/74, in: Nachgelassene Schriften, IV (siehe dort), Berlin 1876.
- Geiger, Ludwig* (Hrsg.), Abraham Geigers Nachgelassene Schriften, 5 Bde., Berlin 1875–1878.
- , –, Geschichte der Juden in Berlin. Bd. I: Als Festschrift zur 2. Säkular-Feier. Im Auftrage des Vorstandes der Berliner Gemeinde. Bd. II: Anmerkungen, Ausführungen und urkundliche Beilagen, 2 Bde., Berlin 1871.
- , –, Das junge Deutschland und die preußische Censur, Berlin 1900.
- , –, ‚Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden im Berlin (1700–1817)‘, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden, Bd. IV, Braunschweig 1890.
- George, A. J.*, The Development of French Romanticism. The Impact of the Industrial Revolution on Literature, Syracuse 1955.
- Gervinus, Georg Gottfried*, Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1953, neu hrsg. von Walter Boehlich, Frankfurt a. M. 1967.
- , –, ‚Über Börnes Briefe aus Paris‘, in: Kleine Historische Schriften, Bd. VII, 1838.
- Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel unter Berücksichtigung der Hessen-Kasseler Gesamtjudenheit, Israelitische Gemeinde Kassel (Hrsg.). Bd. 1, Kassel 1931.
- Glanz, Rudolf*, ‚The „Bayer“ and the „Pollack“ in America‘, in: Jewish Social Studies, XVII (1955).
- , –, The German Jew in America. An annotated bibliography including books, pamphlets and articles of special interest (Bibliographica Judaica, Nr. 1), Cincinnati-New York 1969.
- , –, ‚The Immigration of German Jews up to 1880‘, in: YIVO-Annual of Jewish Social Science, II-III, New York 1947/1948.
- Glatzer, Nahum N.*, (Hrsg.), Franz Rosenzweig, On Jewish Learning, New York 1955. (Deutsche Originalausgabe); Franz Rosenzweig, Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben. Mit einem Nachwort von Eduard Strauß, Bücherei des Schocken Verlags, Berlin 1937.
- , –, (Hrsg.), Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815–1885, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, London 1958. [Brieftexte im Originaldeutsch, Einleitung, Anmerkungen und biographische Daten in Englisch.]
- , –, ‚Leopold Zunz and the Revolution of 1848‘. With the publication of four Letters by Zunz [to the Ehrenbergs], in: Year Book V of the Leo Baeck Institute, London 1960.

- , -, (Hrsg.), Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrten-
schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Schriftenreihe wissen-
schaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 11, Tübingen 1964.
- Gobineau, J. A. de*, Essai sur l'inégalité des races humaines, 4 Bde., Paris 1853–55,
2. Aufl. 1884. Deutsche Übersetzung von Ludwig Schemann: Versuch über die
Ungleichheit der Menschenrassen, 4 Bde. und Reg.-Bd., Stuttgart 1898–1908.
- Goldschmidt, Hermann Levin*, Das Vermächtnis des deutschen Judentums, Frankfurt
a. M. 1957.
- Grab, Walter*, Demokratische Strömungen in Hamburg, Hamburg 1966.
- , -, Norddeutsche Jakobiner. Demokratische Bestrebungen zur Zeit der Französi-
schen Revolution, Hamburger Studien zur neueren Geschichte, 8, Frankfurt a. M.
1967.
- , -, ‚Saul Ascher‘, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, VI, Univer-
sität Tel Aviv, 1977.
- [*Graetz, Heinrich*], Briefe einer englischen Dame über Judentum und Semitismus,
Stuttgart 1883.
- Graetz, Heinrich*, Geschichte der Juden. Bd. 10: Geschichte der Juden von der
dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der
Mendelssohnschen Zeit (1750), Leipzig 1897. Bd. 11: Geschichte der Juden vom
Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis auf die neueste Zeit (1848), Leipzig
1900.
- , -, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den
Quellen neu bearb. 2. verb. und ergänzte Aufl., bearb. von Markus Braun,
Leipzig 1873–1900, 11 Bde.
- , -, History of the Jews, V, Philadelphia 1967.
- Graser, J. B.*, Das Judentum und seine Reform als Vorbedingung der vollständigen
Aufnahme der Nation in den Staats-Verband. Justiz- und Polizey-Beamten zur
vorzüglichen Rücksichtnahme, Bayreuth 1828.
- Gratenauer, K[arl] W[ilhelm] F[riedrich]*, Wider die Juden. Ein Wort der Mahnung
an alle unsere christliche Mitbürger, 3. unveränd. Aufl., Berlin 1803.
- Graupe, Heinz Mos[c]be*, Die Entstehung des Modernen Judentums. Geistesgeschichte
der deutschen Juden 1650–1942, Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen
Juden, Bd. I, Hamburg 1969.
- , -, ‚Mordechai Gumbel (Levison)‘, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, V, Nr. 17,
Tel Aviv 1962.
- Greenberg, Gershon*, ‚The Historical Origins of God and Man. Samuel Hirsch's
Luxembourg Writings‘, in: Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London
1975.
- Groth, Otto*, Die Zeitung, Bd. 1, Mannheim 1928.
- Gruber, Howard*, Darwin on Man. A Psychological Study of Scientific Creativity,
London 1974.
- Grunfeld, J.*, Introduction to the Choreb, London 1962.
- Grunwald, Kurt*, ‚Europe's Railways and Jewish Enterprise. German Jews as Pioneers
of Railway Promotion‘, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London
1967.
- , -, Türkenhirsch. A Study of Baron Maurice de Hirsch, Entrepreneur and Philan-
thropist, Jerusalem 1966.
- Grunwald, Max*, Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden,
1811, Hamburg 1904.
- Güdemann, Moritz*, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in
Frankreich und Deutschland, X.–XIV. Jahrhundert, Wien 1880.

- , -, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden, Berlin 1891.
- Gumpłowicz, Ludwig*, Rasse und Staat, Wien 1875.
- , -, Der Rassenkampf, Innsbruck 1883.
- Hager, Ludwig*, Die Lederwaren-Industrie in Offenbach, Diss., Karlsruhe 1905.
- Hahn, Johannes*, Julius von Voss', in: Palaestra, XCIV, Berlin 1910.
- Halecki, Oskar*, The Borderlands of Western Civilization, New York 1952. [Deutsche Übersetzung]: Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas. Übersetzt von Emil K. Pohl, Salzburg 1957.
- Halsted, John B.* (Hrsg.), Romanticism. Problems of Definition, Explanation and Evaluation, Boston 1965.
- Hamburger, Ernest*, 'Hugo Preuß: Scholar and Statesman', in: Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London 1975.
- , -, Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848-1918, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 19, Tübingen 1968.
- Hamerov, Th. S.*, Restoration, Revolution, Reaction, Princeton 1972.
- Handbuch der Zeitungswissenschaft, Bd. 2, Leipzig 1941.
- Hansen, Joseph*, Gustav v. Mevissen, II, Berlin 1906.
- , -, Rheinische Briefe und Akten 1830-1850, I, Essen 1919.
- Harnack, Adolf von*, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. I, Berlin 1900.
- Harris, H.*, The Tübinger School, Oxford 1975.
- Haupt, H.*, Karl Follen und die Giessener Schwarzen, Giessen 1907.
- Hausberr, Hans*, Hardenberg. Eine politische Biographie, 3 Bde., Berlin 1963/1965.
- Hegel, G. W. F.*, 'Über die englische Reformbill (1831)', in: Hegel, G. W. F., Berliner Schriften 1818-1831, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Bd 240, Hamburg 1956.
- Heine, Heinrich*, 'Die Bäder von Lucca', in: Sämtliche Werke, Bd. III (siehe dort).
- , -, Denkworte: auf Ludwig Marcus, 1844.
- , -, 'Ludwig Börne. Eine Denkschrift', in: Heinrich Heine, Sämtliche Werke, Bd. VII (siehe dort).
- , -, Sämtliche Werke. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe. Hrsg. von Ernst Elster. 7 Bde., Leipzig-Wien 1890.
- , -, 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland', in: Sämtliche Werke, Bd. IV (siehe dort).
- Heinemann, Isaac*, 'Hirsch und Bernays', in: Zion, Jerusalem 1951.
- , -, 'Samson Raphael Hirsch: The Formative Years of the Leader of Modern Orthodoxy', in: Historica Judaica, XIII (1951).
- , -, Taame Hamizwot be Sifrut Jisrael (hebr.). (Die Gründe der Gebote in der jüdischen Literatur), Teil II, Jerusalem 1957.
- Hellwitz, Levi Lazar*, Die Preußischen Provinzialstände und die Israeliten, Soest 1842.
- Henckel v. Donnersmarck, L. V. F.*, Darstellung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden, Leipzig 1814.
- Hensel, Sebastian*, Die Familie Mendelssohn, 1729-1847, hrsg. von F. Brandes, 18. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1924, 20. Aufl., 1929.
- Heppner, Aron und Isaak Herzberg*, Aus der Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Heft 1-22 (S. 1-880), Koschmin-Bromberg 1904-1914, Heft 23-26 (S. 881-1034), Breslau 1921-1929.
- Herlitz, Georg*, 'Die „Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums“

- in Berlin. Erinnerungen eines Hörers aus den Jahren 1904–1910', in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, IX, Nr. 35, Tel Aviv 1966.
- Hess, Moses*, Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl. Hrsg. und eingel. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke, Berlin (DDR) 1961.
- Heuss, Theodor*, Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, Kiel 1956.
- Himmelfarb, Gertrude*, Darwin and the Darwinian Revolution, Gloucester, Mass. 1967.
- Hintze, Otto*, 'Geist und Epochen der preußischen Geschichte (1903)', in: Hintze, Otto, Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, hrsg. von Gerhard Oestreich, Gesammelte Abhandlungen, Bd. III, Göttingen 1967.
- Hirsch, Samson Raphael*, Choreb oder Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung, Altona 1837.
- , →, Gesammelte Schriften, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1906.
- , →, Neunzehn Briefe über Judentum, 3. Ausg., Frankfurt a. M. 1911. (Erste Ausg. unter dem Pseud. Ben Usiel, Altona 1836.)
- [→, →,]Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt, von einem Schwarzen, Frankfurt a. M. 1854. (Auch in:) Gesammelte Schriften, Bd. III (siehe dort).
- Hirth, Friedrich* (Hrsg.), Heinrich Heine Briefe, Erste Gesamtausgabe, 6 Bde., Mainz 1950–1955.
- Höpker-Herberg, Elisabeth*, 'Frau Isi. Materialien zur Biographie Ida Dehmels, beschrieben anhand einer Lebenskizze', in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967.
- Hoffmann, [Johann] G[ottfried]*, Statistische Erörterungen zur Judenfrage, Berlin 1842.
- Holst, Ludolf*, Das Judentum in allen dessen Theilen . . . betrachtet, Mainz 1821.
- Hook, Sidney*, From Hegel to Marx, Ann Arbor (Mich.) 1962.
- Horwitz, Ludwig*, Die Gesetze um die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten im ehemaligen Kurhessen 1816 und 1833, Kassel 1927.
- Hüttmann, Hilde*, August Neander (David Mendel) in seiner Jugendentwicklung. Diss. Hamburg 1936.
- Humboldt, Wilhelm von*, Gesammelte Werke, hrsg. von der Berliner Akademie der Wissenschaften, 17 Bde., 1903–1936.
- (*Humboldt, Wilhelm von*), Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Berlin 1910.
- Huxley, Julian und H. B. D. Kettlewell*, Charles Darwin and his World, London 1965.
- Immerwahr, W.*, 'Zur Geschichte der Juden in Oberschlesien', in: Oberschlesischer Heimatkalender, Ratibor 1933.
- Italiener, Bruno* (Hrsg.), Festschrift zum hundertzwanzigjährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg 1817–1937, Hamburg 1937.
- Jacobson, Jacob* (Hrsg.), Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin 1809–1851. Mit Ergänzungen für die Jahre 1791–1809 (Veröffentlichungen der Berliner Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 4, Quellenwerke, Bd. 1), Berlin 1962.
- , →, Jüdische Trauungen in Berlin 1723 bis 1759, Berlin 1938. (Ders.) Mit Ergänzungen für die Jahre von 1723 bis 1759. Bearb. u. Hrsg. von - -. Mit einem Geleitwort von Hans Herzfeld. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 28, Quellenwerke Bd. 4), Berlin 1968.

- Jahn, Friedrich Ludwig*, Über die Beförderung des Patriotismus im preußischen Reiche, zuerst veröffentlicht 1799 unter dem Namen O. C. C. Höpfner.
- Janson, H. W. mit Samuel Cauman*, A Basic History of Art, Englewood Cliffs – New York 1971.
- Jochmann, Werner*, ‚Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus‘, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (siehe dort).
- Jolowicz, Heimann*, Geschichte der Juden in Königsberg i. Pr. Ein Beitrag zur Sittengeschichte des preußischen Staates, Posen 1867.
- Joseph, Morris*, ‚Jewish Education‘, in: J. Hastings (Hrsg.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, Edinburgh 1912.
- J[osef], W[ohlgemuth]* siehe Wohlgemuth, Josef.
- Jospe, Alfred*, ‚A Profession in Transition. The German Rabbinate 1910–1939‘, in: Year Book XIX of the Leo Baeck Institute, London 1974.
- Jost, Isaak Markus*, Vor einem halben Jahrhundert, Sippurim, III, hrsg. von Wolf Pascheles, Prag 1857.
- Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigsten Geburtstage, Berlin 1912.
- Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband hrsg. von *Werner E. Mosse* unter Mitwirkung von *Arnold Paucker*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 33, Tübingen 1976.
- Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Hrsg. Abraham Geiger, II, Breslau 1863.
- Jung, Leo* (Hrsg.), Guardians of our Heritage (1724–1953), New York 1958.
- Kägi, Paul*, Genesis des historischen Materialismus, Wien 1965.
- Kaegi, Werner*, ‚Geschichtswissenschaft und Staat in der Zeit Rankes‘ in: (ders.), Historische Meditationen, II, Zürich o. J.
- Kahn, Ludwig*, ‚Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der Umgebung von Basel‘, in: Kalender der israelitischen Fürsorge, Basel 5722 (1961/62).
- Kaiser, Gerhard*, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, 24, Wiesbaden 1961.
- Kann, Robert A.*, ‚Friedrich Julius Stahl. A Re-examination of his Conservatism‘, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967.
- Kapp, Friedrich*, Die preußische Preßgesetzgebung unter Friedrich Wilhelm III. (Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels, VI), Leipzig 1881.
- Karpeles, Gustav*, Geschichte der jüdischen Literatur, 2 Bde., Berlin 1921.
- , –, Heinrich Heine. Aus seinem Leben und seiner Zeit, Leipzig 1899.
- Katz, Jacob*, ‚Contribution towards a Biography of R. Moses Sofer‘ (hebr.), in: Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem, Jerusalem 1967.
- , –, Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland, Diss. Frankfurt a. M. 1935.
- , –, ‚The Fight for Admission to Masonic Lodges‘, in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966.
- , –, Freemasons and Jews (hebr.), Jerusalem 1968.
- , –, ‚The Hep-Hep Riots in Germany of 1819. The Historical Background‘, in: Zion, XXXVIII (1973), hebräisch mit deutschem Quellenabdruck.
- , –, ‚Moses Mendelssohn und E. J. Hirschfeld‘, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, VII, Nr. 28, Tel Aviv 1964.
- , –, Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770 bis 1870, Cambridge, Mass. 1973.
- Kauder, Emil*, ‚The Intellectual Sources of Karl Marx‘, in: Kyklos, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften, XXI (1968).

- Kaufmann, David*, ‚Hundert Jahre aus einer Familie jüdischer Ärzte‘, in: (ders.), Gesammelte Schriften, hrsg. von Markus Brann, III, Frankfurt a. M. 1915.
- Kaufmann, Jecheskel*, Geschichte des israelitischen Glaubens, von der Urzeit bis zum Ende des zweiten Tempels (hebr.), Tel Aviv 1937–1956.
- Kayserling, Meyer*, Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst, Leipzig 1879.
- , –, Ludwig Philippson. Eine Biographie, Leipzig 1898.
- , –, Moses Mendelssohns philosophische und religiöse Grundsätze, Halle 1856.
- , –, Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke, nebst einem Anhang ungedruckter Briefe von und an Moses Mendelssohn, Leipzig 1862.
- Kaznelson, Siegmund* (Hrsg.), Juden im deutschen Kulturbereich, 2. Aufl., Berlin 1959.
- Kellenbenz, Hermann*, Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft Nr. 40 (1958).
- Kessler, Harry Graf, Walther Rathenau*. Sein Leben und sein Werk, Berlin 1928.
- Kisch, Guido*, ‚Der erste in Deutschland promovierte Jude‘, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXVIII, N. F. 42 (1934).
- , –, Die Universitäten und die Juden. Eine historische Betrachtung zur Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel. (Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 77), Tübingen 1961.
- , –, (Hrsg.), Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenkelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift, Tübingen 1963.
- Klein, Ernst*, Von der Reform zur Restauration, Berlin 1965.
- Klemperer, Gutmann*, ‚The Rabbis of Prague‘, in: Historia Judaica, A Journal of Studies in Jewish History, especially in Legal and Economic History of the Jews, Guido Kisch (Hrsg.), XIII, New York 1951.
- Knittel, Erich*, Geschichte des Landes Lippe, Köln 1957.
- Kober, Adolf*, Cologne. Aus dem Deutschen übers. von Solomon Grayzel (Jewish Communities Series), Philadelphia 1940.
- , –, ‚Emancipation’s Impact on the Education and Vocational Training of German Jewry‘, in: Jewish Social Studies, XVI, Nr. 1, 2 (1954).
- Kober, Adolf*, ‚Jewish Emigration from Württemberg to the United States of America (1848–1855)‘, in: Publications of the American Jewish Historical Society, XII, New York 1951/2.
- , –, ‚Jews in the Revolution of 1848 in Germany‘, in: Jewish Social Studies, X, Nr. 2 (1948).
- , –, ‚Jüdische Ärzte des Rheinlands‘, in: Festschrift zum 75-jährigen Bestehen des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau, Bd. II, Breslau 1929 (2 Bde.).
- , –, ‚Zur Geschichte der jüdischen Ärzte‘, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXXIII, Berlin 1939. Jg. 83 Photostatischer Neudruck mit einem von der Zensur gestrichenen Aufsatz von Selma Stern-Täubler, hrsg. vom Leo Baeck Institute, Tübingen 1963.
- Kobler, Franz*, Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West. Das Zeitalter der Emanzipation, Wien 1938.
- Koch, Hansjoachim W.*, Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluß auf das imperialistische Denken, Beck’sche Schwarze Reihe, Bd. 97, München 1973.
- Köbler, Max*, Beiträge zur neueren jüdischen Wirtschaftsgeschichte. Die Juden in Halberstadt und Umgebung bis zur Emanzipation (Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur, Bd. 3), Berlin 1927.
- König, Johann Balthasar*, Annalen der Juden in den preußischen Staaten, besonders in der Mark Brandenburg, Berlin 1790. (Faksimile-Neudruck), Berlin 1912

- (Lamm's Bibliotheca Judaica. Sammlung von Neudrucken aus dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur, Nr. 11).
- Koepfel, Ferdinand*, 'Die Judenfrage in der Oberpfalz im 17. bis 19. Jahrhundert', in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, XII (1939/40).
- Kopp, August*, Die Dorfjuden in der Nordpfalz. Dargestellt an der Geschichte der jüdischen Gemeinde Alsenz ab 1655, Meisenheim am Glan 1968.
- Kopp, Ulrich Friedrich*, Bruchstücke zur Erläuterung der teutschen Geschichte und Rechte, Cassel 1799.
- Koselleck, Reinhart*, Preußen zwischen Reform und Revolution, Stuttgart 1967.
- Krauss, Samuel*, Geschichte der jüdischen Ärzte vom frühesten Mittelalter bis zur Gleichberechtigung, Wien 1930.
- Krohn, Helga*, Die Juden in Hamburg 1800–1850. Ihre soziale, kulturelle und politische Entwicklung während der Emanzipationszeit, Hamburger Studien zur neueren Geschichte, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1967.
- , –, Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918, Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden, Bd. IV, Hamburg 1974.
- Krüger, Hans-Jürgen*, Die Jüdische Gemeinschaft von Königsberg in Preußen 1700–1812 (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, hrsg. vom Johann Gottfried Herder-Institut, Nr. 76). Marburg (Lahn) 1966.
- Kurzweil, Baruch*, Ringen um die Werte des Judentums (hebr.), Jerusalem 1970.
- Ladenburg, Leopold*, Die Gleichstellung der Israeliten Badens mit ihren christlichen Mitbürgern. Mit besonderer Berücksichtigung der Verhandlungen der zweiten Kammer der Landstände und des dort gefaßten Beschlusses vertheidigt, Mannheim 1833.
- Lamm, Hans*, Karl Marx und das Judentum, München 1969.
- Lamm, Norman*, 'Two Versions of „Synthesis“', in: The Leo Jung Jubilee Volume, New York 1962.
- Landau, Alfred und Bernhard Wachstein* (Hrsg.), Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619. Im Auftrage der Historischen Kommission der isr. Kultusgemeinde in Wien. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich, Bd. 3), Wien-Leipzig 1911.
- Landau, Leo*, Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed Versions of the Legend of King Arthur (Teutonia 21), Leipzig 1912.
- Landshut, Siegfried und J. P. Mayer* (Hrsg.), Karl Marx. Der Historische Materialismus. Die Frühschriften, Bd. I, Leipzig 1932.
- Laslett, Peter* (Hrsg.), Household and Family in Past Time, Cambridge 1972.
- Lehmann, Felix* (Hrsg.), Geschichte der Familien Lehmann-Lehfeld, o. J., o. O. [Berlin 1906].
- Lemann, Joseph*, Der Eintritt der Israeliten in die bürgerliche Gesellschaft der christlichen Staaten, Mühlhausen 1888.
- Lemberg, Eugen*, Geschichte des Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950.
- Lerner, F.* (Hrsg.), Das tätige Frankfurt, Frankfurt a. M. 1955.
- Leschnitzer, Adolf*, 'Vom Dichtermärtyrium zur politischen Dichtung. Heines Weg zur Demokratie', in: Ausgewählte Aufsätze, Festgabe für Hans Herzfeld dargebracht zum 70. Geburtstage von seinen Freunden und Schülern, Berlin 1962.
- Lesser, Ludwig*, Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin, zur Feier ihres fünfzigjährigen Jubiläums. Nebst Nachtrag von 1842–1872. Bearb. von Martin Steinthal. Als Manuskript gedruckt, Berlin 1842, Nachtrag 1873.
- Lessing, M. B.*, Die Juden und die öffentliche Meinung im preußischen Staate, Altona 1833.

- Lestschinsky, Jakob*, Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums. Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick, Berlin 1932.
- Leviant, Curt*, King Artus. A Hebrew Arthurian Romance of 1279, New York 1969.
- Lewin, Adolf*, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738–1909), Karlsruhe 1909.
- Lewin, Louis*, 'Die jüdischen Studenten an der Universität Frankfurt an der Oder', in: Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft XIV u. XV, Frankfurt a. M. 1921/1923.
- Lexikon des Judentums, Chefredakteur John F. Oppenheimer, 2. Aufl., Gütersloh 1971.
- Liebeschütz, Hans*, 'German Radicalism and the Formation of Jewish Political Attitudes during the Earlier Part of the Nineteenth Century', in: Altmann, Alexander (Hrsg.), Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History, Cambridge, Mass. 1964.
- , –, 'Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 17, Tübingen 1967.
- , –, 'Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas v. Aquino und Spinoza', in: Antike und Abendland, IX, Hamburg 1960.
- Liebeschütz, Rabel*, 'The Wind of Change. Letters of Two Generations from the Biedermeier Period', in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967.
- The Life of Glückel of Hameln 1646–1724. Written by herself. Transl. from the original Yiddish and ed. by Beth-Zion Abrahams, London 1962. [Erste deutsche Ausgabe]: Die Memoiren der Glückel von Hameln geboren in Hamburg 1645, gestorben in Metz 19. Sept. 1724. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim, Wien 1910. [Ferner] Feilchenfeld, Alfred (Hrsg.), Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen übers. mit Erläuterungen versehen, Berlin 1913.
- Lifschitz, Michail* (Hrsg.), Karl Marx-Friedrich Engels, Über Kunst und Literatur, Berlin 1949.
- Lindemann, Margot*, Deutsche Presse bis 1815, Geschichte der deutschen Presse, Teil I, Berlin 1969.
- Littmann, Ellen*, 'Saul Ascher, First Theorist of Progressive Judaism', in: Year Book V of the Leo Baeck Institute, London 1960.
- Loeb, Moritz*, Berliner Konfektion, Berlin 1906.
- Löwith, Karl*, Die Hegelsche Linke, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.
- Lowe, M. S.* (Hrsg.), Bildnisse jetztlebender Berliner Gelehrten, Zweite Sammlung, Berlin 1806.
- Lowenstein, Steven M.*, 'The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century', in: Year Book XXI of the Leo Baeck Institute, London 1976.
- Lowenthal, Marvin*, The Jews of Germany, London 1939.
- Luden, Heinrich*, Einige Worte über das Studium der vaterländischen Geschichte, Vier öffentliche Vorlesungen . . ., Jena 1810, Nachdruck 1955.
- Ludz, Peter Christian*, 'Ideologie, Intelligenz und Organisation. Bemerkungen über ihren Zusammenhang in der bürgerlichen Gesellschaft', in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 15 Göttingen 1964.
- Lüder, August Ferdinand*, Über die Veredlung der Menschen, besonders der Juden durch die Regierung, Braunschweig 1808.
- Lübcke, Heinrich* (Hrsg.), Aus der Geschichte des Dorfes Parenden, in: Plesse-Archiv, Heft 6, Göttingen (1971).
- Luetge Friedrich*, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Berlin 1961.

- McLellan, David*, Marx before Marxism, London 1970.
- , –, The Young Hegelians and Karl Marx, London 1969. [Deutsche Ausgabe] Die Junghegelianer und Marx, München 1971.
- Mabler, Raphael*, A History of Modern Jewry, 1780–1815, New York, London 1971.
- Maimon, Salomon*, An Autobiography, übers. von J. Clark Murray, London 1888.
- , –, Geschichte des eigenen Lebens (1754–1800), Berlin 1935.
- Maimonides (Mose Ben Maimon)*, The Book of Women, übers. von Isaac Klein, New Haven-London 1972.
- Malbeck, G.*, Der Einfluß des Judentums auf die Berliner Presse, Dresden 1935.
- Malthus, Thomas Robert*, An Essay, on the Principle of Population as it affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers, London 1798.
- Maier, I.*, Die erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, Stuttgart 1845.
- Marcuse Ludwig*, Heine und Marx. Eine Geschichte und eine Legende', in: Der Monat, VI, Heft 64 (Januar 1954).
- Margolis, Max Leopold und Alexander Marx*, A History of the Jewish People, Philadelphia 1927.
- Marr, Wilhelm*, Der Judenspiegel, 5. und mit einem Vorwort vers. Aufl., Hamburg 1862.
- Marwedel, Günter*, Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. V, Hamburg 1976.
- Marx, Karl*, 'Zur Judenfrage' in: Landshut, Siegfried und J. P. Mayer (Hrsg.), Karl Marx, Der Historische Materialismus, Bd. 1. (siehe dort).
- , –, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', in: (ders.), Der Historische Materialismus, Bd. I (siehe vorhergehende Eintragung).
- Marx, Karl/Friedrich Engels*, Briefwechsel, Bd. II–IV, Berlin (Ost) 1950.
- , –, Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt a. M. 1845.
- Masaryk, Thomas*, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 2 Bde., Jena 1913, Nachdruck Düsseldorf-Köln 1965.
- Masur, Gerhard*, Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens, Bd. I, Aufstieg und Entfaltung 1802–1840, Berlin 1930.
- , –, 'Der nationale Charakter als Problem der deutschen Geschichte' in: Historische Zeitschrift, Bd. 221 (1975).
- Maybaum, Ignaz*, The Jewish Mission, London 1949.
- Mayer, Gustav*, Friedrich Engels. Eine Biographie, II. Bd., Haag 1934.
- Mayer, Sigmund*, Die Wiener Juden, 1700–1900, Wien-Berlin 1917.
- Mehring, Franz*, Karl Marx. Geschichte seines Lebens, Leipzig 1918.
- Meinecke, Friedrich*, Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, 3. Aufl., Wiesbaden 1947.
- , –, Die deutschen Gesellschaften und der Hoffmannsche Bund, Stuttgart 1891.
- , –, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 1. Aufl., München 1924, 4. Aufl. 1957.
- [*Meisl, Josef*], Protokollbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin (1723–1854), Hrsg. mit Einleitung, Anmerkungen und Registern von Josef Meisl, Redigiert von Shaul Esh unter Mitwirkung von Georg Herlitz, Jerusalem 1962.
- Meissner, Alfred*, Heinrich Heine. Erinnerungen, Hamburg 1856.
- „Memoiren der Familie Weigert“, 2. Abdruck gebracht von Walter Preuss, in: Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkass Europa., Nr. 26, Tel Aviv 1955, Nr. 12/13 – 1956.
- Mendelssohn, Moses*, Eine Auswahl aus seinen Schriften und Briefen. Denkmäler jüdischen Geistes, hrsg. von Benjamin May und Jos. B. Levy, Bd. I, Frankfurt a. M. 1912.
- Merkel, Garlieb*, Skizzen aus meinem Erinnerungsbuch, Drittes Heft, Riga 1912.

- Meusel, F. (Hrsg.)*, Friedrich August Ludwig von der Marwitz, Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege, 2 Bände, Berlin 1908–1913.
- Meyer, Herbert*, ‚Carl Friedrich Loening‘ [Zacharias Löwenthal] in: Mannheimer Hefte, Heft 1, Mannheim 1962.
- Meyer, Isaak*, Zur Geschichte der Juden in Regensburg, Gedenkschrift zum Jahrestage der Einweihung der neuen Synagoge. Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen, Berlin 1913.
- Meyer, Michael A.*, ‚Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums. The Positions of Zunz, Geiger and Frankel‘, in: Year Book XVI of the Leo Baeck Institute, London 1971.
- , –, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824, Detroit 1967.
- Menes, A.*, ‚The Conversion Movement in Prussia‘, in: YIVO Annual of Jewish Political Science, VI, New York 1951.
- Michael, Rewwen*, ‚Graetz and Hess‘, in: Year Book IX of the Leo Baeck Institute, London 1964.
- Michaelis, Dolf*, ‚The Ephraim Family‘, in: Year Book XXI of the Baeck Institute, London 1976.
- Miller, Sepp und Bruno Sawadzki*, Karl Marx in Berlin, Berlin (Ost) 1956.
- Minkoff, N. B.* Elye Bokher un zayn Bove-Bukh. New York 1950.
- Mosse, Werner E. (Hrsg.)*, Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (siehe dort).
- Müller-Jabusch, Maximilian (Hrsg.)*, Thersites. Erinnerungen Garlieb Merkels, Berlin 1921.
- Mubr, Abraham*, Jerubbaal oder die religiöse Reform in den preußischen Staaten, Breslau 1813.
- , –, ‚Zu den jüdischen Zuständen in Oberschlesien‘, in: Zur Judenfrage in Deutschland, II (siehe dort).
- Musgrave, F.*, ‚Population Changes and the Status of the Young‘, in: P. W. Musgrave (Hrsg.), Sociology, History and Education, London 1970.
- Nathan, N[athan] M[ax]*, ‚Aus den Jugenderinnerungen Karl Friedrich von Klöden‘, in: Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Martin Philippons (siehe dort). Neue Berlinische Monatsschrift (Hrsg.) Johann Erich Biester, Bd. 1–26, Berlin 1799–1811.
- Nicolaevsky, B[oris] und O[tto] Maenchen-Helfen*, Karl Marx. Eine Biographie, Hannover 1963.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg)*, ‚Glauben und Liebe oder der König und die Königin‘, in: Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten, Jg. 1798, 11. Bd. (Auch in): Novalis, Schriften (siehe dort).
- Novalis Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenberg, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, 2. Aufl., II. Bd.: Das philosophische Werk, I, Darmstadt 1965.
- [Olshausen, Theodor]*, Entwurf einer Bittschrift an Deutsche Fürsten, Kiel 1830.
- Orient (Der)*, Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur, (Hrsg.) Julius Fürst, I–XII, Leipzig 1840–1851.
- Osborn, Max*, ‚Bildende Künste‘, in: Siegmund Kaznelson (Hrsg.), Juden im deutschen Kulturbereich (siehe dort).
- Otto, Rudolf*, Das Heilige, Gotha 1929.
- Pascheles, Wolf*, Leben und Wirken des berühmten israelitischen Banquiers Salomon Heine, 2. Aufl., Prag 1845.

- Paucker, Arnold*, 'Das deutsche Volksbuch bei den Juden', in: Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 80, Nr. 3 (1961).
- , -, 'Das Volksbuch von den Sieben Weisen Meistern in der jiddischen Literatur', in: Zeitschrift für Volkskunde, 57. Jg., Nr. 2 (1961).
- , -, 'The Yiddish Versions of the Schildbürgerbuch', in: YIVO Bleter, XLIV, Nr. 2, New York 1973. (In Jiddisch).
- , -, 'Yiddish Versions of Early German Prose Novels', in: The Journal of Jewish Studies, X, Nr. 3/4 (1959).
- , -, 'Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft', in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (siehe dort).
- , -, (Mithrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (siehe dort).
- Philippson, Johanna*, 'The Philipppsons, a German-Jewish Family 1775–1933', in: Year Book VII of the Leo Baeck Institute, London 1961.
- Philippson, Ludwig*, 'Aufforderung an alle israelitischen Gemeinden Preußens', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, XII, Nr. 52 (1848).
- , -, Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde., Leipzig 1911.
- , -, 'Judenthum und freie Gemeinden', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, XIII (1849).
- , -, 'Philo, Strauß, Renan und das Christentum', in: (ders.), Gesammelte Abhandlungen, I (siehe dort).
- , -, 'Der platonische und der mosaische Staat', in: (ders.), Gesammelte Abhandlungen, I (siehe dort).
- , -, Sammlung von Gedichten und Stimmungen aus der Zeit, Leipzig 1848.
- , -, 'Über die Grundsätze des Redakteurs', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, I (1837), S. 16 ff. (und Fortsetzungen). S. 161, 185, 209, 257, 260, 290, 366.
- , -, 'Was heißt Judenthum?', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, I, Nr. 1 (1837).
- , -, 'Was ist Fortbildung des Judenthums?', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, VIII (1844).
- , -, Weltbewegende Fragen in Politik und Religion. Aus den letzten 30 Jahren. (Schriften hrsg. vom Institut zur Förderung der israelitischen Literatur), 2 Bde., Leipzig 1868–69.
- , -, 'Wer leidet am meisten unter der bestehenden Gesetzgebung', in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, I (1837).
- , -, 'Wie sich der Statistiker, Staatsrath etc. Dr. J[ohann] G[ottfried] Hoffmann verrechnet! Eine Beleuchtung des Aufsatzes: Übersicht der Anzahl und Vertheilung der Juden im Preußischen Staate nach einer Vergleichung der Zählungen zu Ende der Jahre 1840 und 1842. [Veröffentlicht] in Nr. 141 und 142 der Allg. Preußischen Staats-Zeitung, Leipzig 1842. Auszüge aus dieser Schrift in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, VI (1842).
- Philippson, Martin*, Festschrift... (siehe) Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden.
- , -, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. 1, 2., verm. u. verb. Aufl., Frankfurt a. M. 1922. Bd. 2–3, Leipzig 1910, 1911, 3 Bde. (Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums).
- Philippson, Phöbus*, Biographische Skizzen (Schriften hrsg. vom Institute zur Förderung der israelitischen Literatur), Heft 1–2, Leipzig 1864, Heft 3, Leipzig 1866.
- , -, 'Gotthold Salomon', in: Biographische Skizzen, III (siehe dort).
- , -, 'Moses Philippson', in: Biographische Skizzen, I (siehe dort).
- , -, 'Über Sandersleben', in: Biographische Skizzen (siehe dort).
- Picard, Jacob*, 'Childhood in the Village. Fragments of an Autobiography', in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959.

- [*Pinhas, Jacob*], Fragmente aus einer älteren Denkschrift über die Organisation der israelitischen Gemeinden, Kassel 1832.
- Posner, Arthur*, 'Literature for Jewish Women in Medieval and Later Times', in: Leo Jung (Hrsg.), *The Jewish Library (Third Series)*, New York 1934.
- Pravner, S. S.*, *Heine: The Tragic Satirist. A Study of the later Poetry, 1827-1856*, Cambridge 1961.
- Preuß, Hugo*, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena 1915.
- Prinz, Arthur*, 'New Perspectives on Marx as a Jew', in: *Year Book XV of the Leo Baeck Institute*, London 1970.
- Pulzer, Peter*, 'Die jüdische Beteiligung an der Politik', in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914* (siehe dort).
- Raabe, Paul*, 'Das Protokollbuch der Gesellschaft der freien Männer in Jena 1794 bis 1799', in: *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag...*, Weimar 1959.
- Rachel, Hugo*, 'Die Juden im Berliner Wirtschaftsleben zur Zeit des Merkantilismus', in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, II (1930).
- Rachel, Hugo und Paul Wallich*, *Berliner Großkaufleute und Kapitalisten. Bd. II: Die Zeit des Merkantilismus 1648-1806*. Berlin 1935.
- Raff, Josef*, *Lebensbeschreibung*, o. O., o. J.
- Ranke, Leopold von*, *Zur eigenen Lebensgeschichte. Werke*, LIII-LIV, Leipzig 1890.
- Raphael, Jacob*, 'Die Stuttgarter Familie Benedict im 19. Jahrhundert', in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, XI, Nr. 41, Tel Aviv 1968.
- Ras, G.*, *Börne und Heine als politische Schriftsteller*, Groningen 1926.
- Reissner, Hanns Günther*, 'Daniel Lessmann in Vienna and Verona', in: *Year Book XIV of the Leo Baeck Institute*, London 1969.
- ,-, 'Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz', *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts*, Bd. 14, Tübingen 1965.
- ,-, 'Felix Mendelssohn-Bartholdy and Eduard Gans', in: *Year Book IV of the Leo Baeck Institute*, London 1959.
- ,-, 'Gebrüder Veit, Berlin (1780-1930)', in: *Herbert A. Strauss und Kurt R. Grossmann (Hrsg.), Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg 1970.
- ,-, 'The German-American Jews (1800-1850)', in: *Year Book X of the Leo Baeck Institute*, London 1965.
- ,-, 'Rebellious Dilemma. The Case History of Eduard Gans and some of his Partisans', in: *Year Book II of the Leo Baeck Institute*, London 1957.
- ,-, 'Saint-Simonism', in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 14, Sp. 667, Jerusalem-New York 1971.
- Die Rhetorik und jüdische Homiletik in Briefen und Abhandlungen von Dr. Ludwig Philippson*, hrsg. von M. Kayserling, Leipzig 1890.
- Richarz, Monika*, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848*, mit einem Geleitwort von Adolf Leschnitzer, *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts*, Bd. 28, Tübingen 1974.
- ,-, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780 bis 1871*, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Stuttgart 1976.
- Riedler, A[lois]*, *Emil Rathenau und das Werden der Großwirtschaft*, Berlin 1916.
- Rieger, Paul*, 'Deutsche Juden als Heidelberger Studenten im 18. Jahrhundert', in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* (siehe dort).
- Riff, Michael Anthony*, 'The Anti-Jewish Aspect of the Revolutionary Unrest in Baden and its Impact on Emancipation', in: *Year Book XXI of the Leo Baeck Institute*, London 1976.

- Rinott, Moshe*, 'Gabriel Riesser. Fighter for Jewish Emancipation', in: Year Book VII of the Leo Baeck Institute, London 1962.
- Ritter, Gerhard*, Stein. Eine politische Biographie, I, Berlin 1931.
- , -, 'Zum Königsberger Liberalismus', in: (ders.), Stein (siehe dort).
- Rosenberg, Hans*, 'Gervinus und die deutsche Republik', in: Politische Denkströmungen (siehe dort).
- , -, 'Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 24, Berlin 1967.
- , -, 'Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 3, Göttingen 1972.
- , -, 'Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse', in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.), Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln 1966.
- , -, 'Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus', in: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz (siehe dort).
- Rosenblum, Noah H.*, 'The Nineteen Letters. A Hegelian Exposition', in: Historia Judaica, XXII (1960).
- Rosenheim, Jacob*, Erinnerungen 1870-1920, hrsg. von Heinrich Eisemann und Herbert N. Kruskal, Frankfurt a. M. 1970.
- Rosenthal, Berthold*, Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem geschichtlichen Auftreten bis zur Gegenwart, Bühl 1927.
- , -, 'Zwei jüdische Ärzte', in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXVII, N. F. Jg. 41 (1933).
- Rosenthal, Ludwig*, Zur Geschichte der Juden im Gebiet der ehemaligen Grafschaft Hanau unter besonderer Berücksichtigung der Juden in Bergen bei Frankfurt am Main der dortigen Vorfahren des Verfassers vom 17. bis 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Juden (Hanauer Geschichtsblätter, Bd. 19, Veröffentlichungen des Hanauer Geschichtsvereins). Hanau am Main 1963.
- Rosenzweig, Franz*, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgew. und hrsg. von Edith Rosenzweig, Berlin 1935.
- , -, 'Geist und Epochen der jüdischen Geschichte (1919)', in: Kleinere Schriften (siehe dort).
- , -, Kleinere Schriften, Berlin 1937.
- , -, On Jewish Learning. Ed. with an introduction by N. N. Glatzer. Appendices by Martin Buber and Franz Rosenzweig, New York 1955.
- , -, 'Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier', in: Der Morgen, V, Nr. 4 (Oktober 1929).
- Rotenstreich, Nathan*, 'For and against Emancipation. The Bruno Bauer Controversy', in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959.
- , -, 'Das jüdische Denken in der Neuzeit (hebr.)', Bd. I, Tel Aviv 1945, Bd. II 1950.
- Rothacker, Erich*, 'Savigny, Grimm, Ranke', in: Historische Zeitschrift, CXXII (1923).
- Rothenberg, Joshua*, 'Jewish Religion in the Soviet Union', in: Lionel Kochan (Hrsg.), The Jews in Soviet Russia since 1917, London 1972.
- Rudavsky, David*, Modern Jewish Religious Movements. A History of Adaptation and Adjustment, New York 1967.
- Rürup, Reinhard*, 'Emancipation and Crisis. The "Jewish Question" in Germany 1850-1890', in: Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London 1975.
- , -, 'Emanzipation und Antisemitismus, Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 15), Göttingen 1975.
- , -, 'German Liberalism and the Emancipation of the Jews', in: Year Book XX of the Leo Baeck Institute, London 1975.
- , -, 'Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der „Judenfrage“ in Deutschland vor 1890', in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914 (siehe dort).

- , –, ‚Jewish Emancipation and Bourgeois Society‘, in: Year Book XIV of the Leo Baeck Institute, London 1969.
- , –, ‚Die Judenemanzipation in Baden‘, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 114 (N. F. Bd. 75), Karlsruhe 1966.
- , –, ‚Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft‘, in: Gedenkschrift Martin Göhring. Studien zur europäischen Geschichte. Mit einem Geleitwort von Jacques Droz, hrsg. von Ernst Schulin, Wiesbaden 1968.
- , –, und *Thomas Nipperdey*, ‚Antisemitismus – Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs‘, in: Rürup, Reinhard, Emanzipation und Antisemitismus (siehe dort). [Auch in]: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache, hrsg. von Otto Brunner u. a., Bd. 1, Stuttgart 1972.
- Sabbath-Blatt. Für Belehrung, Unterhaltung und Kenntnis jüdischer Zustände (Hrsg.), Ad[olph] Jellinek, Leipzig 1845–46.
- Sachar, Howard M.*, The Course of Modern Jewish History, Cleveland-London 1958.
- Safrai, Shmuel*, ‚Elementary Education, its Religious and Social Significance in the Talmudic Period‘, in: H. H. Ben-Sasson und S. Ettinger (Hrsg.), Jewish Society through the Ages, London 1969.
- Sahawi, Zwi*, Vom Chatam Sofer bis Herzl (hebr.), Jerusalem 1966.
- Salfeld, Siegmund*, ‚Vorboten der Judenemanzipation in Kurmainz‘, in: Judaica (siehe dort).
- Salomon, G[otthold]*, Die erste Rabbinerversammlung und ihre Freunde, 1845.
- Samson Raphael Hirsch*-Jubiläums-Nummer. Hrsg. von der Redaktion des ‚Israelit‘ zum 25 Siwan 5668, Frankfurt a. M. 1908.
- Schäffle, Albert*, ‚Darwinismus und Socialwissenschaft‘, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft (1879), erneut abgedruckt in: Schäffle, Gesammelte Aufsätze, I. Bd., Tübingen 1885.
- Scheel, Heinrich*, Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden, Ende des 18. Jahrhunderts, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften des Instituts für Geschichte, I, 13, Berlin (Ost) 1962.
- Scheuner, Ulrich*, ‚Nationalitätsprinzip und Staatsordnungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts‘, in: Theodor Schieder (Hrsg.), Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip (‚Neunzehntes Jahrhundert‘ Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen Stiftung), München-Wien 1974.
- Schiff, Hermann*, Heinrich Heine und der Neuisraelitismus. Briefe an Adolf Strodtmann, Hamburg und Leipzig 1866.
- Schiller, Herbert* (Hrsg.), Briefe an Cotta, III. Band: Vom Vormärz bis Bismarck 1833–1863, Stuttgart-Berlin 1934.
- Schmeruk, Khone*, ‚The East European Versions of Tsene-Rene, 1786–1850‘, in: Studies in Jewish Languages, Literature and Society. For Max Weinreich on his Seventieth Birthday, The Hague 1964. (In Jiddish.)
- Schmidt, H. D.*, ‚Anti-Western and Anti-Jewish Tradition in German Historical Thought‘, in: Year Book IV of the Leo Baeck Institute, London 1959.
- Schnee, Heinrich*, Die Hoffinanz und der moderne Staat. Geschichte und System der Hoffaktoren an deutschen Fürstenthöfen im Zeitalter des Absolutismus. Nach archivalischen Quellen, 6 Bde., Berlin 1953/1967.
- Schoeps Hans-Joachim*, ‚Friedrich Julius Stahl und das Judentum‘, in: Von Juden in München, Hans Lamm (Hrsg.), 2. Aufl., München 1959.
- , –, ‚Jüdische Anhänger der Konservativen Partei Preußens‘, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XXIV, Heft 4 (1972).
- , –, ‚Rede anlässlich des 100. Todestages von Gabriel Riesser‘, in: Vorträge und

- Aufsätze, Heft 11, hrsg. vom Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1963.
- , -, (Hrsg.), Salomon Ludwig Steinheim zum Gedenken. Ein Sammelband, Leiden 1966.
- Scholem, Gerschom*, *Judaica*, Frankfurt a. M. 1963.
- Schorsch, Emil*, 'The Rural Jew. Observations on the Paper of Werner J. Cahnman', in: Year Book XIX of the Leo Baeck Institute, London 1974.
- Schröder, H.*, *Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*, Bd. IV, Hamburg 1866.
- Schüler, Meier*, 'Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanliteratur', in: Festschrift zum 75jährigen Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Isr. Religionsgesellschaft Frankfurt am Main, Frankfurt a. M. 1928.
- Schulz, Gerhard*, 'Deutschland und der preußische Osten, Heterologie und Hegemonie', in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 11, Göttingen 1974.
- Schulz, Günter*, 'Aus Alexander Davesons Frühzeit', in: Michael: On the History of the Jews in the Diaspora, II, Shlomo Simonsohn u. Jacob Toury (Hrsg.), (Publications of the Diaspora Research Institute, Bd. 5), Tel Aviv 1973.
- , -, u. *Ursula*, *Das Berlinische Archiv der Zeit*, Bremen 1967.
- Schwab, Hermann*, 'S. R. Hirsch und die Trennungsothodoxie', in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, II, Nr. 5, Tel Aviv 1958.
- Schwarz, Stefan*, *Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten*, München 1963.
- Schwarz, Walter*, 'Frederick the Great, his Jews and his Porcelain', in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966.
- Shohet, Azriel*, *Die Wende der Zeiten. Der Beginn der Aufklärung im deutschen Judentum* (hebr.), Jerusalem 1960.
- Silbergleit, Heinrich*, *Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich. Auf Grund von amtlichen Materialien bearb. 1. Freistaat Preußen* (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Sektion für Statistik und Wirtschaftskunde, Bd. 1), Berlin 1930.
- Silberner, Edmund*, 'Heinrich Graetz' Briefe an Moses Hess, 1861-1872', in: Istituto Giangiacomo Feltrinelli, *Annali IV*, Mailand 1961.
- , -, *Moses Hess, Geschichte seines Lebens*, Leiden 1966.
- , -, 'Was Marx an Anti-Semite?', in: *Historica Judaica*, II, Nr. 1 (April 1949).
- Silver, D. J.*, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leyden 1965.
- Simon, Ernst*, 'Heine und die Romantik', in: *Essays presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*, London 1954.
- Sinapius, J. C.*, *Schlesien . . .*, Bd. II, 1806.
- Smith, J. C.*, *Elia Levita's Bovo-Buch: A Yiddish Romance of the Early 16th Century* Cornell University, Ph. D. 1968.
- Sombart, Werner*, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. 2 Bde., 1. Aufl. Berlin 1903/1908, 5., unveränderte Aufl. 1922, Neudruck 1955.
- Spangenthal, S.*, *Die Geschichte der Berliner Börse*, Berlin 1903.
- [*Spitzemberg, Hildeg. (Baronin v.)*], *Das Tagebuch der Baronin Spitzemberg, geb. Freiin v. Varnbüler, Aufzeichnungen aus der Hofgesellschaft des Hohenzollernreiches. Ausgewählt und hrsg. von Rudolf Vierhaus, Deutsche Geschichtsquellen des 19. u. 20. Jahrhunderts*, 1. Aufl., hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 43, Göttingen 1960. (4. Auflage 1976.)

- Stadelmann, Rudolf*, Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848, München 1948.
- Stahl, Friedrich Julius*, Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl., Heidelberg 1847.
- [*Stein, Leopold*], ‚Aufruf des Rabbiners Leopold Stein in Frankfurt‘ in: Allgemeine Zeitung des Judenthums, XII (1848).
- Stein, Lorenz v.*, Die Ministerialverfassung Frankreichs, Leipzig 1843.
- , –, Zur Eisenbahnrechtsbildung, Gesammelte Aufsätze, Wien 1872.
- Steinheim, Salomon* Ludwig, Moses M. Büdinger. Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmanns, Altona 1844.
- Steinthal, Heymann*, Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze, hrsg. von Gustav Karpeles, 2. Aufl. (Schriften der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“), Berlin 1910.
- Sterling, Eleonore*, Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), München 1956. Rev. u. erw. Ausgabe: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850). Vorwort von Carlo Schmid, Frankfurt a. M. 1969.
- Stern, Selma*, The Court Jew. A Contribution to the History of the Period of Absolutism in Central Europe. Transl. from the German by Ralph Weiman, Philadelphia 1950 (5710).
- , –, ‚Der Frauentypus der Romantik‘ in: Der Morgen, I, Nr. 4 (Oktober 1925).
- , –, Der Preußische Staat und die Juden. Teil I: Die Zeit der Großen Kurfürsten und Friedrichs I. Erste Abtlg.: Darstellung, Zweite Abtlg.: Akten. Teil II: Die Zeit Friedrich Wilhelms I. Erste Abtlg.: Darstellung, Zweite Abtlg.: Akten. Teil III: Die Zeit Friedrichs des Großen. Erste Abtlg.: Darstellung, Zweite Abtlg.: Akten (in 2 Halbbd.) Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts Bd. 7/1, 7/2, 8/1, 8/2 (1962), Bd. 24/1, 24/2 (2 Halbbd.), 1971. Tübingen 1962, 1971 (7 Bände). (Gesamtregister, Schriftenreihe . . . Bd. 32, Tübingen 1975.)
- Stern, Sigismund*, ‚Das Judentum als Element des Staatsorganismus‘, in: Zur Judenfrage in Deutschland, I, (siehe dort).
- , –, Das Judentum und der Jude im christlichen Staat, Berlin 1845.
- Stössinger, Felix* (Hrsg.), Heinrich Heine. Mein wertvollstes Vermächtnis, Zürich 1950.
- Stolberg-Wernigerode, Otto Graf zu*, Die unentschiedene Generation. Deutschlands konservative Führungsschichten am Vorabend des Ersten Weltkriegs, München-Wien 1968.
- Straus, Raphael*, Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte einer Minorität, Frankfurt a. M. 1964.
- , –, Regensburg and Augsburg. Aus dem Deutschen übers. von Felix N. Gerson, Philadelphia 1939/5699.
- Strauss, Felix*, ‚Die Entwicklung zur Austrittsgemeinde‘ [Entgegnung an Hermann Schwab], in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, II, Nr. 7, Tel Aviv 1959.
- Strauss, Herbert*, ‚Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815–1847‘, in: Year Book XI of the Leo Baeck Institute, London 1966.
- Sulamith*, eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten, hrsg. von David Fränkel, Achter Jahrgang, zweiter Band, Deßau o. J.
- Tänzer, Aron*, Die Geschichte der Juden in Jebenhausen und Göppingen, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1927.
- , –, Die Geschichte der Juden in Württemberg, Frankfurt a. M. 1937.
- Talmon, J. L.*, Romanticism and Revolt. Europe 1815–1848, New York 1968.
- , –, ‚Social Prophetism in 19th Century France‘, in: Commentary, August, New York 1958.

- Thieberger, Friedrich*, ‚Samson Raphael Hirsch‘ in: *Der Jude*, IV, Nr. 12 (März 1920).
- Thomas, W.*, ‚Textual Criticism‘, in: Rowley, H. H., *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1961.
- Timm, Erika*, ‚Beria und Simra‘, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, N. F. 14 (1973), Berlin 1975.
- Toury, Jacob*, ‚Der Anteil der Juden an der städtischen Selbstverwaltung im vormärzlichen Deutschland‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, VI, Nr. 23, Tel Aviv 1963, nebst Ergänzung mit Jacob Jacobson, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, VII, Nr. 26, Tel Aviv 1964.
- , ‚Behandlung jüdischer Problematik in der Tagesliteratur der Aufklärung‘, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, V, Universität Tel Aviv 1976.
- , ‚„Deutsche Juden“ im Vormärz‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, VIII, Nr. 29, Tel Aviv 1965.
- , ‚Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation (Publications of the Diaspora Research Institute, 2)‘, Tel Aviv 1972.
- , ‚Jewish Manual Labour and Emigration. Records from some Bavarian Districts (1830–1857)‘, in: *Year Book XVI of the Leo Baeck Institute*, London 1971.
- , ‚„The Jewish Question“. A Semantic Approach‘, in: *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966.
- , ‚Jüdische Buchhändler und Verleger in Deutschland vor 1860‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, III, Nr. 9, Tel Aviv 1960.
- , ‚Die jüdischen Schneider Hamburgs, 1848–1854‘, in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, I, Universität Tel Aviv 1972.
- , ‚Neue hebräische Veröffentlichungen zur Geschichte der Juden im deutschen Lebenskreise‘, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, IV, Nr. 13, Tel Aviv 1961.
- , ‚Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 15, Tübingen 1966.
- , ‚Probleme jüdischer Gleichberechtigung auf lokalbürgerlicher Ebene‘ (dargestellt am Beispiel einer thüringischen Gemeinde), in: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, II, Universität Tel Aviv 1973.
- , ‚Prologemena to the Entrance of Jews into German Citizenry (hebr.)‘, Tel Aviv 1972.
- , ‚Die Religion der Politik. Zum 120. Jahrestag der Revolution von 1848‘, in: *M. B., Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa*, 15. März, Tel Aviv 1968.
- , ‚Turmoil and Confusion in the Revolution of 1848. The Anti-Jewish Riots in the “Year of Freedom” and their Influence on Modern Antisemitism (hebr.)‘, Merhaviva 1968.
- , ‚Types of Jewish Municipal Rights in German Townships. The Problem of Local Emancipation‘, in: *Year Book XXII of the Leo Baeck Institute*, London 1977.
- , ‚Zwischen Revolution, Reaktion und Assimilation. Eine soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1847–1871, Tel Aviv-Düsseldorf 1977.
- Treitschke, Heinrich von*, *Deutsche Geschichte*, Hendel-Ausgabe, Bd. I u. II, Leipzig 1927.
- , ‚Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Bd. III und IV, Leipzig 1885, 1889.
- , ‚Deutsche Kämpfe. Neue Folge, Leipzig 1896.
- Treue, Wilhelm*, ‚Dagobert Oppenheim‘, in: *Tradition, Zeitschrift für Firmengeschichte und Unternehmer-Biographie*, VIII, Heft 4 (August 1964).
- , ‚Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes 1648 bis 1945‘, in: *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Im Auftrage der Stadt Köln hrsg. von Konrad Schilling. Handbuch: Beiträge zu*

- einer Geschichte der Juden in Deutschland. Katalog: Dokumente zu einer Geschichte der Juden in Deutschland, 2 Bde., Köln 1963.
- Treue Zions-Wächter (Der), Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums, I-X, Hamburg-Altona 1845-1854.
- Troeltsch, Ernst, Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925.
- , -, 'Der Historismus und seine Probleme', Tübingen 1922.
- Ucko, Siegfried, 'Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums', in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, V, Nr. 1 (1935).
- 'Über Moses Philippson. Aus den Erinnerungen Ludwig Philippsons', in: Josef Feiner, Ludwig Philippson (siehe dort).
- Valjavec, Fritz, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815, München 1951.
- Varnhagen v. Ense, Karl August, Literarischer Nachlaß, Berlin 1867.
- , -, (Hrsg.), Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde, III Th., Berlin 1834.
- Vatke, Wilhelm, Biblische Theologie, I, Die Religion des Alten Testaments, Berlin 1835.
- [Vent, H. L. A.], Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten, Schleswig 1830.
- Victor, Willi, Die Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein. Hrsg. vom Verband der jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins, Wandsbeck 1913.
- Vierhaus, Rudolf (Hrsg.), siehe Spitzemberg, Baronin.
- [Voss, Julius von] (Hrsg.), Jüdische Romantik und Wahrheit, von einem getauften Israeliten, Berlin 1817.
- Wackenheim, C., La Faillite de la Religion d'après Karl Marx, Paris 1963.
- Wagner, Richard, 'Das Judentum in der Musik', in: Neue Zeitschrift für Musik, September 1850 (unter dem Pseudonym K. Freigedank).
- Walker, M., Germany and Emigration, Cambridge (Mass.) 1964.
- Warschauer, A[dolf], 'Die Erziehung der Juden in der Provinz Posen durch das Elementarschulwesen', in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, III (1889).
- Watz, Karl, Geschichte der jüdischen Gemeinde in Wetzlar, von ihren Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (1200-1850), (Mitteilungen des Wetzlarer Geschichtsvereins, Heft 22). Wetzlar 1966.
- Waxman, Meyer, A History of Jewish Literature, 5 Bde., New York 1960.
- Weil, Hans, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1929.
- Weinberg, Magnus, Geschichte der Juden in der Oberpfalz, V, München 1927.
- Weingarten, R. Schmuël Hacohen, Hadatam Sofer und seine Schüler (hebr.), Jerusalem 1945.
- Weinreich, Max, Bilder fun der yidisher literatur-geshikhte, Wilna 1928.
- Weinryb, B[ernard] D., 'Deutsch-jüdische Wanderungen im 19. Jahrhundert', in: Der Morgen, X, Nr. 1 (April 1934).
- , -, 'The German-Jewish Emigration to America', in: Eric E. Hirschler (Hrsg.), Jews from Germany in the United States, New York 1955.
- Weinryb, Sucher B., Der Kampf um die Berufsumschichtung. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1936.
- Weissberg, Josef, 'Zur Stellung der altjüdischen Literatur in der Germanistik', in: Zeitschrift für deutsche Philologie, 91 (1972).
- Wenzel, Stefi, Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten 1808-1848. Mit einem Vorwort von Hans Herzfeld (Veröffentlichungen der Historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 21), Berlin 1967.

- Werner, Eric, Mendelssohn. A new Image of the Composer and his Age, Aus dem Deutschen übers. von Dika Newlin, New York 1963.
- Wessely, Moses, Hinterlassene Schriften, Berlin 1798.
- Wiener, Max, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933.
- , –, Der Messiasgedanke in der Tradition und seine Umbiegung im modernen Liberalismus. Festgabe für Claude G. Montefiore, Berlin 1928.
- Wieselstier, Leon, 'The Religion of Reason', in: Times Literary Supplement, London, 21. November 1975. (Ders.), 'Letter to the Editor', in: TLS, London, 12. März 1976.
- Winter, David Alexander, Geschichte der Jüdischen Gemeinde in Moisling/Lübeck. Mit einer Biographie des Verfassers von Hans Chanoch Meyer (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, hrsg. vom Archiv der Hansestadt, Bd. 20), Lübeck 1968.
- Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Hrsg. in Verbindung mit einem Vereine jüdischer Gelehrten von Abraham Geiger, Frankfurt a. M., I–VI, Stuttgart, Leipzig 1835–1847.
- Wittram, Reinhard, Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes, Lüneburg 1949.
- Wohlgemuth, Josef, 'Moses Mendelssohn und das thora-treue Judentum', in: Jeschurun, XVI, Heft 7/8 (1929).
- , –, 'Samson Raphael Hirsch als Erzieher', in: Jeschurun, VIII, Heft 9/10 (1921).
- , –, 'S. R. Hirsch und das gesetzestreue Judentum', in: Jeschurun, XIV, Heft 1/2 (1927).
- , –, 'Schöpfung und Natur', in: Jeschurun, XIV, Heft 9/10 (1927).
- Wohlwill, Immanuel, Die Bedeutung des Lebens, zum Sabbath des Laubhüttenfestes, Leipzig 1822.
- , –, Bemerkungen über den Standpunkt der Hamburgischen Israelitischen Freischule. Bey Gelegenheit der, auf den 31. Octb. 1830 festgesetzten Einweihung eines neuen Schulhauses für diese Anstalt hrsg. Hamburg 1830.
- [Wohlwill, Immanuel], Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen, Leipzig 1830.
- , –, 'Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums', in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, hrsg. von dem Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden, Dr. Leopold Zunz (Hrsg.), Bd. I, Heft 1, Berlin 1822. Ins Englische übertragen von Lionel Kochan, Immanuel Wolf [Wohlwill], 'On the Concept of a Science of Judaism (1822)', in: Year Book II of the Leo Baeck Institute, London 1957.
- Wolbe, Eugen, Geschichte der Juden in Berlin und in der Mark Brandenburg, Berlin 1937.
- Wuttke, Heinrich, Die deutschen Zeitschriften und die Entstehung der öffentlichen Meinung, 1. Aufl. Hamburg 1866, 3. Aufl. Leipzig 1875.
- Young, Robert M., 'Malthus and the Evolutionists. The Common Context of Biological and Social Theory', in: Past and Present, 43 (1969).
- Zehntner, Hans, Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker. Eine Studie zur Geschichte des deutschen Frühliberalismus, List-Studien, Heft 3, Jena 1929.
- [Zeller, Eduard], 'Die Tübinger historische Schule', in: Historische Zeitschrift, IV (1860).
- Zelzer, Maria, Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 1964.
- Zena Ur'enah. Übersetzt von S. A. Hirsowitz, 4 Bde., Bnei Berak 1974–1976.

- Zena Ur'enah. Übersetzt von M. M. Kusak, Bd. 1, Genesis, Jerusalem 1975.
- Zinberg, Israel, 'A History of Jewish Literature, 1929-1937 (in Jiddisch). Transl. into English by Bernard Martin. Bd. 7: Old Yiddish Literature from its Origins to the Haskalah Period, New York 1975.
- Zmarzlik, Hans-Günter, 'Der Sozialdarwinismus in Deutschland als geschichtliches Problem', in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, XI (1963).
- Zunz, Leopold, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, Frankfurt a. M. 1832, 2. verm. Aufl., hrsg. von Nehemias Brüll, Frankfurt a. M. 1892.
- Zur Judenfrage in Deutschland. Im Verein mit mehrern Gelehrten hrsg. von Wilhelm Freund. Bd. I: Vom Standpunkte des Rechts und der Gewissensfreiheit, Nebst einer kolorirten Karte des preußischen Staates nach den Grenzen seiner 18 Judenbezirke (von J. Loewenberg). Bd. 2: Monatsschrift für Besprechung der politischen, religiösen und socialen Zustände der deutschen Israeliten, Berlin und Breslau 1843, 1844.

B. Ungedruckte Literatur

1. Aus dem Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe:
Bestand 236/5505
2. Aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv, München:
Abt. II-Geheimes Staatsarchiv
MA 8030
3. Aus dem Bundesarchiv, Außenstelle Frankfurt:
Nachlaß Nover
4. Aus den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem:
Restbestände des Gesamtarchivs der deutschen Juden (GA I, GA II), insbesondere
Preußen
und die Gemeindearchive:

Ansbach	Karlsruhe
Danzig	Landsberg a. W.
Floss	Laupheim
Forchheim	Lenzen
Fürth	Offenbach
Fulda (Stadt, Land)	Pless (= Pszczyne)
Glogau	Santomischel (= Zaniemyzł)
Hamburg-Altona	Sternberg
Heidelberg	Rhina

Würzburg

Nachlaß Ismar Freund
Nachlaß Herbert Pollack
5. Aus dem Deutschen Zentralarchiv, Merseburg:
Tit. LXVI, Nr. 31
6. Aus dem Hauptstaatsarchiv Düsseldorf:
Geldern Justizhof I
Oberpräs, Köln
Pol. Präs, Aachen
Reg. Düsseldorf
7. Aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart:
E/11/85
E/146/1194

8. Aus dem Landesarchiv Schleswig-Holstein:
Akte der Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kanzlei
9. Aus dem Leo Baeck Institute, Jerusalem:
Landsberg, Abraham, Die Judenpogrome der Jahre 1819, 1830 und 1835 in
Hamburg, 3 Bde.
10. Aus dem Leo Baeck Institute, New York:
Immanuel Wohlwill Familie Autografen
11. Aus der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien:
Flugblattsammlung
12. Aus dem Staatsarchiv Amberg:
Bestand Sulzbach, Stadt-Landgericht
Reg. K. d. I.
13. Aus dem Staatsarchiv Koblenz:
355/669
14. Aus dem Staatsarchiv Münster:
Kr. Hamm (Unna) A. Landratsamt
15. Aus dem Staatsarchiv Speyer:
Reg. Pfalz, K. d. I.
16. Aus dem Stadtarchiv Fürth:
Fach 19, Nr. 5
17. Aus dem Stadtarchiv München:
Stadtgericht
18. Im Privatbesitz von Rabbiner Solomon Carlebach, New York:
Nachlaß Josef Carlebach,
Carlebach, Joseph, Die Geschichte der Juden in Altona
19. Im Privatbesitz der verstorbenen Frau Dina Schloss, Kfar Schmarjahu, Israel:
Familienpapiere

REGISTER

PERSONENREGISTER

- Abramson, Abraham 189, 193
 Adler (Rabbiner) 221
 Alexander (Bischof von Jerusalem) 269
 Altenstein, Karl, Freiherr von Stein zum
 255
 Altmann, Alexander 73, 288, 289, 336,
 378
 Archenholz, J. W. von 188
 Arendt, Hannah 60
 Arndt, Ernst Moritz 103, 106
 Arnim, Achim von 347
 Arnstein, von (Familie) 154, 162, 192
 Aronsohn, J. 183
 Ascher, Saul 189
 Auerbach, Jakob 93
- Baeck, Leo 42, 256, 308, 325, 381
 Bamberger, Nathanel 178
 Bamberger, Seligmann Baer (Isaak Dow)
 317
 Baron, Salo 74
 Basedow, Johann Bernhard 63
 Bauer, Bruno 19, 28, 56, 72, 161, 270 bis
 271, 272, 273, 286, 351, 376
 Baur, Ferdinand Christian 44, 45, 124,
 125
 Beer, Israel 345
 Beer, Jacob Herz 163, 167, 202
 Beer (Kommerzienrat) 254
 Ben-Chorin, Schalom 74
 Bendavid, Lazarus 179–180, 189, 200
 Benedict (Familie) 165–166, 185, 194
 Bentham, Jeremy 120, 121
 Bernays, Isaak 257, 297–301, 302, 305,
 307, 308, 311, 312, 316
 Bernays, Jacob 299
 Bernds (Hofrat) 56
 Bernhard, Esther 189
 Bethmann (Bankiers) 162, 255
 Bielefeld, Löw 166
 Bismarck, Otto von 2, 37, 53, 116, 126,
 127
- Bleichröder (Bankiers) 163
 Blitz, Jekutiel 70
 Bloch, Markus Elieser 183, 200
 Blücher, Gebhard Leberecht, Fürst von
 Wahlstatt 109, 117
 Bluntschli, Johannes Kaspar 109
 Böckh, August 245, 272, 287
 Börne, Ludwig 18, 19, 20–22, 25, 161,
 186, 195, 245, 328, 329, 340, 343, 360,
 383, 389
 Börnstein, Heinrich 344, 345, 346, 349
 Brann, Markus 41, 71, 73
 Braunhardt, L. J. 339
 Breidenbach, Wolf 180
 Breuer, Mordechai 317
 Brogi, Joseph Adolph Ludwig 334, 335
 Brougham, Lord Henry 122
 Buber, Martin 23, 299, 312, 378
 Buchweiler, Saul 364
 Büdinger, Moses 180
 Bunsen, Christian von 269
 Burckhardt, Jacob 95, 116, 126
 Burg, Meno 173
- Campe, Friedrich 22, 350
 Campe, Joachim Heinrich von 11
 Carlebach, Joseph 68–69
 Caspar, Isaac 164
 Cassuto (Chacham in Hamburg) 257
 Chamberlain, Houston Stewart 135–137
 Chamisso, Adalbert von 192, 347
 Chateaubriand, François René, Vicomte
 de 100
 Cohen (Bankier) 192
 Cohen, Hermann 26, 291, 310, 385, 388
 Cohen, Raphael 74, 295
 Cohn, Eduard 361
 Cornelius, Peter 355
 Cotta, Johann Georg von 129, 345
 Cremieux, Adolphe 269
- Dahlmann, Friedrich Christoph 123
 Darwin, Charles 130–134, 135

- Dauriac, Lionel 356
 Demetz, Peter 348, 349
 Detmold, J. H. 189
 Diefenbach, Johann Georg 338
 Dilke, Charles Wentworth 126, 134
 Dilthey, Wilhelm 304
 Dohm, Christian Wilhelm 55, 56, 66, 72, 175
 Dräseke, J. H. B. 290
 Drazin, Nathan 84
 „Droschken-Henoch“ 211
 Droysen, Gustav 109, 111, 126–127
 Dubnow, Simon 196
 Dühring, Eugen 132

 Egidy, Christoph Moritz von 125
 Ehrenberg (Familie) 285
 Ehrenberg, Samuel Meier 187, 250, 379
 Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich 267
 Eichhorn, Karl Friedrich 111
 Einhorn, Ignaz 369
 Eisenmenger, Johann Andreas 249
 Einstein, Alfred 355
 Eisner, Moses 159
 Eliav, Mordechai 65
 Elissen (Familie) 195
 Elsas, Adolf 207
 Elsas, Liebmann (Louis) 207
 Emden, Jacob 68–69
 Engels, Friedrich 122, 127, 131–134, 339, 343, 349, 353
 Ephraim, Benjamin Veitel 157, 185, 192
 Ephraim (Familie) 161
 Ephraim, Heymann 192
 Ephraim, Veitel Heine 155, 168
 Epstein, Jacob 210
 Epstein, Salomon 159
 Eskeles, von (Familie) 154, 162, 192
 Ettlinger, Jacob 257, 297, 301, 319
 Ettlinger, Seligmann 166
 Eybeschütz, Jonathan 68–69, 189

 Feildenfeld, Alfred 82
 Feuerbach, Ludwig 19, 27, 28, 29, 31
 Fichte, Johann Gottlieb 105, 114, 189, 333, 334, 347
 Fiorino, Jeremias 185
 Fiorino, Joel 184
 Fliess, Joseph 183
 Follen, Karl 103, 107–108
 Fourier, François Marie Charles 339
 Fraenkel, Jonas 42

 Frankel, Zacharias 38–42, 43, 51, 347 361
 Franzos, Raphael 173
 Frédéricix, Pierre 346
 Freund, Wilhelm 361, 362
 Friedberg (Fabrikant) 206
 Friedländer, David 156–157, 158, 175, 179, 187, 188, 189, 193, 369
 Friedländer (Familie) 175, 187, 188, 192
 Friedländer, Joachim Moses 164
 Friedländer, N. J. 183–184
 Friedlander, Albert Hoschander 341
 Friedmann, David Isaac 164
 Friedrich, Caspar David 355
 Fromm, Erich 353
 Fuchs, Friedrich 345
 Fürst, Julius 361
 Fürstenberg, Carl 151

 Gagern, Heinrich, Freiherr von 53
 Galton, Francis 131
 Gans, Eduard 17, 67, 121–122, 245, 254–255, 329, 331, 334, 335, 336, 337, 340, 343, 344, 350, 354, 355, 356
 Gans (Familie) 255
 Geibel, Emanuel 129
 Geiger, Abraham 40, 42–52, 258–259, 275, 287, 296, 302, 303, 306, 307, 309, 314, 320, 360
 Geisenheimer Sigmund 195
 Gerlach, Ernst Ludwig von 354
 Gerlach, Otto von 354
 Gervinus, Georg Gottfried 21, 125–126
 Glückel von Hameln 82
 Gobineau, Joseph Arthur, Comte de 134 bis 135
 Göschen, Georg Joachim 111
 Goethe, Johann Wolfgang von 99, 117, 287, 298, 303, 326, 333, 357, 379
 Goldschmidt (Familie) 195
 Goldschmidt, Hermann 73
 Goldschmidt, Isaak Amschel 203
 Goldschmidt (Juwelier) 162
 Goldschmidt, Lazarus 203
 Graetz, Heinrich 29, 59–60, 68, 70, 71, 73, 74, 187, 196, 256, 287, 305, 306 bis 307, 316
 Graetz, Marie 306
 Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich 160, 184
 Graupe, Heinz Moshe 59, 71, 72, 74

- Grimm, Jacob 39, 110, 127–128, 129
 Grimm, Wilhelm 39, 128, 129
 Groth, Otto 345
 Grün, Karl 122
 Grünebaum (Rabbiner) 363
 Grunwald, M. 340
 Güdemann, Moritz 42, 84
 Güterbock (Firma) 211
 Guizot, François Pierre Guillaume 25
 Gumpel-Levison, Mordechai 184, 188
 Gumpertz, Aron (Emmerich) 179, 183
 Gumpertz, Elias 186
 Gumpertz, Moses Salomon 181
 Gumpertz, Ruben Samuel 163
 Gumpertz, Salman 187
 Gumpłowicz, Ludwig 133–134
 Gurlitt, Johannes 180
 Guttmann, Jacob 42
 Gutzkow, Karl 331, 340, 343
- Haarbleicher, Moses M. 257
 Haas, Robert 253–254, 259
 Haber, Salomon 166, 167, 206
 Haber, von (Bankiers) 154, 162, 166, 210
 Häuser, Ludwig 125, 126
 Haindorf, Alexander 285
 Hakohen, Raphael ben Jekuthiel 178
 Halecki, Oskar 97
 Halevi, Jehuda 299, 300, 307, 313
 Halle & Söhne (Bankiers) 162
 Haller, Carl Ludwig von 111
 Hansemann, David 33
 Hardenberg, Friedrich von (Novalis)
 107, 117
 Hardenberg, Karl August von 10–13,
 14, 15, 17, 30, 32, 106, 168, 189, 212
 Havas, Charles 345
 Heckscher, Marcus Abraham 162, 211
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 23, 26,
 31, 32, 38, 42, 49, 112, 114, 120, 121,
 122, 124, 298, 305, 307, 312, 314, 318,
 319, 336, 352, 355, 379
 Heilbronn, David (Julius) 338
 Heine, Heinrich 18, 19, 22–26, 119, 122,
 162, 245, 326, 329, 331, 337, 338, 339,
 340, 343, 344, 345, 346, 347, 348,
 349–350, 354, 356, 360, 383, 388, 389
 Heine, Salomon 23, 162, 212, 256, 259,
 350
 Heinemann, Isaac 317
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 124
 Hennings, August von 70
- Henoch (Kommerzienrat) 254
 Hensel, Sebastian 72–73
 Hensel, Wilhelm 72
 Herder, Johann Gottfried 49, 114, 116,
 298, 333, 379
 Herford, Joel 156
 Hermes, C. H. 27, 56, 72
 Hertling, von (Kommissar) 166
 Hertz (Bankiers) 162
 Herz, Henriette 4–5, 183, 192, 328
 Herz, Marcus 4, 183, 184, 185, 189, 192,
 194
 Herzfeld, Levi 275
 Herzfeld[t] (Harzfeld, Löb [Leopold])
 338
 Hess, Michael 195
 Heß, Mendel 361
 Hess, Moses 26, 27, 28–30, 122, 186, 347
 Heymann, Carl 347
 Hildesheimer, Esriel 317, 319
 Hiller, J. 195
 Hillmar, Joseph 334, 335
 Hirsch, Chajim 186
 Hirsch, Emil 271
 Hirsch, Jacob 162
 Hirsch, Samson Raphael 213, 297, 299,
 300, 301, 302–324, 328, 372, 373, 379
 Hirsch, Samuel 271
 Hirsch, von (Familie) 154
 Hirschel, Leo Elias 187
 Hitler, Adolf 1, 377, 378, 382
 Hitzig (Badischer Abgeordneter) 190
 Hölderlin, Friedrich 326, 352, 353, 357
 Hoffmann, J. G. 265
 Hoffmann, Karl 106
 Hoffmann (Verleger) 345
 Hofmannsthal, Hugo von 118
 Hohenemser, Joseph 166
 Hohenzollern, Friedrich II. (König von
 Preußen) 15, 116, 126, 154, 155, 156,
 159, 168, 169, 185, 200, 201, 202
 Hohenzollern, Friedrich Wilhelm II.
 (König von Preußen) 155, 156
 Hohenzollern, Friedrich Wilhelm III.
 (König von Preußen) 10, 14, 15, 33,
 157, 158, 247–248, 258, 260, 262, 282
 Hohenzollern, Friedrich Wilhelm IV.
 (König von Preußen) 34, 124, 248,
 261–264, 265, 269, 281, 283, 284, 348,
 354, 362, 363, 367
 Hohenzollern, Wilhelm I. (Kaiser von
 Deutschland) 2

- Hohenzollern, Wilhelm II. (Kaiser von Deutschland) 2, 135
 Holdheim, Samuel 360
 Holtzmann, Heinrich Julius 48
 Horn, Isaac 206
 Horowitz, Pinchas 295, 296
 Horowitz, Zwi Hirsch 296
 Humboldt, Alexander von 8, 192
 Humboldt, Caroline von 3, 5, 6, 8
 Humboldt, Wilhelm von 2-9, 11, 13, 103, 117, 180, 192

 Israel, Elias 188, 194
 Itzig, Daniel 155, 158, 168
 Itzig, Eduard (Hitzig) 192
 Itzig (Familie) 156, 158, 159, 161, 175, 183, 188, 192
 Itzig, Isaak Daniel 156, 175, 192, 194

 Jacobson (Gebrüder) 206
 Jacobson, Israel 11, 157, 167, 248, 268
 Jacoby, Joel 258
 Jacoby, Johann 360
 Jahn, Friedrich Ludwig 107, 108, 125, 284
 Janson, H. W. 325, 351
 Jellinek, Adolf 359
 Jörg (Arzt) 108
 Johann (König von Sachsen) 251, 253 bis 254
 Jonge, Joseph Isaak de 205
 Joseph II. (Kaiser von Österreich) 66, 152, 167, 177, 200, 212, 295
 Joseph, Morris 64
 Josephat, Israel Beer (Baron Reuter) 345, 346
 Jost, Isaak Markus 174, 176, 179, 185, 335, 361

 Kaegi, Werner 110
 Kalischer, Zwi Hirsch 319
 Kannstadt, M. 184
 Kant, Immanuel 189, 307, 309, 318, 379, 388
 Kaufmann, David 82
 Kaufmann, Jecheskel 308
 Kaufmann, Schemuel Jehuda 307
 Kaula (Bankiers) 157, 165, 210
 Kaznelson, Siegmund 345
 Kellenbenz, Hermann 383
 Kircheisen (Preußischer Justizminister) 11
 Kirschbaum, Elieser Sinai 336
 Kisch, Abraham 181
 Kleist, Heinrich von 189
 Kley, Eduard (Israel) 257
 Klöden, Karl Friedrich von 57
 Kober, Adolf 65
 Koch (Firma) 207
 Köhler, Staatsrat 8-9
 Kolb, Gustav 23, 24
 Kook, Abraham Jizchak 310, 323
 Koreff, Ferdinand 192
 Kraus, Christian Jakob 12, 120
 Kusel, David 166

 Labatt, Jacob 194
 Lachmann, Karl 128, 129
 Ladenburg, H. W. 212
 Lamm, Normann 323, 324
 Landau, Jecheskel 75, 295
 Landau, Philipp 184
 Lange, Carl Julius (Alexander Daveson) 189-190
 Laroche, Karl 192
 Lassalle, Ferdinand 24, 131
 Lassalle, Heymann 24
 Laube, Heinrich 24, 343
 Lazarus, Moritz 308
 Lehmann, Joseph 331, 339, 340, 347
 Leitzmann, A. 6
 Lemis, Benjamin Abraham 183
 Leo-Wolf, William 340, 341, 342
 Lessing, Gotthold Ephraim 175, 179, 187, 191, 378, 379, 380
 Lessmann, Daniel 331, 335, 337
 Levi, Daniel 172
 Levi, Hajum 166
 Levi, Löw Ansel 155
 Levi (Bankier) 194
 Levi & Co. (Firma) 208
 Levinau, Hirsch Wolf 158
 Levinger, Daniel 204
 Levita, Elia (Elia Bachur) 87-88
 Levy (Lehfeldt), Joseph 347
 Levy, Meyer 204
 Levy, Sara 192
 Levysohn, F. W. 347
 Lewin, F. L. 186
 Liebeschütz, Hans 95
 Liebmann, Joseph 183
 Lippmann (Rabbiner) 221
 List, Friedrich 121, 122
 Liszt, Franz von 349

- Locke, John 380
 Loening, Karl Friedrich 329, 343, 346
 Löwenthal, Zacharias *siehe* Loening,
 Karl Friedrich
 Louis, XVI. (König von Frankreich) 152
 Louis Philippe (König von Frankreich)
 18, 121
 Lowenthal, Marvin 59, 84
 Luden, Heinrich 103, 107, 109, 116
 Lukács, Georg 130
 Luther, Martin 26, 109, 116, 128, 308
 Luzzatto, David 321–322
- Mahler, Raphael 71, 74
 Maimon, Salomon 63, 167, 189
 Maimonides 85, 86, 92, 299, 307, 309,
 380
 Malthus, Thomas Robert 120, 133
 Mannheimer, Isaak Noah 322
 Marcus, A. F. 180
 Marcus, Liepmann 360
 Marcus, Ludwig 339, 350
 Marcuse, Abraham 155
 Margolis, M. L. 71
 Marheineke, Philipp Konrad 255
 Markheim (Gebrüder) 206
 Marr, Wilhelm 376
 Marwitz, Friedrich August Ludwig von
 der 14–15
 Marx, A 71
 Marx (Familie) 207, 354
 Marx, Heinrich 30
 Marx, Henriette 30
 Marx, Jenny née Westfalen 30
 Marx, Karl 23, 26–32, 56, 61, 127, 130
 bis 133, 272, 307, 331, 339, 343, 345,
 347, 348–354, 356, 357, 385
 Masur, Gerhard 96
 Maupertius, Pierre Louis Moreau de 179
 May, Zwi Hirsch 303
 Mayer, Loeb Salomon 205
 Maybaum, Ignaz 303
 Mehemed (Mohammed) Ali 269
 Mehring, Franz 350
 Meinecke, Friedrich 386
 Mendel, David *siehe* Neander, Johann
 August Wilhelm
 Mendel, Hirsch 164
 Mendelssohn, Abraham 356, 357
 Mendelssohn (Bankiers) 212
 Mendelssohn (Familie) 155, 175, 192
 Mendelssohn, Fromet 341
- Mendelssohn, Moses 4, 5–6, 17, 24, 60,
 68, 70, 71, 72, 73–76, 155, 174–175,
 176, 178, 179, 181, 184, 187, 188, 191,
 193, 195, 200, 244, 246, 293, 295, 297,
 299, 305, 307, 315, 327, 341, 355–356,
 378, 379, 380
 Mendelssohn-Bartholdy (Familie) 354
 Mendelssohn-Bartholdy (Hensel), Fanny
 72, 356
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 330, 354,
 355, 356, 357
 Menzel, Wolfgang 21, 343
 Metternich, Klemens Lothar Wenzel,
 Fürst von 104, 248, 269
 Mevissen, Gustav 33, 226
 Meyer (Bankier) 192
 Meyer (Familie) 192
 Meyer, Marianne 192
 Meyerbeer (Familie) 336
 Meyerbeer, Giacomo 330, 349, 356
 Mill, James 120, 121
 Mohl, Robert von 122–123, 365
 Mommsen, Theodor 47, 386
 Montefiore, Sir Moses 269, 270, 322
 Moser, Moses 331, 334, 335, 336
 Muhr, Abraham 171, 199, 228, 359
 Muhr, Joseph 171
 Munk, Salomon 339
 Musgrave, F. 77
- Nachmanides, Moses (Rambam) 299, 307
 Napoleon I. 1, 10, 12, 20, 39, 104, 106,
 107, 109, 110, 112, 117, 128, 150, 161,
 172, 251, 264, 318, 345
 Napoleon III. 126, 127
 Nathan, N. M. 57
 Neander, Johann August Wilhelm 180,
 330, 354
 Neumann, Wilhelm 192
 Nicolai, Friedrich 175, 179, 187
 Nicolai, G. F. 188
 Niebuhr, Barthold 44, 49
 Nietzsche, Friedrich 135
 Nöldeke, Theodor 48, 50
- O'Connor, Fergus 253–254
 Olshausen, Agnes 355
 Olshausen, Theodor 341, 342, 343, 355
 Oppenheim, Abraham 226
 Oppenheim (Bankiers) 212
 Oppenheim, Dagobert 27, 347
 Oppenheim, Wulff 164

- Oppenheimer (Bankiers) 162
 Oppenheimer, David 183
 Oppenheimer (Gebrüder) 206
 Overbeck, Friedrich 355
- Pappenheim, Bertha 82
 Pappenheimer, Heymann Salomon 188, 194
 Pappenheimer, Salomon 188
 Péreire (Familie) 339
 Pfeiffer (Bankiers) 157, 165
 Pfeiderer, Otto 125
 Philippson, Ludwig 122, 176, 180, 218, 243–291, 359, 360, 365, 371, 374, 379
 Philippson, Martin 247
 Philippson, Moses 244
 Philippson, Phöbus 244, 247, 277
 Pinhas, Jacob 190, 198, 347, 359
 Pinhas, Juda (Leo) 185
 Pinhas, Salomon 185
 Pless, Scholim (Salomon Isaak Pless) 156
 Posen, Eduard 210
 Preuß, Hugo 53
 Prinz, Arthur 350
 Pufendorf, Samuel, Freiherr von 100
- Raff, Josef 207
 Randegger, A. J. 322
 Ranke, Leopold von 39, 109, 110, 111, 136, 347
 Rathenau, Emil 151–152
 Reichenberger, Philipp 168
 Reiss (Familie) 195
 Reitlinger, Elkan 166
 Reuter *siehe* Josephat, Israel Beer
 Ricardo, David 120
 Richter, Jean Paul Friedrich 330
 Riehl, Wilhelm Heinrich von 150
 Riesser, Gabriel 53, 178, 271, 295, 331, 343, 347, 359, 360, 364, 365, 369
 Robert, Ludwig 189, 192
 Rochau, Friedrich von 122
 Rodriguez (Familie) 339
 Roon, Albrecht Theodor Emil, Graf von 2
 Rosenblum, Noah H. 305
 Rosenzweig, Franz 23, 51, 67, 73, 299, 312, 323
 Rotenstreich, Nathan 323, 351
 Rothschild (Bankiers) 161, 162, 167, 195, 211, 212, 255–256, 258, 260, 270
 Rothschild, Salomon Mayer 195
- Rotteck, Karl Wenzeslaus Rodecker von 121, 252
 Rousseau, Jean Jacques 63, 109
 Rubo, Julius 335
 Rudavsky, David 74
 Rürup, Reinhard 61, 96, 219
 Ruge, Arnold 19, 23, 348, 349, 351, 352, 353, 357
 Rupp, Julius 283
- Saadja ben Josef 309
 Sabbatai Zevi 68
 Sachar, Howard M. 71
 Sachs, Hirsch 159
 Sachs, J. J. 254
 Sachs, Michael 282, 333, 347, 370
 Sachs, Salomo 157
 Saint-Simon, Claude Henri, Comte de 19, 121, 339, 340
 Salomon, Gotthold 180, 244, 257
 Samosz, Israel 182
 Samson, Herz 11
 Savigny, Friedrich Karl von 39, 109 bis 111, 128, 255, 334, 347, 350
 Say, Jean-Baptiste 120
 Schäffle, Albert 131
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 106, 297, 298
 Schiff, Maier Isaac 184
 Schiller, Friedrich von 117, 189, 245, 298, 307, 379, 380
 Schlegel, Dorothea von (née Mendelssohn) 327, 355
 Schlegel, Friedrich von 107, 332, 355
 Schleiermacher, Friedrich Daniel 25, 114, 245, 290, 308, 310, 354
 Schmeruk, Khone 88, 90
 Schnee, Heinrich 154
 Schönberg, Samuel Benisaias 337
 Schoeps, Hans-Joachim 328, 331
 Schroetter, Freiherr von 120
 Schulz (Baurat) 180
 Schulz, Gerhard 1, 389
 Schwab, Hermann 314
 Seligmann, Aaron 204
 Seligmann (Bankiers) 210
 Seligmann, David (von Eichthal) 206
 Seligmann (Familie) 157, 192
 Sensburg, E. Ph. von 180
 Shapiro, Meir 92
 Silberner, Edmund 353
 Simmel, Georg 386–387

- Simrock, Karl 129
 Sirkin, Nachman 307
 Sismondi, Jean Charles Léonard
 Simonde de 109, 120
 Smidt (Bürgermeister von Bremen) 251
 Smith, Adam 12, 119–120, 150
 Sobernheim, Ascher 181
 Sofer, Moses 295, 321
 Sombart, Werner 121
 Spencer, Herbert 133
 Speyer (Familie) 195
 Speyer, Isaac Meyer 162
 Spinoza, Baruch 7, 31, 167, 299, 385
 Spitzenberg, Hildegard, Baronin von
 135–136
 Stahl, Friedrich Julius 37, 180, 262, 354,
 355
 Stein, Karl, Freiherr vom 8, 103, 116,
 117, 126, 212
 Stein, Lorenz von 117–119, 123, 126
 Steinheim, Salomon Ludwig 178
 Steinmann (Referendar in Berlin) 334
 Stern, Moritz Abraham 44
 Stern, Sigismund 360
 Stieglitz, Israel 4, 5
 Stieglitz, Lazarus 157
 Stirner, Max 19
 Stoecker, Adolf 125, 382
 Strack, Hermann 67
 Straus, S. L. 207
 Strauß, David Friedrich 124, 258
 Strodtmann, Adolf 338, 341
 Symanski, Johann Daniel 334
- Tewla, David 295
 Tiktin, Gedalja 258
 Tocqueville, Alexis de 100
 Toury, Jacob 328
 Treitschke, Heinrich von 126, 128–129,
 190, 251, 329, 343, 383
 Troeltsch, Ernst 98–100, 103, 386
- Uffenheimer, Götz 203
 Ulrich, Leberecht 275
- Varnhagen von Ense, Karl August 192,
 327, 330
 Varnhagen von Ense, Rahel (Rahel Le-
 vin) 89, 192, 193–194, 196, 327, 329,
 330, 340, 343
- Vatke, Wilhelm 49, 50
 Veit, Brendel née Mendelssohn 4
 Veit, David 180, 184, 327
 Veit, Isidor 207
 Veit, Johannes 355
 Veit, Lea 347
 Veit, Moritz 330, 346, 347, 355, 359,
 360
 Veit, Philipp 355
 Veit, Salomon 163
 Veit, Uhde 347
 Voltaire 30, 357, 380
 Voss, Julius von 167, 186
- Wagner, Richard 129–130, 135, 375
 Wallach, Meyer 206
 Weber, Max 53
 Weerth, Georg 24
 Weil, Karl 359, 360
 Welcker, Karl Theodor 121, 252
 Wellhausen, Julius 67
 Werner, Eric 355
 Wertheimer, Samson 162
 Wessely, Hartwig 184
 Wessely, Karl Bernhard 189
 Wessely, Moses 184, 188
 Wessely, Naphtali 184
 Westfalen, Louis von 30
 Wienberg, Ludolf 343
 Wiener, Max 49, 322
 Wieseltier, Leon 378
 Windkelmann, Johann Joachim 332
 Winter, Georg 251–252
 Witte, Karl 334
 Wöllner, Johann Christoph von 5
 Wohlwill, Immanuel 18, 268–269, 335,
 336, 337, 340, 341, 342, 343
 Wolf, Immanuel *siehe* Wohlwill, Imma-
 nuel
 Wolf, Joseph 244, 268–269
 Wolfers, Philipp 338
 Wolff, Bernhard 345, 346
 Würzer, H. 188
 Wulff, Liepmann Meyer 157, 167, 211
 Wuttke, Heinrich 345
- Zimmern, Adolf 335
 Zimmern, Siegmund 17
 Zunz, Adelheid 331
 Zunz, Leopold 285, 287, 290, 296, 331,
 334, 335, 336, 337, 338, 347, 365,
 369, 370, 372

SACHREGISTER

- Aachen, Berufe der Juden 208
 „Die Ärzte“, später „Deutsche Gesundheitszeitung“ 188
 Agens Havas 345–346
 Aldingen/Württemberg, Berufe der Juden 207
 Allgemeine Elektrizitätsgesellschaft (AEG) 151
 „Allgemeine Preußische Staatszeitung“ 252, 265
 „Allgemeine Zeitung des Judenthums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse“ (AZJ) 243, 361
 Abonnentenzahl 290
 Absicht und Aufbau 249–250
 Entstehungsgeschichte 247
 Palästinahilfe 256, 270
 Verbreitung 250
 Wiederherstellung des Judenstaates 270
 Ältgläubige *siehe* Orthodoxie
 Altona
 Juden in 178, 188, 193, 257, 301
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Privilegien 157
 Stadtbürgerrechte 158
Siehe auch Portugiesische Synagoge
 Amalgamierung 328. *Siehe auch* Assimilation
 Amsterdam, Juden in 162, 174, 216
 Amuletten-Streit 68–69
 Anhalt, Emanzipation 367
 Anhalt-Bernburg, Emanzipation 362
 Anhalt-Köthen, Emanzipation 362
 Ansbach
 Juden in 173, 363–364
 Berufe der Juden 144–145
 Antike, Beschäftigung der Juden mit 243, 245–246, 253, 272
 Antisemitismus
 nach 1815 8, 12, 14
 im späteren 19. und im 20. Jh. 22, 52–53, 130, 137, 375–378
 als geschichtliches Phänomen 382
 der Konservativen Partei 262, 376
 wirtschaftliche Ursachen 96. *Siehe auch* Judenfeindschaft
 Apologetik
 214, 216–220, 224, 246, 254–255, 365
 bei Geiger 48
 Arabische Kultur, im Werk des Maimonides 380–381
 Arnsberg, Berufe der Juden 208
 Assimilation 380, 382. *Siehe auch* Emanzipation
 Aufhausen/Württemberg, Berufe der Juden 207
 Aufklärung 1, 128, 152, 253, 274, 283, 327, 377
 Augsburg
 Privilegien der Juden 155
 Stadtbürgerrecht 158
 Berufe der Juden 203
 „(Augsburger) Allgemeine Zeitung“ 258
 Baden
 Juden in 139–140, 165–167, 173, 177, 190, 197, 359, 370
 Berufe der Juden 206, 215, 231–232, 236, 241
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Emanzipation 141, 152, 213, 252, 362
 Stadtbürgerrecht 158
 Jüdische Wohngebiete 139
 Bamberg, Juden in 176, 194
 Bayern
 Juden in 171, 173, 184, 197, 252, 280
 Auswanderung 13, 221
 Berufe der Juden 206, 215, 217, 219 bis 220, 231–234, 241, 359
 Emanzipation 141, 213, 362, 368
 „Beiblatt für Homiletik...“ *siehe* „Literarisches und homiletisches Beiblatt“

- Berlin
 Juden in 142, 154, 161–165, 168, 171, 173, 175–176, 182–188, 190–193, 196
 Berufe der Juden 144–146, 201–203, 205, 208, 211, 215, 218, 230, 234, 383
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140, 141
 „Culturverein“ 334–337
 Freischule 338
 Jüdische Gemeinde und jüdisch-theologische Fakultät 216
 Gesellschaft der Freunde 327, 336
 Hofjuden 155–156
 Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums 388
 Lehrerseminar 260, 285
 Reformsynagoge 248
 Reformverein 274, 373
 Salons 4
 Soziale Schichtung 147–148
 Stadtbürgerrechte 158–159
 Stadtverordnete 347
 Universitätsstudium, Medizinisches 17, Promotion 184
 Unterrichtsanstalt des „Culturvereins“ 337–338
 Juden als Immobilienbesitzer 169–170
 „Berliner Tageblatt“ 53
 „Berlinische Archiv der Zeit und ihres Geschmacks, Das“ 188
 „Berlinische Monatsschrift, Neue“ 188
 Beth hamidrash *siehe* Jüdische Schulen
 Beuthen, Juden in 366
 Bibelexege 40–44, 49–51
 Bibelübersetzung (Mendelssohn) 73–76, 246, 295
 Bingen, Berufe der Juden 206
 Birkenfeld/Oldenburg, Emanzipation 362
 Biuristen 244
 Bonn, Berufe der Juden 208
 Bovenden (bei Göttingen), Jüdischer Bevölkerungsanteil 78–81
 Braunschweig
 Juden in 174, 195
 Emanzipation 362, 367
 Privilegien 157
 Breisach, Leinenspinnerei 203
 Bremen
 Juden in 251
 Emanzipation 367 f.
- Breslau
 Juden in 141, 188, 193, 196
 Jüdische Aufklärung 175–177
 Berufe der Juden 164, 173, 184, 208, 234, 383
 Königl. Wilhelmsschule 338
 Rabbinerwahl 258
 Soziale Schichtung 165, 169–170
 Theologisches Seminar 38–39, 42, 51, 288, 388
- Bromberg
 Emanzipation 142
 Juden als Immobilienbesitzer 169 f.
 Bürgertum, deutsches 32 ff., 150 f., 239 f., 382 f.
- Bundesakte 250. *Siehe auch* Wiener Kongreß
- Cannstatt/Württemberg, Berufe der Juden 207
- Chacham als Titel 257, 300
- Chassidismus 69
- Cheder *siehe* Jüdische Schulen
- Christlich-soziale Partei 125
- Christentum
 und Judenbekehrung 269
 als „Mystizismus“ 272–274
 als „romantische Religion“ 325
 als Thema von Philipppsons Vorlesungen 277–278
- Connubium 192
- „Correspondence Garnier“ 345
- Culturverein *siehe* Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden
- Damaskus-Affäre 269, 347–348
- Danzig
 Juden in 186
 Juden als Immobilienbesitzer 170
- Darwinismus *siehe* Sozialdarwinismus
- Deismus 275, 342
- Dessau
 Juden in 176
 Freischule, später Franzschule 244, 338
- Deutsche Burschenschaft 104–106, 108 bis 109
- Deutsche Geschichte und Altes Testament 116 f.
- „Deutsche Gesundheitszeitung“ 188.
Siehe auch „Die Ärzte“
- „Deutsche jüdischen Glaubens“ 359
- „Deutsche Israeliten“ 373 f.
- „Deutsche Zeitung“ 125

- Deutscher Lehrer-Verein 281
 „Deutsch-Französische Jahrbücher“ 27, 29, 349, 351–352
 Deutschland
 nationale Bewegung 104
 nationalstaatliche Entwicklung 100
 protestantisch-lutherisches 99
 und Westeuropa 97–101
 Deuschtum, göttliche Bestimmung des 99
 Diespeck/Bayern, Siegellackfabrik 207
 Dresden, Juden in 249
 Düsseldorf, Berufe der Juden 208
 Duisburg, Jüdische Aufklärungsbewegung in 181
 „Elbzeitung“ 281
 Elsaß, Juden im 214
 Emanzipation *siehe* Juden und Emanzipation, einzelne Länder
 Entwicklung
 Begriff bei Frankel und Geiger 38–40, 43 f.
 bei Philippson 276–277
 Erfurt, Juden als Immobilienbesitzer 169–170
 Esslingen, Berufe der Juden 207
 Ethische Gesellschaft 125
 Europa 97, 100, Begriff bei Börne 20
 „Evangelische Kirchenzeitung“ 124
 Flatow, Berufe der Juden 144, 146
 Floss/Bayern, Juden in 173, 220
 Forchheim
 Berufe der Juden 144, 145, 224–227, 233
 Soziale Schichtung 147–148
 Franken, Juden in 139–140
 Frankenthal/Pfalz, Berufe der Juden 203
 Frankesche Stiftung 244
 Frankfurt/Main
 Juden in 141, 161–162, 163, 165, 182 f., 193, 195, 257 f., 280, 296
 Berufe der Juden 205, 215
 Berufsumschichtung 256
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Emanzipation 367, 368
 Philanthropin 256, 338
 Reformverein 274, 373
 Orthodoxe Schule 317
 Separatgemeinde 322, 373
 Frankfurt/Oder, Juden in 181
 „Frankfurter Zeitung“ 53
 Franzschule *siehe* Jüdische Schulen
 Freie deutsche Nationalsynagoge 370
 Freie Gemeinden 283. *Siehe auch* Protestantismus
 Freiheitskriege 104, 109, 115
 Freimaurerlogen und Juden 194 f., 340 f.
 Freischule *siehe* Jüdische Schulen
 Friedrichsstadt, Privilegien 157
 Fürth
 Juden in 162
 Berufe der Juden 206, 235
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Soziale Schichtung der Juden 147
 Stadtbürgerrecht 158
 Fulda, Berufe der Juden 206
 Gesellschaft der Freunde (Berlin) 327, 336
 „Gesellschafter, Der“ 334
 Gesetz *siehe* Religionsgesetz
 Gewerbefreiheit 12–13
 Gießen
 Juden in 181
 Berufe der Juden 206
 Gleiwitz, Juden in 366
 Glogau
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Berufe der Juden 201
 Glückstadt, Privilegien 157
 Göppingen/Württ., Berufe der Juden 207, 210
 Gottesdienstreform *siehe* Reform
 Gröningen
 Berufe der Juden 144–145
 Soziale Schichtung der Juden 148
 Guttentag
 Berufe der Juden 144–145, 210, 224 bis 227
 Bürgerrecht 159
 Halacha 39, 43, 81–83
 Halberstadt, Juden in 156
 Halle
 Juden in 180–181
 Frankesche Stiftung 244
 „Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“ 348
 Hambacher Fest 109
 Hamburg
 Juden in 141, 168, 180, 193–195, 259, 300, 302, 316

- Berufe der Juden 162, 183, 184, 187, 204–205, 211, 213, 215, 216
 Emanzipation 165, 367, 368
 Gebetbuchstreit 257, 300
 Israelitische Freischule 338
 Neuer Israelitischer Tempelverein 336 f. *Siehe auch* Reformsynagoge
 Portugiesische Gemeinde 257, 300
 Reformsynagoge 244, 257, 285, 300, 302
 Hamburger Spezialverein 337. *Siehe auch* Verein für Cultur...
 „Hame'asef“ (Der Sammler). Hrsg. von einer Gesellschaft hebräischer Literaturfreunde zu Königsberg und Berlin. Nebst einer deutschen Zugabe“ 176, 179
 Hamm, Berufe der Juden 208
 Hannover
 Juden in 280
 Emanzipation 367, 368
 Juden in Freimaurerlogen 195
 Lehrerseminar 285
 „Handwerkerblatt“ 281
 Handwerkermeister-Verein 281
 „Haude- und Spenersche Zeitung“ 189
 Hegelsche Linke 19, 26–32, 270–272, 347–354
 Heidelberg
 Juden in 166, 173, 181
 Juden an der Universität 17
 Stadtbürgerrecht 159
 Wirtschaftlich begründete Judenfeindschaft 35
 Heilbronn, Berufe der Juden 207
 Heiliges Land *siehe* Palästina
 Hep-Hep-Unruhen 12, 35, 166, 193, 197
 Hessen
 Juden in 141, 171, 197
 Berufe der Juden 205–206, 213, 215, 232
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140
 Wohngebiete der Juden 139
 Hessen-Darmstadt, Emanzipation 367
 Hessen-Kassel
 Juden in 168, 177
 Emanzipation 152, 367
 Hessen-Homburg, Emanzipation 367
 Historische Schule 128–129, Einfluß auf das Breslauer Seminar 38–43, 51
 „Historisches Journal“ 188
 Historisches Recht 110–111
 Hochschule für die Wissenschaft des Judentums *siehe* Lehranstalt
 Hohenzollern-Hechingen
 Berufe der Juden 232
 Emanzipation 142
 Homiletik 247, 288–290, 301
 „Horen“ 189
 Humanismus b. Wilhelm v. Humboldt 3
 Industrialisierung 13, 35
 Integration *siehe* Juden und allg. Bildung, Salons, soziale Emanzipation, Verbürgerlichung der Juden
 Israel, Israel-Mensch (bei S. R. Hirsch) 311. *Siehe auch* Jüdisches Volk
 „Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, Der. Ein Monatsblatt für die Kenntnis (6 ff., und Reform) des israelitischen Lebens, besonders in religiös-kirchlicher Beziehung“ 361
 „Israelitische Annalen. Ein Centralblatt für Geschichte, Literatur und Cultur der Israeliten aller Zeiten und Länder“ 361
 Israelitischer Fortschrittsverein 371
 „Israelitisches Predigt- und Schulmagazin“ 244, 247
 Jacobson-Schule *siehe* Jüdische Schulen
 Jebenhausen/Württemberg, Berufe der Juden 207, 210
 Jena, Berufe der Juden 210
 Jerusalem, Bistum in 269
 Jeschiwah *siehe* Jüdische Schulen
 Jiddisch (Judendeutsch) 57–58, 70–72, 74 bis 75, 87–90, 244, 333. *Siehe auch* Wayber Teitsch
 „Jude (Der). Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit“ 343
 Jude
 als Außenseiter 13, 17–18, 246, 377, 384, 386
 historischer, bei Philippon 288
 als Symbol des Feindlichen 377
 der unjüdische 19, 385
 Juden
 als Abgeordnete in der Frankfurter Nationalversammlung 343, 347, 365
 im preussischen Landtag 347
 in Kommunalvertretungen 14, 160, 163, 171–172, 210, 226, 347
 und Adel 154, 191–192
 als Ärzte 3, 146, 181, 183–184, 187, 219, 241

- als Angestellte (Handlungsgehilfen) 144–147, 215, 225, 229–230
 und Antisemitismus 375. *Siehe auch*
 Apologetik
 als Apotheker 184–185
 und Aufklärung 174–175, 177, 181 bis 183, 188, 198
 Auswanderung 13, 35, 220–222, 231, 252, 282, 328, 337
 im Bank- und Börsengeschäft 8, 140, 142–146, 154, 159–165, 210–211, 225 f., 228 f., 232, 236, 252
 im Bergbau (Hüttenbesitzer und Bergwerksbeamte) 210–211
 Berufslose 225–232
 Berufsstruktur 57, 245, 253, 365–366, 384–385
 um 1750 140, 142–147
 von 1750–1850 200–235
 Berufsumschichtung 8–9, 17, 199–201, 221–224, 246, 256, 266, 269, 280, 282, 286, 329, 365–366
 Betteljuden, Wanderarme 216, 224, 230–232, 266
 Bevölkerungsstruktur 226
 um 1750 139–140
 um 1815 326, 328–329
 von 1800–1914 115
 in Preußen von 1812–1846 354
 als Bibliophile 187
 und allgemeine Bildung 174–179, 181 bis 182, 186–187, 189, 190, 197, 287, 295, 300, 322, 332, 338–339, 379, 383
 Binnenwanderung 13, 218, 223–224, 241, 366, 375
 in Bürgerwehren 366
 in der chemischen Industrie 203, 208 bis 209
 und Deutsche 278, 288, 311, 318, 332, 357, 363, 369, 379, 386–388
 Emanzipation 2, 6, 8–9, 12, 14, 32–33, 36, 55–56, 59–61, 65, 92–93, 141 bis 142, 166, 249, 251, 253–254, 263, 335, 368
 Lage vor der Emanzipation 8, 139 bis 141, 154–160
 Ablehnung durch Juden 295, 321, 359–360, 363
 Besonderer Charakter in Deutschland 379, 383
 Berufsstruktur 212–216, 218, 239 bis 242
 Bürgerrecht 155–157
 und Orthodoxie 299
 soziale Emanzipation 4–5, 179, 191 bis 197, 199, 236–239, 254. *Siehe auch* Salons
 Wandlung der öffentlichen Meinung zugunsten der E. 33 f., 251–253, 264–265.
Siehe auch einzelne Länder, Assimilation, Erziehung, Verbürgerlichung, Reform
 Erziehung 55–56, 93, 246, 268, 285, 286, 295, 300, 301, 316–318, 321
 als Fabrikanten (Fabriken und Manufakturen) 3, 144, 145, 146, 200 bis 202, 210, 225 f., 234
 als Fabrikarbeiter (Handarbeiter) 204, 210, 215–216
 Förderung durch nichtjüdische Mäzene 179 f.
 in freien Berufen 144–146, 210, 218, 225–228, 230–232, 338
 in Freikorps 104–105
 im Geldhandel (Mittelalter) 9–10
 Gesamtvertretungen 370, 374
 im deutschen Gesellschaftsroman 330
 als Gesinde und Tagelöhner 144–147, 215–216, 224, 228, 230, 232
 und Gewerbefreiheit 213, 235, 241
 als Grund- und Hausbesitzer 167–170, 212, 214–215
 als Gutsbesitzer 16, 168, 214–215
 im Handel 140, 143–145, 154, 160, 164–165, 171, 210, 216, 225–232, 234–236
 in Handelskammern, Börsen- und Kaufmannskorporationen, Gilden und Zünften 158, 163, 165–166, 212–213, 241
 im Handwerk 13, 143–147, 174, 210, 212–221, 223–232
 als Hausierer und Trödler 140, 142 bis 145, 147, 172, 213, 225–231, 362
 im Heer 172–174, 262–263, 362
 als Herausgeber von Zeitschriften 188 bis 190
 Hofjuden 4, 9–10, 153–155
 und Industrialisierung 166, 200–211
 als Journalisten und Schriftsteller 18 bis 32, 185–190, 345–346, 383 f.
 und Kant 388
 als Kultusbeamte 144–146, 225–228, 230–231, 267

- als Lehrer 14, 178, 267 f., 285–286
 als Lehrer (polnische) 60, 71–73, 302. *Siehe auch* freie Berufe, Juden an Universitäten
 und Kunst 185–186
 Landjuden 139–140, 171, 179, 197, 217–218
 in der Landwirtschaft (Gärtnerei) 213 bis 221, 223, 225, 227–228, 230–232
 in der Lederwaren- und Schuhindustrie 203–205, 210–211
 und Leihbibliotheken (Besitzer und Benutzer) 187
 auf der Leipziger Messe 234
 als Literaturkritiker 188
 als Lotteriepächter 157
 als Mäzene 181, 185
 in der Nahrungs- und Genußmittelindustrie 203–204, 208–209
 im Nothandel *siehe* Hausierer und Trödler
 in der Optikindustrie 207, 210
 Ostjuden 69–70, 375
 politische Haltung 190, 237–238, 369, 384–385; 20–21 (Börne), 22–23 (Heine). *Siehe auch* Hegelsche Linke
 als Rechtsanwälte 184
 als Rentiers und Pensionäre 225–232
 Selbstanalyse 179, 252, 255–256, 259, 266; 19–20 (Börne), 22–26, 331 (Heine), 29 (Hess), 26–32 (Marx), 337–338 (Zunz). *Siehe auch* Hegelsche Linke
 Soziale Schichtung 147–150, 153–154, 164–166, 183, 190, 209–210, 232 bis 234, 239–241, 327, 360. *Siehe auch* Juden, Verbürgerlichung
 und Sozialismus bzw. Kommunismus 283, 339–340, 385
 und deutsche Sprache 177, 199, 268, 275, 380. *Siehe auch* Reform
 und hebräische Sprache 58, 70, 87, 90, 176, 244, 268, 288, 299–301, 312. *Siehe auch* Reform
 im Schankgewerbe (Brauereien und Brennereien) 143–146, 204, 209, 225–232
 in Schmuck- und Luxusindustrie 203, 207–210, 235
 in Schreibwarenindustrie 203, 206 bis 207, 209
 und allgemeine Schulen 177, 180
 in Schwerindustrie 164, 201
 im Staatsdienst 16, 37, 156–157, 166, 265, 383
 als Stadtbewohner 217–218, 231, 236 um 1750 140
 in der Stahlindustrie 207
 in der Tabakindustrie 203–204, 206, 209, 216
 Taufe (Getaufte) 16–17, 154, 163–164, 169, 180–181, 183, 189, 192–193, 196, 240, 245, 254–255, 258, 262, 274, 296, 301, 327, 344, 354–355, 385
 in der Textil- und Bekleidungsindustrie 200–203, 205–211, 234–235
 auf den Universitäten 17, 146, 180 bis 183, 254–255, 338, 360
 Verbürgerlichung 151, 167, 170–171, 174, 193, 196–197, 199, 215–216, 222, 228–242. *Siehe auch* Emanzipation, Salons
 im Verkehrswesen 211–212
 als Vieh- und Pferdehändler 223, 229
 Wohngebiete um 1750 139–140; um 1815 326–327; 1846 in Württemberg 231
 Wohltätigkeit 193–194, 214, 256, 266
 im „Wucherhandel“ 143, 252. *Siehe auch* Judenfeindschaft
 Judendekret v. 1808 (Napoleon I.) 264
 Judenfeindschaft 251, 365
 religiös motivierte 258
 wirtschaftlich motivierte 160–161, 166 bis 167, 171, 220, 222, 252, 365. *Siehe auch* Antisemitismus, Hep-Hep-Unruhen
 Judenfrage, Die, Begriff 361
 Judenstaat
 AZJ und 270
 Orthodoxie und 319
 Judentum
 Aufgabe 279, 298–299, 302, 304, 314, 318–320
 und Christentum 273, 325
 und Demokratie 279
 deutsches
 bes. Charakter 379
 im Urteil der Historiker unserer Zeit 377–378
 und Humanismus 379
 Vergleich mit jüdisch-arabischer Periode 381
 und Deutschtum 388
 Dogmen 256

- Fortentwicklung 276, 335, 371
 Gebet 310
 und Griechentum 250, 279–280, 299
 historisches 38–41, 288
 und Historismus 38–52
 und Kirche 308, 311
 als „klassische Religion“ 325
 Konfessionalisierung 369, 372–373
 Kritik am
 bei W. von Humboldt 5
 bei Feuerbach, Marx und Hess 26
 bis 29
 bei Spinoza 30–31
 in der Aufklärung 377
 Siehe auch Juden, Selbstanalyse
 Kulturleistung 387
 und Kultus 249
 und Nächstenliebe 249, 312
 und Protestantismus 263, 276, 308
 als Religion des Diesseits 315
 als Religion der Tat 325
 als Religion der Vernunft 273, 298
 Vergleich mit anderen Religionen 249,
 308
 Säkularisierung 68, 332, 374
 und Sittlichkeit 249, 283, 310
 und Theologie 308
 und Vaterland 256, 263, 319, 364
 und die Völker 299, 319, 323, 332
 Wiederbelebung durch Antisemitismus
 375
 Judenversammlung 373
 Jüdische Börsenkorporation (Berlin) 163
 Jüdische Familie 76–78, 86–87, 151
 Jüdische Feiertage 171, 186, 199
 Jüdische Frau 59, 81–91, 93, 189, 191 bis
 192, 199, 268, 327
 Kritik der Nichtjuden an der 178 f.
 Jüdische Frauenvereine 267
 Jüdische Gemeinden
 296, 370, 374–375
 Aufgabe der voremanzipatorischen
 370
 Ausgaben (Preußen) 284
 Einheitsgemeinde 284
 Finanzlage 226–227
 Größe um 1750 140, 195
 als Religionsgemeinde 320
 Separatgemeinde 372–374
 Steuern 149
 Zwangsgemeinde 262–263, 362–363,
 375.
 Siehe auch Kultusbeamte, Rabbiner,
 Lehrer, Reform, Orthodoxie *und*
 Berlin, Breslau, Frankfurt, Hamburg
 Jüdische Lehrerseminare
 Berlin 260, 285
 Hannover 285–286
 Kassel 177
 Münster 285
 Jüdischer Lehrerverein 268
 Jüdische Mystik 273–274, 276
 siehe auch Kabbala
 Jüdische Nation 319, 363
 Jüdische Schulen
 Beth hamidrash 244
 Cheder 58, 60–64, 67, 86
 Religionsschulen 244, 268, 286
 Simultanschule 286
 Talmud Thoraschule 59, 226, in Ham-
 burg 300–301
 Berlin (Freischule) 175–176, 189, 338
 Breslau (Wilhelmsschule) 338
 Dessau (Freischule, später Franzschule)
 244, 338
 Frankfurt a. M. (Philanthropin) 195,
 256, 338
 Frankfurt a. M. (orthodox) 317
 Hamburg (Freischule) 342
 Mannheim 338
 Münster (Marks-Haindorfsche Stif-
 tung) 338
 Provinz Posen 338
 Seesen (Jacobson Schule) 268, 338
 Wolfenbüttel (Samsonschule) 338
 Jüdische Stiftungen 256
 Jüdische Volksbücher 87–90
 Jüdischer Hellenismus 250, 266, 273–274
 Jüdisches Brauchtum 197, 199, 306, 316
 Jüdisches Kind 91–92
 Jüdisches Volk
 als Nation 319
 Volk der Thora 319–320
 Jüdisch-theologische Fakultät 43, 51,
 259–260
 Junge Deutschland, Das 19, 21–22, 329,
 343
 Kabbala 276, 299. *Siehe auch* Jüdische
 Mystik
 Karlsbader Beschlüsse 105
 Karlsruhe
 Juden in 162, 166, 190
 Berufe der Juden 210
 Soziale Schichtung der Juden 147
 Stadtbürgerrecht 159

- Kassel, Juden in 177, 185, 187, 195, 210
 „Kasseler Allgemeine Zeitung“ 190
 Kirche
 Autoritätsverlust 124
 und Judentum 377
 und Politik 115, 124
 und Staat 281, 341
 Kissingen, Auswanderung der Juden 221
 bis 222
 Koblenz
 Juden als Immobilienbesitzer 169 bis
 170
 Köln
 Juden in 162
 Berufe der Juden 144–145, 208, 224
 bis 227, 234, 383
 Hofjuden 153
 „Kölnische Zeitung“ 27
 Königsberg
 Juden in 164–165, 169–170, 175 ff.,
 181, 184, 186 ff., 192, 196
 Berufe der Juden 208, 383
 Privilegien 156
 Soziale Schichtung der Juden 147
 Konsistorialverfassung 267
 Kontinentalperre 13
 Krefeld, Berufe der Juden 208
 „Kreuzzeitung“ 376
 Kriminalstatistik 265
 Kurhessen, Juden in 184, 362
 Kurmainz, Emanzipation 152, 177
- Landeck/Westpreußen, Juden in 158
 Landsberg, Berufe der Juden 208
 Langendorf, Berufe der Juden 144–146
 Laupheim/Württemberg, Berufe der Ju-
 den 223
 Lehranstalt (Hochschule) für die Wissen-
 schaft des Judentums 49, 51–52, 388
 Leimen/Baden, Berufe der Juden 204
 Leipzig
 Juden in 337
 Juden auf der Leipziger Messe 234
 „Leipziger Literatur-Zeitung“ 244
 Lernen 43
 „Leuchte, Die“, Berliner Zeitschrift 334
 Liberales Judentum 47. *Siehe auch* Re-
 form
 Liberalismus
 Anfänge in Deutschland 121
 nationaler, und protestantische Volks-
 bewegung 124
 theologischer 125
- Lichtfreunde 124, 275, 283; als Bezeich-
 nung einer jüdischen Reformbewegung
 258. *Siehe auch* Protestantische
 Freunde
 Liegnitz, Juden in 170
 Lippe-Deilmold, Berufe der Juden 232
 „Literarisches und homiletisches Beiblatt“
 247. *Siehe auch* Allgemeine Zeitung
 des Judentums
 Lübeck-Moisling
 Juden in 251
 Berufe der Juden 144–145
 Emanzipation 367–368
 Ludwigsburg, Berufe der Juden 207
 Lutherbild, bei Heine und Cohen 26
- „Magazin für die Literatur des Auslan-
 des“ 340
 Magdeburg
 Juden in 245, 274 f., 277, 280
 Jüdischer Frauenverein 276
 Petition nichtjüdischer Bürger zugun-
 sten der Juden 265
 Religionsschule 244, 268, 286
 Mainz
 Juden in 195
 Berufe der Juden 234
 Mannheim
 Juden in 166, 190, 301
 Berufe der Juden 206
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750
 140
 Elementarschule 338
 Soziale Schichtung der Juden 147
 Stadtbürgerrecht 159
 Matrikelgesetz, in Bayern 252
 Mecklenburg
 Juden in 359
 Berufe der Juden 209
 Emanzipation 213, 368
 Mecklenburg-Schwerin
 Berufe der Juden 231
 Emanzipation 367
 Merkantilismus 3, 13
 Merseburg, Bezirk, Juden als Immobi-
 lienbesitzer 169 f.
 Messias/Messianismus
 Wandlung des Begriffs 332, 336
 Begriff bei Heine 24–25
 messianische Befreiung 256, 327, 368
 messianische Bewegung 60
 Messianismus und Saint-Simonismus
 339–340

- Messianismus als soziale Botschaft 38
 Militärpflicht *siehe* Juden und Heer
 Minden, Berufe der Juden 208
 „Minerva“ 181
 Mischehe 365, 369
 „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“ 42
 Mosaische Verfassung *siehe* Religionsgesetz
 München
 Juden in 162, 371
 Berufe der Juden 144 ff., 204, 207, 224 f., 227, 233, 235
 Soziale Schichtung 147 ff.
 Münster/Westfalen, Marks-Haindorfsche Stiftung 285, 338
- Nassau, Emanzipation 367
 Nationalbewegung, bürgerliche 115–117, 125
 Nationalismus, religiös-patriotischer 115
 Naturalisierung 263. *Siehe* auch Emanzipation
 Naturrecht und historisches Recht 288
 Neuer Israelitischer Tempelverein 337.
 Siehe auch Hamburg
 Neu-Orthodoxie *siehe* Orthodoxie
 Nikolsburg, Juden in 306, 319, 322
 Nordsternbund 192
- Oberschlesien
 Juden in 156, 171, 359
 Abgeordnete in Kommunalvertretungen 160
 Berufe der Juden 208–209, 212, 227 bis 228
 Stadtbürgerrecht 159
 Österreich, Juden in 154, 254, 260. *Siehe* auch Toleranzedikt
 Offenbach, Berufe der Juden 205, 210 bis 211
 Offenbarung 298–299, 305, 313, 342
 in der Geschichte und in der Natur 305
 am Sinai 275–276, 305, 308
 Ewigkeitscharakter 323
 Ohlau/Bayern, Juden in 173
 Oldenburg
 Juden in 305, 316
 Emanzipation 213, 367
 „Orient, Der. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur“ 361
- Orthodoxie 301, 321, 328
 und Alt-Orthodoxie 311
 und Assimilation 320–322
 und revolutionäre Begriffsbildung 373
 und Emanzipation 319
 und Fortschritt 323
 und Gebet 310
 Hirsch und Geiger 306, 309
 Hirsch und Graetz 306
 Hirsch und Mendelssohn 315
 politische Haltung 318, in der Revolution von 1848 364, 373
 und Reform 311, 315 f.
 Separatgemeinde 317, 322, 373
 Symbolik 305, 310
 Urteil über eigene Zeit 302, 319, 323
 Wirkung im Ausland 318, 323
 und Zerstreuung, Beurteilung der 320 bis 321
- Oschersleben
 Berufe der Juden 144–145
 Soziale Schichtung 147–148
- Paderborn, Juden in 252
 Palästina
 Besiedlung 319 f.
 Erdbeben in 257
 Palästinahilfe 256, 269–270. *Siehe* auch Jerusalem
 Parteien im Judentum 249
 Pharisäer und Sadduzäer 45–47
 Pfalz
 Juden in 139, 167
 Privilegien 157
 Pharisäer 45–47
 Philalethen oder religiöse Wahrheitsfreunde 340–343, 351
 Philanthropin *siehe* Jüdische Schulen
 Pless/Oberschlesien, Juden in 156
 Pommern, Berufe der Juden 200
 Portugiesische Synagoge 257. *Siehe* auch Altona
- Posen
 Juden in 139, 160, 169–170, 179, 184, 186, 197, 263 f., 359, 366
 Berufe der Juden 143, 147, 208, 215, 217, 220, 228, 230, 232, 234, 241
 Emanzipation 140, 141 f.
- Potsdam
 Berufe der Juden 201, 211
 Juden als Immobilienbesitzer 170
 Prenzlau, Juden in 184

- Preußen**
 Juden in 154, 165, 169, 171, 173, 182, 184, 263, 267
 Berufe der Juden 200–203, 208–209, 212, 215–217, 227–230, 232, 234, 241
 Abgeordnete in Kommunalvertretungen 13; der 1. Kammer 347
 Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 139–140
 1812–1846 354
 Charakter der preußischen Monarchie 1–2, 37, 124
 Dekret vom 22. Dezember 1822 254
 Emanzipation 11, 13, 33–34, 141–142, 368
 Emanzipationsedikt v. 1812 10, 165, 199
 im Urteil der AZJ 260, 282
 Führungsschicht in Preußen 2, 15–17, 33, 36, 383
 Generalprivilegien 155
 Gesetz von 1847 262, 284, 362–363
 Gutachten Humboldts 6–7
 Heeresform 2
 Lehrtätigkeit 14
 Palästinapolitik 269
 Regierung und Reform 248, 258
 Juden und Friedrich Wilhelm IV. 261 bis 262
 Juden als Immobilienbesitzer 170
 Juden, Beschränkung im Staatsdienst 37, 383
 Stadtbürgerrechte 158–160
 Städteordnung 11, 159
 Taufen (Getaufte) 196, 354
 Verfassung von 1848 36, 367, 374
Protestantismus
 freie Gemeinden 283
 liberale Strömungen im 275
 Protestantische Freunde 124, 275

Rabbiner 38, 51, 60, 286–288
 alt-orthodoxe 296, 302, 311
 Aufgabe 266
 Ausbildung 272, 287, 301
 Gerichtsbarkeit 178, 295
 und Laien 370
 neologische 47, 277
 Rabbinerseminar Berlin 317
 Rabbinerseminar Breslau 38, 42, 51, 307, 388
 Rabbinerversammlung 261, 275–277, 317, 322, 370
 Rabbinerwahl 288
 Rabbinismus 335
 Rassenlehre 134–137
 Rationalismus, theologischer 124
 Rednerverein 303
 Reform 52, 297, 317, 360
 in Breslau 258
 als Entwicklung 246, 257, 276, 335, 371
 des Gottesdienstes 246, 254, 257, 289, 315
 Chor und Gemeindegesang 316
 Gebetsreform 248, 322
 Kolnldre 316
 Orgel 296
 Ornat 300, 316
 Predigt 244, 288–290, 300, 316, 337
 und politischer Liberalismus 361
 und Orthodoxie 257–258, 260, 277, 284
 und Revolution 258
 und Religionsgesetz 246, 257, 297, 311, 320
 des Gottesdienstes in Preußen 248, 258
 und Separatgemeinde 314, 322
 Reformbewegung, Scheitern der 375
 Reformen und Bibel 313
 Reformen und Heiliges Land 257
 Reformen und Hirsch 301–302, 306, 314, 322
 Reformen und Mischehe 322
 Reformen, radikale 310
 Reformen und Talmud 306, 322
 Reformgemeinde, Berlin 248, 274, 336, 373
 Reformgemeinde, Frankfurt 274, 373
 Reformgemeinde, Hamburg 244, 257, 285, 300, 302, 336 f.
 Reformrabbiner 47, 277
Regensburg
 Juden in 168, 186
 Berufe der Juden 144–145
 Soziale Schichtung 147/148, 233
Reichenbach, Juden in 170
 Religionsbegriff, romantischer 336
 Religionsgesetz 297–298
 und Agada 314
 und Agrarverfassung 279–280
 Einmaligkeit 308
 und Freiheit 305, 309

- und Gerechtigkeit 309
 und Glaube 294, 308
 und Leben 308
 als Sittengesetz 309
 und Tradition 297
 Unwandelbarkeit 258
 Anpassung an die Zeit 299
 als Pflicht 297, 306, 308, 385
 Bedeutung in der Zeit 319–320.
Siehe auch Thora, mosaische Verfassung
- Reuss, Juden in 142
 Revolution von 1830 18–19, 248
 Revolution von 1848 32, 34, 36, 52–53, 237, 241, 278, 280–283, 290, 318
 als innerjüdischer Wendepunkt 359, 364, 367
 „Rheinische Zeitung“ 27, 347–348
 Rheinprovinz, Juden in 33, 265
 Rhina, Jüdische Bürgerwehr 366
 Rodenberg, Juden in 185
 Romantik 1, 23
 im Denken Friedrich Wilhelms IV. 34, 262–263, 269, 274
- Sabbat 296, 309, 320
 Sachsen
 Berufe der Juden 230
 Emanzipation 213, 249, 265, 280, 367
 Sachsen-Weimar
 Juden in 285
 Emanzipation 268
 Sadduzäer 45–47
 Salons 4, 189, 191–193, 195. *Siehe auch*
 Juden und Emanzipation, Juden und
 Verbürgerlichung
- Samsonschule *siehe* Jüdische Schulen
 Sandberg, Berufe der Juden 144–145
 Sanhedrin 161, 276
 Schaumburg-Lippe, Emanzipation 367
 Schenklingfeld/Hessen, Berufe der Juden 222
 Schlesien, Juden in 156, 230
 Schleswig-Holstein
 Emanzipation 213
 Stadtbürgerrecht 158
 Schnaittach, Juden in 155
 Schönfliess, Berufe der Juden 144–145
 Schutzjuden 164, 248, 263
 Schwarzburg-Sondershausen, Emanzipation 362
 Seesen, Jacobsonschule 268, 338
- Skandinavien, Emanzipation 254
 Sontheim/Württemberg, Juden in 204
 Sozialdarwinismus 130, 133 f.
 Speyer, Soziale Schichtung der Juden 149
 Sprachvergleichende Methode (Hirsch) 312
 Staatsbürger jüdischen Glaubens 267
 Staatsbürgerrecht 248, 260, 262. *Siehe auch* Juden und Emanzipation
 Staatslexikon (Rotteck und Welcker) 121, 252
 Sternberg/Mecklenburg, Juden in 360
 Stuttgart
 Juden in 166, 180, 185, 194, 210
 Berufe der Juden 207
 „Sulamith, eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation (Nr. 3–8 zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten)“ 176, 256
- Sulzbach
 Berufe der Juden 144–145, 233
 Soziale Schichtung der Juden 148
 Symbolik, jüdische 299, 309–311, 315
 Synode, jüdische 370–371
- Talmud 43, 62–63, 65, 82, 296, 306, 322
 Talmudunterricht 300–301, 316
 Talmud Thora *siehe* Jüdische Schulen
 Technoth 89
 „Telegraph für Deutschland, Der“ 331
 Thora 62–65, 85, 304, 308–309
 Thora-im-Derech-Erets 328
 Toleranzedikt (Joseph II.) 55, 66, 152, 167, 177, 200, 212, 295
 „Treue Zions-Wächter, Der. Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums“ 361, 373
 Tübinger Schule 44–45, 47, 49
 Tugendbund, Der 192
- Ulm, Berufe der Juden 207
- Verein zur Beförderung der Handwerke unter den Israelitischen Glaubensgenossen (Frankfurt) 256
 Vereine zur Beförderung des Handwerks und der Landwirtschaft 214
 Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (Culturverein) 38, 254, 335, 337–340, 346, 347, 350
 Verlag Rütten und Loening 343

- „Vorwärts! Journal Allemand de Paris“ 349
 „Vossische Zeitung“ 190
- Waldeck
 Juden in 157
 Emanzipation 367
- Wartburgfest 108
- Wayber Teitsch 90
- Westfalen, Juden in 139, 172, 179, 213, 252
- „Westfälischer Moniteur“ 190
- Wien, Juden in 162, 192
- Wiener Kongreß 251
- Wiesbaden, Juden in 303
- Wilhelmsschule *siehe* Jüdische Schulen
- Wirtschaftsliberalismus 12
- Wissenschaft des Judentums 39–40, 45, 48–49, 52, 67, 254
- „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie“ 259
- Wissenschaftszirkel, Berlin 334, 347.
Siehe auch Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden
- Wolfenbüttel, Samsonschule 338
- Worms, Berufe der Juden 206
- Württemberg
 Juden in 139, 160, 165, 218
 Berufe der Juden 208, 215, 217–220, 231–232, 241
 Emanzipation 213, 362, 367–368
 Privilegien 157
- Würzburg, Juden in 162, 238
- „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums“ 361
- „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums“ 254, 337
- Zena Ur'ena 74 f., 88, 90
- Zülz/Oberschlesien, Jüdischer Bevölkerungsanteil um 1750 140

MITARBEITER VERZEICHNIS

CARLEBACH, JULIUS, D. Phil. (Sussex), geb. 1924 in Hamburg. Reader für Soziologie an der Universität von Sussex, Brighton. Verfasser von: "The Jews of Nairobi 1903-1962" (Nairobi 1962); "The Future of Youth Aliyah" (London 1968); "Caring for Children in Trouble" (London 1970); "Karl Marx and the Radical Critique of Judaism" (im Druck); "The Problem of Moses Hess's Influence on the Young Marx", in: Year Book of the Leo Baeck Institute, XVIII (1973). Mitglied des Londoner Board des Leo Baeck Instituts.

LIEBESCHÜTZ, HANS, Dr. phil. (Heidelberg), Titularprofessor der Hamburger Universität, Fellow of the Royal Historical Society, Korrespondierendes Mitglied der Monumenta Historica Germaniae, München und der Göttinger Akademie, geb. 1893 in Hamburg. Lebt jetzt in Liverpool. Verfasser von (u. a.) „Fulgentius Metaforalis“ (1926); „Das Weltbild der Hildegard von Bingen“ (1930/1964); „Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury“ (1950/1968); „Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber“ (Tübingen 1967); „Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich“ (Tübingen 1970); Beiträge zu wissenschaftlichen Zeitschriften, u. a. zum Year Book of the Leo Baeck Institute, I (1956), II (1957), IV (1959), V (1960), VII (1962), VIII (1963), IX (1964), XI (1966), XIII (1968), XVI (1971), XVIII (1973), XX (1975) u. XXI (1976). Mitglied des Londoner Board des Leo Baeck Instituts.

PAUCKER, ARNOLD, Dr. phil. (Heidelberg), geb. 1921 in Berlin. Direktor des Londoner Arbeitszentrums des Leo Baeck Instituts. Verfasser von: „Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik“ (Hamburg 1968; 2. Aufl. 1969); Mit-hrsg. von W. E. Mosse (Hrsg.): „Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik“ (Tübingen 1965; 2. Aufl. 1966); „Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923“ (Tübingen 1971); „Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914“ (Tübingen 1976); Hrsg. m. Cécile Lowenthal-Hensel von: „Ernst Feder. Heute sprach ich mit... Tagebücher eines Berliner Publizisten 1926-1932“ (Stuttgart 1971); Arbeiten auf dem Gebiet der jiddischen Volksliteratur und der modernen deutsch-jüdi-

schen Geschichte, u. a. Beiträge zum Year Book of the Leo Baeck Institute, V (1960), VIII (1963), XI (1966), XIII (1968) u. XVI (1971).

PHILIPPSON, JOHANNA, Dr. phil. (Freiburg i. Br.), Studiendirektor i. R., geb. 1887 in Magdeburg. Früher Lehrerin für Deutsch, Geschichte und Englisch an öffentlichen Schulen in Berlin von 1912 bis 1933 und an jüdischen Gemeindeschulen von 1935 bis 1939. Lebt jetzt im Ruhestand in Greenford bei London. Verfasserin von zahlreichen Aufsätzen über pädagogische Fragen in Zeitschriften und Büchern; und von Beiträgen zum Year Book of the Leo Baeck Institute, III (1958), VII (1962) u. XIII (1968).

REISSNER, HANNS G., Dr. phil. (Berlin), geb. 1902 in Berlin. Professor em. für Geschichte, New York Institute of Technology, Old Westbury, N. Y. und Queens College of the City University of New York. Research Associate, International Biographical Archives and Dictionary of Central European Emigrés, 1933–1945, New York. Verfasser von u. a.: „Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz“ (Tübingen 1965). Mithrsg. von „Lexikon des Judentums“ (Gütersloh 1967, 2. Aufl. 1971). Zahlreiche Bücher und Aufsätze über neuere allgemeine und jüdische Geschichte und Soziologie und Beiträge zum Year Book of the Leo Baeck Institute, II (1957), III (1958), IV (1959), X (1965), XIV (1969), XIX (1974) u. XXI (1976). Fellow des New Yorker Leo Baeck Instituts.

ROSENBLÜTH, PINCHAS E., Dr. phil. (Berlin), geb. 1906 in Berlin. Dozent für politische Wissenschaften an der Bar Ilan Universität, Ramat Gan. Verfasser von: „Martin Buber. Sein Denken und Wirken“ (Hannover 1968); „Die Erziehung der Jugendlilja“ – hebr. (Jerusalem 1968); „Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit“, in: „Juden im Wilhelminischen Deutschland“; „Yitzchak Baer. A Reappraisal of Jewish History“, in: Year Book of the Leo Baeck Institute, XXII (1977); und von weiteren Aufsätzen über u. a. Staatsbürgerliche Erziehung, Jüdische Geschichte.

SCHULZ, GERHARD, Dr. phil. (Berlin), geb. 1924 in Sommerfeld/Niederlausitz. Professor für neue Geschichte unter Berücksichtigung der Zeitgeschichte an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen (u. a.): mit M. G. Lange und K. Schütz: „Parteien in der Bundesrepublik“ (Stuttgart/Düsseldorf 1955); „Die Anfänge des totalitären Maßnahmenstaates in: K. D. Bracher, W. Sauer, G. Schulz: „Die nationalsozialistische Machtergreifung“, Teil II (Köln/Opladen 1960, 3. Aufl. Bd. II, TB, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1974); „Zwischen Demokratie und Diktatur. Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik“ (Berlin 1963); „Revolutionen und Friedensschlüsse 1917 bis 1920“ (München 1947, 4. Aufl. 1976); „Das Zeitalter der Gesellschaft. Aufsätze zur politischen Sozialgeschichte der Neuzeit“ (München 1969);

„Faschismus – Nationalsozialismus. Versionen und theoretische Kontroversen 1927–1972“ (Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1974); „Aufstieg des Nationalsozialismus. Krise und Revolution in Deutschland“ (Frankfurt u. M./Berlin/Wien 1975); „Deutschland seit dem ersten Weltkrieg, 1918–1945 (Göttingen 1976). Hrsg. von: „Was wird aus der Universität?“ (Tübingen 1969); „Geschichte Heute. Position, Tendenzen, Probleme“ (Göttingen 1973); und Verfasser von zahlreichen Aufsätzen.

TOURY, JACOB, Ph. D. (Jerusalem), geb. 1915 in Beuthen. Professor für Jüdische Geschichte am Diaspora Research Institute der Universität Tel Aviv. Verfasser von (u. a.): „Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar“ (Tübingen 1966); „Turmoil and Confusion in the Revolution of 1848“ – hebr. (Merhaviva 1968); „Prolegomena to the Entrance of Jews into German Citizenry – hebr. (Tel Aviv 1972); „Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum. Eine Dokumentation (Tel Aviv 1972); „Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation. Eine soziale Geschichte der deutschen Juden, 1847–1871“ – deutsch u. hebr. (Düsseldorf/Tel Aviv 1977). Hrsg. m. Shlomo Simonsohn von: „Michael. On the History of the Jews in the Diaspora“, Bd. II (Tel Aviv 1973). Viele Beiträge zu wissenschaftlichen Zeitschriften und Enzyklopädien, u. a. zum Bulletin des Leo Baeck Instituts und zum Year Book of the Leo Baeck Institute, XI (1966), XIII (1968), XVI (1971 und XXII (1977).

